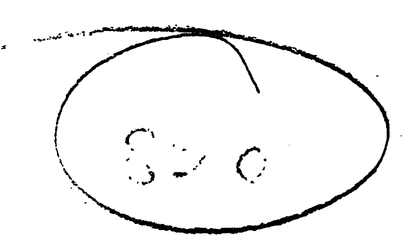
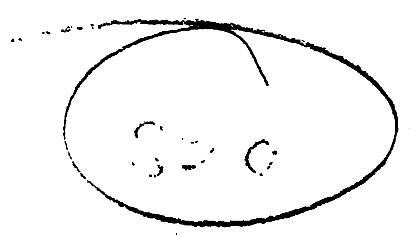
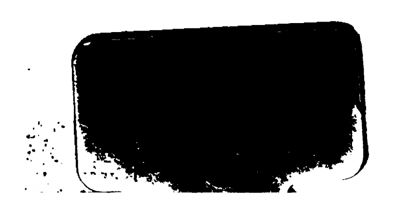
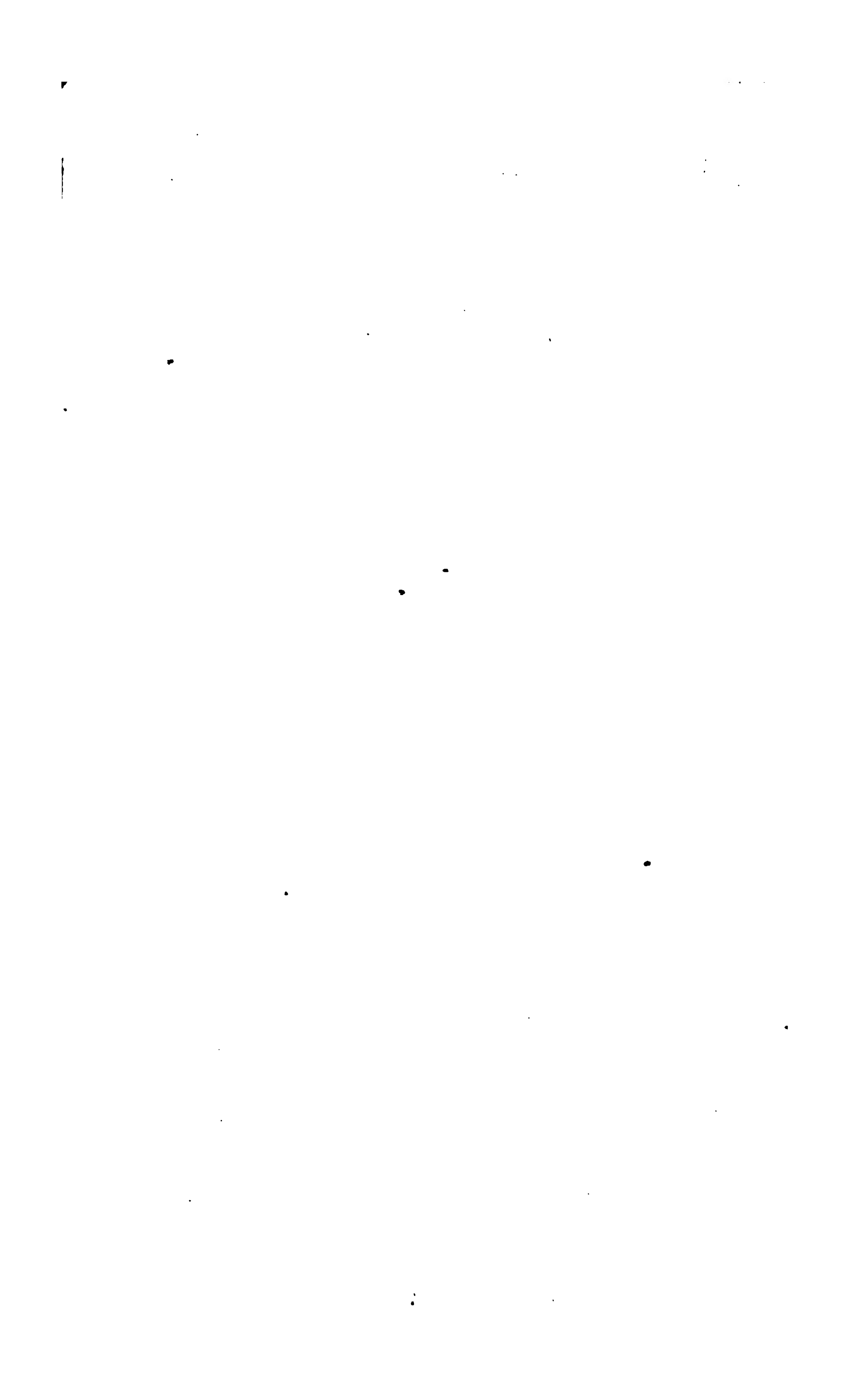


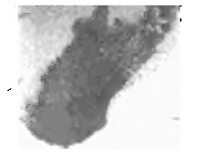












Zeitschrift

für die gesammte

lutherische Theologie und Kirche,

begründet durch

Dr. A. G. Rudelbach und Dr. H. E. F. Guericke,

fortgeführt

von

Dr. Fr. Delitzsch und **Dr. H. E. F. Guericke.**

Sechsundzwanzigster Jahrgang.

1865.

Leipzig,

Dörffling und Franke.



Inhalt des Jahrgangs 1865

(unter Ausschluss der krit. Bibliographie im 2ten Theile eines jeden Hefts).

Erstes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Zweites Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Drittes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Viertes Quartalheft.

Abhandlungen.

Miscellen.

Register

der in der allgemeinen kritischen Bibliographie aller vier Hefte dieses Jahrgangs besprochenen Schriften.

I. Abhandlungen.

Ueber Synzygos Phil. 4, 3.

Von

Dr. J. C. M. Laurent.

Weder Tischendorf, noch Cobet haben der Ansicht Raum gegeben, dass Phil. 4, 3 ein Eigenname vorliege. Und doch scheint mir diese bei der Schreibung *Σύνζυγε* Alles für sich zu haben. Auch Meyer vertheidigt sie, jedoch, wie ich glaube, nicht ausreichend. Die ganze Haltung von Phil. 4, 2f. scheint mir gebieterisch zu verlangen, dass der hier vor allen genannten und erwähnten Personen dadurch, dass er allein persönlich angeredet wird, vorzugsweise Hervorgehobene ebenso wie Euhodia, Syntyche und Clemens bei seinem Namen genannt werde. Fühlt sich doch Paulus gedrungen, selbst den *λοιποῖς*, die er nicht mehr namentlich aufzuführen weiss, zum Ersatze wenigstens belobend zu sagen: *ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς*. Die ganze Stelle ist so gefasst, dass des Apostels Gedanken, als er sie niederschrieb, offenbar auf Namen gerichtet waren. Er konnte also den Namen des Synzygos — diese Form gibt als die kritisch bessere Tischendorf — gar nicht unerwähnt lassen.

Der Name Synzygos wäre auch längst schon allgemein anerkannt und zu seinem Rechte gekommen, wenn er sich sonst noch irgendwo in der überlieferten Gräcität vorfände. Dieser Umstand hält schon den sorgsamen Joh. Chrph. Wolf davon ab zu thun, wozu er sonst ersichtlich geneigt ist, nämlich das *σύζυγος* für ein *Nomen proprium* zu erklären. Er sagt im 4. Bde. seiner *Curae: Pro nomine viri proprio σύζυγος haberi poterat cum Oecumenio, si nominis hujus exemplum in veterum monimentis exstaret, quod frustra adhuc quaesivi.* Allein wer sich mit Onomastik beschäftigt hat, wird diesen Grund nicht für genügend halten. Personennamen sind ja, wie andre Wörter des täglichen Lebens, nicht blos Objekte der Literatur,

sondern vielmehr Produkte des bürgerlichen Verkehrs: sie entstehen und vergehen wie die Namen z. B. von Gewerken. Gar mancher Name wird literarisch gar nicht bekannt, wenn er auch im bürgerlichen Leben oft genug gehört wird. Hat doch nur, so zu sagen, ein Zufall den dem griechischen *Σύνζυγος* entsprechenden Namen Freund durch den Lexikographen und mehr noch die regierenden Herzöge von Sachsen-Meiningen zu einem geschichtlich bekannten werden lassen. Ob der Zuname Gesell, Gsell, der in Nürnberg, Schwaben und Leipzig bekannt ist, ausser in Adressbüchern irgend wo zu lesen oder ein literarisch bekannter Name ist, weiss ich nicht zu sagen. Die deutsche Onomastik bietet ausser den Namen Freund und Gesell noch folgende Analogieen zu *Σύνζυγος*. In Hoffmann's von Fallersleben Breslauer Namenbüchlein kommen S. 15 vor: Liebster, Bruder, Vetter, Guttenschwager. Im Breslauer Adressbuche von 1855: Lieber, Liebekind, Liebschwager, Libchen. Fröhner's Karlsruher Namenbuch enthält S. 52 die Namen Gleich, d. h. Camerad, Gottler d. h. Pathe, Moog d. h. Verwandter, Neff d. i. Neffe, Knam und Genam d. h. Namensvetter. Wie wenige derselben sind literarisch bekannt!

Gab es im Griechischen einen *Συμφέρων* und eine *Συμφέρουσα*, so konnte es auch einen *Σύνζυγος* geben. Dazu kommt, dass Sclaven oder Freigelassenen, deren es ja so viele unter den ersten Christen gab, dergleichen leicht deutbare Namen besonders häufig von ihren Herren gegeben wurden. Man denke nur an die Tryphäna und die Tryphosa Röm. 16, und zumal an den Onesimos im Philemon, welcher auch, wie an unserer Stelle das *Σύνζυγος*, Philem. V. 11 zu einem Wortspiele benutzt wird.

Zunz Namen der Juden führt S. 17 einen Systratos, S. 18 gar einen Zygos זיגא auf, der doch unserm Synzygos sehr nahe kommt. Und wer weiss, ob uns die Epigraphik nicht noch einen wohlverbürgten *Σύνζυγος* selbst zu Tage fördert!

Josephos im jüd. Kriege 7, 3. 14. gedenkt eines *Κολληγᾶς*. Dieser führt auf den lat. Namen *Collega*, der wieder eine Analogie zu *Σύνζυγος* bietet.

Meyer übersetzt und erklärt Phil. 4, 3 *γνήσιε Σύνζυγε* so: „ächter Syzygos, d. i. der du in der That und dem Wesen nach bist, was in deinem Namen enthalten ist: Jochgenosse, d. i. mein Mitarbeiter.“ Ich aber glaube nicht, dass Paulus bei Nennung des Namens Synzygos nur an sich selbst, nur daran gedacht hat, dass Synzygos sein persönlicher Freund und Mitarbeiter war, sondern ich meine, der Apostel fasste den im Namen *Σύνζογος* liegenden Begriff des Freundes und Helfers

allgemeiner, und kam so auch auf die paronomastische Anreihung des Verbums σνλλαμβάνου an Σύνζυγε: „Du, der du, ein echter Synzygos, schon durch deine Geburt (γνήσιε) und deinen Namen zum Jochgenossen und Helfer aller Arbeiter im Weinberge des Herrn berufen bist, fasse jetzt auch mit den beiden Schwestern das Wort gemeinsam an, damit sie dasselbe durch deine Hülfe in Einem, nicht, wie bisher, in verschiedenem Geiste betreiben.“ Denn nicht von Zwietracht im gemeinen Sinne, deren sich Euhodia und Syntyche schuldig gemacht hätten, kann hier die Rede seyn, sondern nur von Verschiedenheit der Ansichten in Bezug auf die Methode ihrer geistlichen Wirksamkeit, und nur darauf bezieht sich die V. 2 ausgesprochene Ermahnung des Apostels an die beiden Diaconissen, die er ebenda V. 3 auch noch ausdrücklich belobt.

Das Wort σύνζυγος kommt im N. T. sonst gar nicht vor, und auch sonst ist es ein ungewöhnlicher Ausdruck. Für Gehülfe gebraucht Paulus immer σύνδουλος oder συνεργός; was konnte ihn nun bewegen, sich hier, an dieser Stelle, allein des schwunghaft poetischen Wortes σύνζυγος zu bedienen, wenn es nichts als ein Gattungsname war?

Mit Recht bemerkt Meyer: „Wie sonderbar bliebe eine namenlose Bezeichnung des Angeredeten an sich! wie müsste eine so vorzugsweise Bezeichnung durch γνήσιος σύζυγος für andere Mitarbeiter Pauli in Philippi sogar verletzend gewesen seyn!“ Gewiss musste es — und ich begreife in der That nicht, wie Weiss das nicht finden kann — auffallen, wenn der Apostel hier, wo er nicht, wie 2, 20, klagen und tadeln, sondern loben und ermahnen will, nur einen einzigen seiner Gehülfen in Philippi als einen γνήσιον σύζυγον bezeichnete und dabei gedacht hätte, wer dieser γνήσιος σύζυγιος sei, verstehe sich so sehr von selbst, dass jedermann es ohne weiteres wissen müsse: es sei also gar nicht nöthig, den Namen dieses Mannes zu nennen. Nein, Synzygos ist Eigenname, den der Apostel zugleich seiner Bedeutung nach verwendet, so aber dass er den Begriff des Gehülfen weder zu sich noch zu den beiden Frauen in ausdrückliche Beziehung setzt, sondern nur, wie sich von selbst versteht, auf die Sache Christi bezogen haben will — eine für Synzygos angenehm aufmunternde und dach für die andern treuen Jünger des Herrn in Philippi nicht verletzende Wendung.

Ueber die Geisteskräfte in der Kirche.

Eine zunächst pastoraltheologische Studie

von

E. Paret,

Diaconus in Möckmühl (Würtemberg).

Erste Hälfte.

Ueber die Geisteskräfte in der Kirche sich zu orientiren, wird dem, der in der Kirche wirken soll, zum besonderen Bedürfniss. Wie der Ackermann die Bodenart, den Samen, die Geräthe, die mancherlei Potenzen, die auf sein Ackerwerk Einfluss haben, kennen muss, um nicht blind und unklug zu verfahren zu eigenem Schaden, so muss der geistliche Ackermann auf seinem Gebiet, dem Gebiet des Geistes sich orientiren, muss wie den Herzensboden so insbesondere die geistlichen Kräfte kennen, auf die er angewiesen ist, muss wissen, auf was er rechnen kann oder nicht, um eine Geistesfrucht zu erzielen. Ja, nicht blos um, soviel an ihm ist, eine wahre Geistesfrucht zu erzielen, muss der Diener in der Kirche Jesu Christi auch die Geisteskräfte in der Kirche kennen und z.B. von den blos seelischen Kräften zu unterscheiden vermögen, sondern schon deswegen damit er auch einen Glauben haben kann an sein eigenes Amt, das nur als Amt des Geistes seine volle Berechtigung und die Verheissung von bleibendem Erfolg hat in der christlichen Kirche.

Wie viele Fragen sind aber dadurch nicht angeregt! wie unermesslich dehnt sich nicht alsbald der Stoff! wie viele Einzelheiten des Wissens und Lebens werden nicht hiedurch berührt! Denn der Geist Christi soll ja alles durchdringen, zieht alle Lebenskreise in seinen Bereich. Die Einzelbehandlung aller einschlagenden Fragen würde zu weit führen für eine Studie wie die vorliegende; aber das Bedürfniss der Orientirung liegt unabweisbar vor. So möge denn der vorliegende Versuch dazu dienen, wenigstens Hauptgesichtspunkte für diese Fragen aufzusuchen und bruchstückweise an einzelnen Lebensäusserungen des christlichen Gemeindegeistes den Blick zu schärfen und Stoff zusammenzutragen zur Erkenntniss dieses — theils so offen daliegenden, theils wieder der Beobachtung so leicht sich entziehenden Gebiets. Wenn wir hiebei die einschlägige Literatur zunächst werden bei Seite lassen können, so bleibt es hingegen unumgänglich nöthig, bei

geistlichen Sachen, speciell bei geistlichen Kräften die biblische Grundlage dem Urtheile zu sichern; haben wir aber hierin festen Fuss, so wird sich mühelos ein Urtheil fällen lassen über die mannichfaltigen Entwicklungen, Ausprägungen und Wirkungen des christlichen Gemeindegeistes in der Geschichte und Gegenwart, auch ohne dass es nothwendig wäre, diese alle einzeln durchzugehen. Die Aufgabe stellt sich demgemäss, genauer gefasst, dahin:

Es soll untersucht werden, in welchem Verhältniss die gegenwärtig in der Kirche vorhandenen Geisteskräfte zu dem ursprünglich in die Kirche niedergelegten Geistesschatze stehen.

Dieses Thema geht aus von der Voraussetzung, dass ursprünglich in die christliche Kirche ein Geistesschatz niedergelegt worden ist, was wir als in einem

Ersten Haupttheil

betrachten wollen, worin wir uns zuerst

I. der Thatsache vergewissern, dass wirklich ursprünglich der Geist als Schatz ist in die Kirche niedergelegt worden und als bleibend für alle Zeiten.

A. Als geschichtliche Thatsache ist uns die Niederlegung eines Geistesschatzes innerhalb der Gemeinde erzählt in der Apostelgeschichte, vornemlich in Kap. 2. Schon zuvor hatte Jesus darauf hingewiesen, dass seine Jünger sollen mit dem heiligen Geist getauft werden und den Tröster, den Geist der Wahrheit empfahen, so dass er ewiglich werde bei ihnen bleiben und in ihnen seyn. Apostelg. 1, 5. Joh. 14, 6 f. Auch schon bei den Propheten, wie bei Joel 3, 1 ff., war dieser Geistesempfang geweissagt. Derselbe war noch nicht verwirklicht weder durch das vorübergehende Berührt-, Getrieben- und Erfülltwerden mit heiligem Geist im alten Testament (von Mose an durch alle Propheten bis auf Johannes den Täufer 4 Mos. 11, 25. Matth. 22, 43. Luc. 1, 15.), noch auch durch das Erscheinen Jesu im Fleisch, ehe Jesus verklärt war eben in den Geist Joh. 7, 39., wiewohl in Jesu Person allerdings bereits die Fülle des Geistes in die Welt hereingegeben war als ein krafterfülltes Weizenkorn, das hernach — wenn es nemlich erstorben war — Frucht des Geistes bringen sollte. Zwar war von ihm aus schon zuvor in den Jüngerseelen durch sein Wort ein geistliches Leben angefangen (z. B. Joh. 15, 3. 16. 16, 31.); doch war dies erst Zubereitung für das künftige Einwohnen des heiligen Geistes. Und auch das Anhauchen mit heiligem Geist nach der Auferstehung Joh. 20, 22. war noch nicht die volle Begabung und Ausstattung, sondern nur Unterpfand und Erstlingsgabe des heiligen Geistes, und auch

das nur für die Personen der ersten Jünger mit besonderer Beziehung auf ihren apostolischen Beruf V. 21, ohne dass schon durch sie auch in Andere hätte können der Geist gegeben werden.

Die wirkliche Mittheilung des h. Geistes geschah erst an jenem Pfingstfest AG. 2, erstmals als geistliche Gabe vom Himmel. Sie geschah in Form eines Brausens vom Himmel und Zertheilung feuriger Zungen auf den Häuptern der Jünger, und geschah mit der besonderen Wirkung, dass diese die grossen Thaten Gottes in mancherlei Sprachen redeten, was voraussetzt, dass die grossen Thaten Gottes jetzt ihnen im Herzen lebten als ihr Lebenseigenthum und Element (Matth. 12,34). Das hatte die weitere Wirkung — welche nach Joh. 15,26f. 16,8. besonders zu betonen ist —, dass ihr Wort jetzt auch Seelen für Jesum gewann (durch die *μαρτυρία* und *ἔλεγξις τοῦ πνεύματος*), mehr als Jesus selbst hatte gewinnen können vor dieser Geistessendung (Joh. 14,12), so dass ihr Wort jetzt als lebenzeugend, als geistlicher Samenträger erscheint.

Die Empfänger waren dabei nicht blos die Apostel, sondern um diese herum sämmtliche versammelte Jünger, die sich mit ihnen zusammengethan hatten in Gebet und Flehen bis der Tag der Pfingsten erfüllet war, eine Schaar von etwa 120 Personen AG. 1, 15. 2, 1. beiderlei Geschlechts 2, 17. 18. 1, 14. Diese Empfänger bildeten die Kirche oder Gemeinde, welche eben hiedurch erst entstand, so dass von ihr nunmehr als von einer faktisch bestehenden *ἐκκλησία* die Rede ist, zu welcher die weiteren Seelen als um einen Kern herum hinzugethan wurden (AG. 2, 41. *προςετέθησαν*, 2, 47: *προςετίθει*. 5, 11). *Ἐκκλησία* von *ἐκκαλεῖν* (vgl. AG. 2,40. Röm. 9,24 anlehnend an *ἐκλέγεσθαι* Joh. 15,16 und *προςκαλεῖν* AG. 2, 39) ist die aus der Welt herausgerufene Schaar, die dem Herrn gehört als *κυριακή* oder Kirche. Sie steht nun da als gegründet, nachdem zuvor von ihr nur als von einer zukünftigen geredet war Matth. 16,18. 18,17., und gerade durch den Empfang des Geistes als eines einigen, gemeinsamen steht diese Schaar der Empfänger da als Eine Kirche, Ein Leib, Matth. 16,18. Eph. 1, 22f. 4,4., obgleich diese Eine Kirche örtlich in vielen Kirchen zur Erscheinung kommt, je weiter sie sich ausdehnt Matth. 18,17. AG. 15,41. In diese aus der Welt — zunächst aus dem weltlichen Judenthum — herausgerufene Schaar wurde der Geist als Gabe niedergelegt, niedergelegt aber mit der Bestimmung, dass er allen als Gabe zugetheilt werden sollte, die sich herausrufen und darum auch in den Herrn hineintaufen liessen AG. 2,38f. Diese Mittheilung geschah wirk-

lich erstmals in Jerusalem an jenem Pfingstfest, hernach aber in Folge der Wortpredigt an verschiedenen Orten und Zeiten, wo Seelen sich herausrufen liessen, z. B. AG. 10, 45. 13, 52., dabei zum Theil unter ähnlichen äusseren Erscheinungen wie beim ersten Pfingstfest, sichtbar (AG. 8, 18) und hörbar (in Zungenreden 10, 46. 19, 6).

Bedingung zum Empfang war daher sich herausrufen zu lassen in gläubiger Busse, oder, was damit zusammenfiel, der Eintritt in die Kirche als in die Schaar der Herausgesammelten, welcher Eintritt durch die Taufe öffentlich bezeugt und vollzogen wurde AG. 2, 38. Jedes solche Glied an dem Leibe Jesu hatte dann zugleich Theil an dem Geist, der in den Leib gegeben war. Aufnahme in die Leibesgemeinschaft zog den Empfang des Geistes nach sich, und etwa vorgängiger Empfang des Geistes zog die Aufnahme in die Leibesgemeinschaft nach sich; weswegen Taufe nicht unterlassen wurde auch wo der Geist schon gegeben war, während sie allein auch nicht genügte ohne ausdrückliche Mittheilung des Geistes (vgl. AG. 10, 47 und 8, 16. mit der Normalstelle 2, 38.). Dagegen diejenigen (ersten) Jünger, die schon als Leib Christi anerkannt waren auch etwa ohne mit Wasser auf Jesum getauft zu seyn, bedurften keiner Wassertaufe, sondern wurden nur mit dem h. Geist getauft AG. 1, 5 (waren übrigens durch die Fusswaschung Joh. 13, 8 auch in die reinigende Einigung mit Jesu gebracht).

Der Grundtypus eines geistbegabten Menschen wurde dadurch eigentlich Christus selbst. Dieses zeigte sich in dem Austritt aus der Weltart und in dem Anhangen an den gen Himmel erhöheten Jesum als Heiland und Herrn, dessen Verheissungs- und Befehlswort, wie dessen ganzer Sinn das Herz, Sinn und Willen hingenommen hat und nun regiert, so dass Christus Jesus in ihm eigentlich zum Abbild kommt (Gal. 4, 19.). Desgleichen Grundtypus der Gemeinde als der Versammlung solcher geistbegabten Anhänger Christi war gleichfalls eigentlich nur Christus selbst als der in dem Leib oder in seiner Familie sich spiegelnde Charakter. Sie alle stellten Christum dar, oder suchten ihn darzustellen nach seinen Tugenden (1 Petr. 2, 9), und das alles in Folge und Kraft des heiligen Geistes, der in ihnen Wohnung gemacht hatte.

So viel über die grundlegende Thatsache der geschichtlichen Geistesmittheilung.

B. Betrachten wir nun theoretisch diese geschichtlichen Thatsachen aus der ersten Kirchenzeit auf ihrer principiellen Grundlage, um Wesen und Gesetz der geistlichen Gabe zu erkennen, wie sie für alle Zeiten gelten, so ist als

Erstes festzustellen, dass der Geist wirklich als Schatz niedergelegt war in die Gemeinde zum bleibenden Besitzthum, und zwar theils als Gut oder Grundcapital der ganzen Gemeinde, theils nur als Einzelgut ihrer Glieder und abhängig von ihrem subjektiven Verhalten. Dazu ist aber nöthig, dass wir

1) zuvor das Wesen, zunächst den Inhalt oder die Substanz, sodann den Zweck oder die Bestimmung, dieses mitgetheilten Geistes kennen lernen. Beides — zunächst aber der Inhalt oder die Substanz der Geistesgabe lässt sich leicht und kurz angeben, wenn wir Eph. 1,23 ins Auge fassen, wo von der Gemeinde gesagt ist, sie sei „der Leib Jesu, nemlich die Fülle des, der alles in allem erfüllet", oder genauer: „die Anfüllung dessen, der selbst erfüllt wird mit allem in allen"; d. h. die Gemeinde nimmt Jesum voll in sich auf, ihn der selbst das All in allen seinen Gestalten völlig in sich aufnimmt (sofern er zum Erben über alles gesetzt ist Ebr. 1,2, alle Fülle in sich wohnend bekommt Col. 1,19). Der Inhalt des Geisteschatzes ist also Jesus; denn Jesum verklärt der Geist, von dem, was Jesu ist, nimmt ers Joh. 16, 14. 2 Cor. 3,17. Hierin liegt freilich unermesslich viel. Denn durch den Geist wird Jesus und die Gemeinde eins; in Jesu aber liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen, ja die ganze Fülle der Gottheit wohnet in ihm, dem als Mensch erschienenen und den Menschen gegebenen Gottessohn; durch ihn mittelst des Geistes wird somit die Gemeinde seiner ganzen göttlichen Lichts- und Lebensfülle mittheilhaftig.

Hiemit ist auch der Zweck der Geistesgabe ausgesprochen, nemlich: die Fülle Jesu in die Gemeinde zu bringen, oder die Gottesnatur in ihrer menschlichen Erscheinung, wie diese in Jesu principiell geschehen ist, nun auch durchzuführen an der Gemeinde unter dem Haupte Jesu, auf dass durch ihn — kurz gesagt — Gott werde alles in allen 1 Cor. 15,28. Die Gottesfülle, die in Christo Jesu ist, soll durch ihn selbst und in ihm mittelst des Geistes der Gemeinde gegeben werden Joh. 17,2. 22. (vergl. Luc. 22,29.), so dass in der Gemeinde als in einem Abbild von ihm (Eph. 5,28. 30) seine Klarheit sich spiegle (2 Cor. 3, 18) und in seinen Heiligen und in allen, die geglaubt haben, seine wunderbare Lichts- und Herrlichkeitsnatur am Ende zur ehrenvollen und verwunderlichen Erscheinung komme 2 Thess. 1,10.; wesswegen bereits jetzt sein Eigenthumsvolk dazu gesetzt ist oder die Aufgabe hat, seine Tugenden zu verkündigen durch den geistlichen Wandel im Licht 1 Petr. 1, 9. Was daher irgend in Jesu selbst zur Erscheinung kam als in dem „Menschensohn" oder ins Fleisch

gekommenen Sohn Gottes, was also überhaupt in den Evangelien als Kraft und Art Jesu erzählt ist, das soll auch theils in den einzelnen Gläubigen als in seinen Brüdern theils in der Gesammtheit derselben als in seinem Leibe Gestalt gewinnen und zur Erscheinung kommen als die ihnen eigene Art. Dies zu vermitteln, ist die Bestimmung der Geistesgabe.

Haben wir diesen Hauptsatz fest, dass die Fülle Christi soll Fülle der Gemeinde werden, so bedürfen wir nicht mehr die Einzelheiten dieser Fülle aufzusuchen, die ohnehin sich nicht alle namhaft machen lassen; denn sie vertheilen sich als *ὑπερβάλλων πλοῦτος* mit einer *πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ* an die vielen und vielerlei Glieder der Gemeinde innerhalb der nacheinander kommenden Weltzeiten Eph. 3, 10. 2, 7. Nur das dürfte nöthig seyn zu bemerken, dass der gemeinsame Gnadenschatz sich iudividualisirt, also sich theilt in allgemeine und in besondere Gaben. Diese Theilung geschieht jedoch nicht in mathematischer Division, so dass, was getheilt ist, nicht mehr im Ganzen wäre und die besonderen Gaben nicht zugleich könnten allgemeine seyn und umgekehrt die allgemeinen nicht zugleich besondere; sondern sie vollzieht sich innerhalb einer organischen Gliederung, so dass die besonderen Gaben in stetem Zusammenhang mit den allgemeinen als mit ihrer Grundlage bleiben, auf der sie sich nur als wie die Zweige einer Pflanze oder die Glieder eines Leibes immer vielfacher gliedern und besondern, je weiter die Entwicklung fortschreitet, und wobei die allgemeine Grundgabe selbst etwa auch sich besondern kann zu einer eigenthümlichen Einzelgabe (wie z. B. die *πίστις* theils allgemein ist Eph. 4, 5. Matth. 16, 16, theils besonder AG. 6, 8. 1 Cor. 12, 9. 13, 2., oder die *σοφία* und *γνῶσις* allgemein 1 Cor. 1, 30. 8, 1., besonder AG. 6, 3. 1 Cor. 8, 7. 12, 8).

Als allgemeine Gabe an die Gläubigen, die daher als das Wesentliche oder als Kern der Gabe Gottes in Christo bezeichnet werden muss, macht die Schrift namhaft kurzweg den „Geist“, „Gabe des h. Geistes“ in zahlreichen Stellen z. B. AG. 2, 38. Gal. 3, 1. Darin haben die Gläubigen den lebendigen Jesum zum innewohnenden Herrn (1 Cor. 12, 3. Gal. 2, 20) als *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1 Cor. 15, 45), sind daher durch ihn auch lebendig aus Gott oder wiedergeboren (Eph. 2, 5 f. 1 Ptr. 1, 23. Jac. 1, 18). In ihm haben sie auch das Licht Joh. 1, 4., so dass die Gemeindeglieder Kinder des Lichts sind, im Herrn ein Licht Eph. 5, 8.; haben in ihm auch die Weisheit von Gott 1 Cor. 1, 30 und darin die Grundlage der immer steigenden „Erkenntniss“, *γνῶσις*, mit erleuchteten Augen des Herzens Eph. 1, 18., durch welche der Wandel im Licht und der Besitz

und immer vollere Besitz des Lebens bedingt ist Joh. 8, 12. 17, 3. In ihm haben sie ferner *δικαιοσύνη* und *ἁγιασμός*, *Gerechtigkeit* sowohl in der (forensischen) Geltung vor Gott als auch in dem eigenen Besitz als Kraft zu fortschreitender *Heiligung* auf Grund der geschehenen Reinigung, also zu immer völligerer Aneignung des heiligen Sinnes und Wesens Gottes und Jesu 1 Cor. 1, 30. 1 Petr. 1, 16.; daher *Frieden* Röm. 14, 17. Joh. 20, 21. 14, 27., woraus der Zugang zu Gott folgt, Röm. 5, 2., die freie Ansprache an ihn aus gutem Gewissen 1 Petr. 3, 21., und darum *Freude*, Freude der Gemeinschaft mit Gott 1 Joh. 1, 4. 3. Ev. Joh. 15, 11. Röm. 14, 17., die sich zuspitzt in der *ἀπολύτρωσις*, *Erlösung*, auch von leiblichem Uebel Röm. 7, 24. 8, 11. 2 Tim. 4, 18. Offenb. 21, 4., weswegen Christus in den Gläubigen eine *lebendige Hoffnung* ist 1 Petr. 1, 3. oder die „Auferstehung und das Leben“, so dass sie *getrost* sind durch Christum und seinen Paraklet auch in allerlei leiblicher Trübsal 2 Cor. 4, 10. Röm. 8, 35.

Als *besondere Gaben* macht 1 Cor. 12, 8—10. namhaft das Reden von Weisheit, Reden von Erkenntniss, Glaube, Heilungsgaben und sonstige Kraftwirkungen, Weissagung, Geisterunterscheidung, mancherlei Sprachen, Sprachenauslegung; wozu auch die mancherlei *Aemter* gehören, V. 28. und Eph. 4, 11: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, Wunderthäter, Heilkräftige, Helfer, Regierer, Sprachenredner, Ausleger.

2) Diese gemeinsamen und besonderen Gaben miteinander sind nur eine *Gabe* und können als *Schatz* bezeichnet werden, nemlich als ein in ein geringes Gefäss niedergelegtes und zum Gebrauch übergebenes Lebensgut, von dem der Mensch oder die Gemeinde zehren und leben kann. So bezeichnet Jesus sich selbst als von Gott *gegeben*, dass man in ihm das Leben habe Joh. 3, 16. vgl. auch das Gleichniss von dem Schatz im Acker Matth. 13, 44. Paulus nennt Jesum Christ, sofern er (durch Predigt und Glauben) mitgetheilt und empfangen werden kann, „Schatz“ 2 Cor. 4, 7. 5., und der heil. Geist hat die Namen *ἐπαγγελία* und *δωρεά*, Verheissung und Gabe, als welche bestimmten Besitzern zugedacht und zugetheilt ist AG. 2, 39. 38., als Gut, das ausgegossen oder mitgetheilt werden kann, AG. 2, 33. 8, 17 (vgl. Matth. 7, 6: *αἱ μαργαρῖται ὑμῶν*.) Die Gemeinde ist somit im Besitz einer Gabe, die um ihres Ursprungs willen aus der freien Liebe Gottes und um des unverdienten Empfangs willen häufig *Gnade*, *χάρις*, heisst; aber sie besteht, wie gezeigt, nicht in blosser Liebesgesinnung Gottes gegen die Menschen (*ἀγάπη*, *εὐδοκία*), sondern in realer Gabe, ist *δωρεά* und *θησαυρός*, hat Jesum

zum Inhalt und den Geist als ἐνεργοῦντα (1 Cor. 12, 11.) zum Träger oder Uebermittler.

3) Diese Gabe hat das Eigenthümliche, dass sie nicht sowohl gegeben wird, als vielmehr selbst sich gibt, selbst sich der Gemeinde anvertraut. Der Geist selbst gibt sich; er gibt nemlich „Geist" oder „den Geist" oder auch „Geistliches." So ist die Geistesgabe selbst der Geist, der übrigens nicht aus sich selber schöpft, sondern, wie er von Jesu sich senden lässt, so auch sich selbst mit Jesu füllt, seinen Inhalt von Jesu nimmt, Jesum verklärt und Jesum zueignet Joh. 16, 13 f. Dabei gibt er sich nie so, dass die Gabe dem Besitz des Gebers und Senders, also er seiner selbst und Gottes und Jesu entnommen wäre. Der Geist senkt sich zwar ein in die Gemeinde als darin ruhend und in ihr und von ihr aus wirksam, aber er bleibt doch selbständig, er steht so zu sagen mit einem Fuss wohl in der Gemeinde, mit dem andern aber noch im Himmel, zunächst in Jesu (Joh. 16, 14 f.). Er reservirt sich diese doppelte Operationsbasis als Heimath.

Dieser reale Gnadenschatz unterscheidet sich also, wenn wir auf die Art seiner Mittheilung sowie seines Besitzes und der damit zusammenhängenden Wirkung auf den Besitzer achten, sehr merklich von irdischen Schätzen. Er ist seiner Natur nach nicht todt, sondern lebendig in sich und lebendigmachend den der ihn hat (τὸ πνεῦμα ἐνεργεῖ, ζωοποιεῖ). Geist ist Leben, so ist auch die Geistesgabe ein Leben; daher in eigentlichem Sinn gesagt werden könnte: der Schatz besitzt den Menschen, nicht der Mensch den Schatz; vgl. Gal. 2, 20. Röm. 8, 14. Zwar sind „die Prophetengeister den Propheten unterthan" 1 Cor. 14, 32., das Zungenreden, Weissagen, Auslegen, ebenso des Himmelreichs Schlüssel sind in der Besitzer Gewalt; aber der Gebrauch und die Anwendung dieser Gaben geschieht, soweit sie richtig geschieht, doch nicht aus Menschenkraft und -Willen, sondern in der Wirkung des Geistes selbst 1 Cor. 12, 11. (πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ πνεῦμα); die Gnade selbst ists, die da arbeitet, oder geradezu Gott, der ja in der Gnade sich lebendig gibt (1 Cor. 12, 6: ὁ θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν), neben dem dass der Mensch es thut 1 Cor. 15, 10 (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί). Dies kommt eben daher, dass die Gnadengabe etwas Lebendiges und Belebendes ist z. B. Gal. 2, 20. (ζῇ ἐν ἐμοὶ Χριστός), Joh. 16, 13 ff. (τὸ πνεῦμα ὁδηγήσει ὑμᾶς), Röm. 8, 14. (πνεύματι θεοῦ ἄγονται), während der Empfänger derselben für sich selbst nicht tüchtig ist etwas zu denken, zu reden oder zu thun (2 Cor. 3, 5. Röm. 15, 18.), wesswegen wir eben in dem Geistesleben den Geistesschatz zu suchen haben. Dies tritt am deutlichsten

hervor bei den Allen gemeinsamen Gaben, also bei den Grundbestimmungen des Geisteslebens, z. B. bei Gerechtigkeit, Glaube, Hoffnung, Liebe. Gerechtigkeit ist ein Leben, der Glaube im Leben, die Hoffnung ist lebendig (Röm. 8,10. Jak. 2,20. 1 Petr. 1,3); die Liebe regiert den Menschen, belebt ihn mannichfaltig 1 Cor. 13,4 ff., obgleich der Mensch wieder selbständig nach der Liebe, Gerechtigkeit, Hoffnung u.s.w. streben und ihr gemäss handeln oder auch ihr untreu werden und sich entziehen kann; denn sie bleibt Gabe *χάρισμα*, oder Besitzgut (*ἀγάπην ἔχω*, *διώκω* 1 Cor. 12,31. 13,1. 14,1.).

Während daher irdische Schätze und die mancherlei seelischen Herrlichkeiten des Menschen nicht wahrhaft Lebensgüter sind, vielmehr ein verwelkendes Gras sind und ein knechtender Bann, ein verzehrendes Feuer werden können (1 Petr. 1,24. Jak. 4,1. 5,3.); so geht dagegen von diesem belebenden Geistesschatze eine königliche Freiheit aus 2 Cor. 3,17. Jak. 1,25. 2,8., durch welche der Besitzer alles vermag, insbesondere herrschen kann über die sündlichen Lüste des Fleisches 1 Cor. 9,1.4.15., dass er nicht mehr der Sünde Knecht ist Joh. 8,36. Röm. 5,17 (*οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες βασιλεύουσιν ἐν ζωῇ*), dass er vielmehr umgewandelt und hineingeboren wird und wächst in die Freiheit und Klarheit, die Jesus hat 2 Cor. 3,18.

Der der Kirche anvertraute — richtiger: inwohnende — Gnadenschatz hat also das Eigenthümliche, dass er sich einlebt in die Empfänger und dass die Empfänger in ihn sich einleben, dass also der Schatz zusammenwächst mit dem Besitzer in Ein Leben und dass er dem Besitzer nur soweit gehört und zur Verfügung steht, als dieser sich selbst, zunächst sein innerstes Herz, damit aber auch den ganzen Sinn und Wandel (*πάντα ὅσα ἔχει* Matth. 13,44.46., *ἑαυτὸν*, *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* Matth. 16,24 ff.) hergegeben hat, um in des Geistes Sinn zu leben. Erst durch diese Lebens-Einigung zwischen Subjekt und Objekt entsteht der christliche Charakter, die wahrhaft christliche Persönlichkeit; nicht aber wird dadurch die Geistesgabe zu etwas rein Subjektivem, zu einer blossen Meinung oder Lebensrichtung oder Gefühlsstimmung, nicht blos zu einer potenzirten Seelenkraft des natürlichen Menschen, sondern sie bleibt in sich selbständige Kraft, mit der aber das Subjekt geeint ist (vgl. die Beschreibungen wie Röm. 8,14: *πνεύματι ἄγεσθαι*, oder AG. 10,19: „der Geist sprach“ oder AG. 5,32: „wir und der Geist“). Dies sind freilich bereits Kategorien des Denkens, die über den Gesichtskreis des *ἄνθρωπος ψυχικός* hinauszugehen anfangen;

das darf uns aber nicht wundern, weil es etwas Geistliches ist, wiewohl immer noch ἐπίγειον Joh. 3, 12. 1 Cor. 2, 14. Und es ist wichtig, dass wir in diesen pneumatischen Kategorien denken; denn sobald wir dieses Ineinander von Objektivität und Subjektivität, oder dieses Medium von Passivum und Aktivum [vgl. z. B. AG. 13, 48: ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον und Röm. 9, 22: σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν] aus dem Auge verlieren, sobald wird der Kirchenschatz ein todter Schatz, d. h. er hört auf zu seyn was er ist, zerrinnt unter den Händen, und wir hantiren mit ganz andern Grössen als ihr Name besagt; die δυνάμεις werden ἀπάτη, das πνεῦμα ζωοποιοῦν ein γράμμα ἀποκτεῖνον, die ἀλήθεια ein σκάνδαλον, die Kirche wird σῶμα νεκρόν (Jak. 2, 26) und wir verirren uns in allerlei Unverstand und Schulgezänke, die nichts zum Leben austragen Gal. 3, 1 ff. 1 Tim. 6, 3 ff. Dagegen in dieser Lebenseinheit von Objekt und Subjekt, von Gabe und Empfänger (wodurch die πίστις sowohl etwas Objektives als auch etwas Subjektives ist Eph. 3, 12. 4, 5. Gal. 3, 23. = angeeignete Gnade) liegt die heilige Schranke gegen fleischliche Behandlung des Geistesschatzes.

Diesen eigenthümlichen Beziehungen zwischen der Geistesgabe und ihrem Empfänger entspricht nun auch

4) die eigenthümliche Weise, wie die Niederlegung dieses lebendigen Gnadenschatzes sich vollzieht, oder der Weg der Mittheilung in die Gemeinde und seiner Erhaltung in derselben, wornach dann auch die Forderungen an die Empfänger oder Besitzer sich richten. Nemlich

a) der Weg selbst, auf dem er kommt, ist ein lebendiger Weg, nicht ein todter (mechanischer, chemischer, magnetischer oder welchen man sonst für die irdische Dynamik weiss), vgl. Joh. 14, 6. Ebr. 10, 20; der Geist kommt durch eine lebendige Diakonie. Wie schon bei der ersten, unmittelbar vom Himmel ausgehenden Geistesausgiessung nicht todte Naturkräfte, sondern Wirkungen eines Lebens sich zu erkennen gabén und zwar ausgehend von dem lebendigen Gott und von Jesu als einem Lebenden AG. 2, 17. 33. (denn es war ein lebender Wind vom Himmel her, der mit Bewusstseyn, mit Orts- und Herzenskenntniss an den Ort kam, wo die empfänglichen, gläubig wartenden Seelen versammelt waren); ähnlich nachher beim Gebet 4, 31., bei Kornelius 10, 44; oder wie schon in Joh. 20, 22 erstlingsmässig durch das lebendige Anhauchen von Seiten Jesu der Geist kam, so sollte auch bei der darauf folgenden nur mittelbaren Darreichung des Geistes lebendige Uebermittlung der Geistesgabe stattfinden.

α) Wir bemerken nemlich, dass die Unmittelbarkeit der Geistesdarreichung bald einer Mittelbarkeit Platz gemacht hat gemäss dem Worte Jesu, dass das lebendige Wasser, nemlich die Geistesgabe, in dem Empfänger selbst wieder zur Quelle werde — zur Quelle für Andere. Sobald nun die ersten Geistesquellen in den Aposteln unmittelbar von Jesu gefüllt und eröffnet waren, so konnten und sollten aus ihnen wieder Andere schöpfen (Joh. 7, 38. 4, 14). So sehen wirs auch wirklich. Es sind Menschen die Vermittler der Geistesgabe geworden, es bildete sich eine *διακονία τοῦ πνεύματος* aus innerhalb der Gemeinde selbst unter Anwendung des Worts, des Handauflegens und Gebets und der Sacramente. Ein solches durch Menschen vermitteltes Eingehen des Geistes unter Reden und Handauflegen finden wir z. B. AG. 8, 17. 9, 17. 19, 6. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. 2 Tim. 1, 16.

β) Durch diese vermittelnde Diakonie hat aber weder das oberste Besitz- und Vertheilungsrecht Gottes über den Schatz aufgehört noch auch die ununterbrochene Originalität der Selbstmittheilung des Geistes. Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit laufen vielmehr neben einander her, und die Gabe lässt sich daher zu gleicher Zeit bezeichnen als vermittelt durch die Menschen (die Kirche) und als unmittelbar von Gott ausgehend. Diese doppelte Betrachtungsweise der Mittheilung ist nicht aus dem Auge zu verlieren. Sofern die Geistesgabe unmittelbar von Gott kommt, erscheint sie noch nicht als ein in den Besitz und die Verwaltung der Kirche übergegangener Schatz; da ist vielmehr Gott, — ist der Vater, Sohn und Geist selbst Inhaber und Verwalter der Geistesgaben, wie dies die Schrift stetig betont, sowohl in der Verheissung z. B. Joh. 14, 16. 26. (*ὁ πατὴρ δώσει, πέμψει*). 16, 7 (*ἐγὼ πέμψω, ὁ παράκλητος ἐλεύσεται*) und AG. 1, 4. 8., als auch in der Erfüllung Joh. 20, 22. AG. 2, 17. 33. 4, 31. 10, 44. 11, 17. und so auch fortwährend 1 Cor. 12, 6. 11. Dies zu bedenken ist wichtig, damit wir nicht einseitig in katholisirender Weise vom Geistesschatz in der Kirche reden, wie wenn der Herr im Himmel sich seines Besitz- und Verwaltungsrechtes darüber begeben hätte; vielmehr ist festzuhalten: noch immer kommt die Geistesgabe aus Gottes Hand und steht in Gottes des Vaters, Sohnes und Geistes Direktion und Energie 1 Cor. 12, 6. 11: „es ist der Eine Gott, der da wirket alles in allen; ein und derselbe Geist theilet einem jeglichen Seines zu, nachdem er will.“ Diese Unmittelbarkeit oder Originalität der göttlichen Mittheilung des Geistes hat also statt auch da, wo schon eine geistbegabte Gemeinde besteht, und wird nicht aufgehoben durch mancherlei Mittel und Personen, die Gott

erwählt für die thatsächliche Ausführung der Mittheilung, so paradox auch die Wahl unsrer unvollkommenen Worte klingt: „die Unmittelbarkeit bestehe trotz der Mittel.“ Gott bleibt der Wirkende in den Mitteln (ἐνεργεῖ); die Gabe kommt von Gott (ἐκ θεοῦ) durch Mittel und in Mitteln, durch Wasserbad (Taufe) und Wort (τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι Eph. 5,26., λόγῳ ἀληθείας Jak. 1,18., διὰ ῥήματος θεοῦ Röm. 10,17., διὰ λόγου 1 Petr. 1,23 vgl. διὰ λόγον Joh. 15,3.), und durch Menschen (Röm. 15,18. Χριστὸς δι᾽ ἐμοῦ 2 Cor. 5,20.), weswegen eben das Mittel selbst lebendig ist (1 Petr. 1,23. διὰ λόγου ζῶντος, Ebr. 4,12) und wir durch seinen Gebrauch mit Gott selbst in Berührung kommen (Matth. 28,19: βαπτίζοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός).

Gott hat aber — als Gott der Ordnung und eines geregelten Reichswesens — sowohl sich selbst an die eigenen Verwaltungsgesetze gebunden, als auch seine geistliche Einwirkung in die Menschen an Mittel geknüpft, deren Gebrauch er sogar einem gewissen freien Ermessen und Wollen der Menschen in die Hand gegeben hat (τοῦ διδόναι τῇ θεραπείᾳ τὴν τροφήν, τὸ σιτομέτριον Matth. 24,45. Luc. 12,42.), und so ergab sich allerdings auch ein vermitteltes, und zwar besonders durch Menschen vermitteltes Empfangen des Geistes als eine διακονία τοῦ πνεύματος 2 Cor. 3,8.

γ) Diese Diakonie nun, sagen wir, sei ein lebendiger Weg; die Uebermittler der Geistesgabe sind, wie die Gabe selbst, lebendig. Dies gilt in erster Linie von der Predigt des Worts. Das Wort selbst ist lebendig (vgl. oben); es ist Geistesträger, Geistessame, es hat durch seinen Inhalt eine an den Herzen sich beweisende Energie (zu strafen, zu scheiden, zu zeugen, zu befruchten, zu nähren, weise zu machen u.s.f.); da liegt also Kraft im Wort. Dieses Kraftwort wird aber auch dargereicht durch lebende Personen, durch die Prediger, die als persönliche Geistesträger durch ihr lebendes Wort (als Zeugniss aus eigener Ueberzeugung und mit ihrem persönlichen Leben und Wandel) an die Seelen herankommen, von deren Wirken oder Nichtwirken also der Glaube und somit der Empfang des Geistes abhängt Röm. 10, 14 ff. Gal. 3, 2. Sie sind insofern Inhaber, nemlich Verwalter — wiewohl nicht Eigenthümer und Herren — des göttlichen Gnadenschatzes, οἰκονόμοι, die πιστευθέντες sind, betraut mit dessen lebenzeugender und lebenerhaltender Lichtkraft und Segenskraft (vgl. 1 Cor. 4,1. 2 Cor. 4,6. Gal. 2,7. 1 Tim. 1,11), sie sind ἐργάται (vgl. 2 Cor. 11,13. Phil. 3,2), und der Herr ist insofern nicht blos ἐνεργῶν, sondern auch συνεργῶν Mc. 16, 20. AG. 11,21, (χεὶρ κυρίου μετ᾽ αὐτῶν), wiewohl der Haupt-

sache nach sie die συνεργοὶ τοῦ θεοῦ sind 1 Cor. 3, 9. und die ὑπηρέται Χριστοῦ 1 Cor. 4, 1. Diese lebenden Organe mit ihrer persönlich lebendigen Ueberzeugung und Bezeugung wirken nun auch fort in dem Bibelwort als dem durch sie geschriebenen Wort. Dem Bibelwort liegt, wie die innere göttliche Lebenskraft, so die lebendige menschliche Ueberzeugung zu Grund: darin ruht der Geist im Wort.

Neben der Wortpredigt sind es die Sakramente, an welche sich der Empfang des Geistes knüpft, Taufe und Abendmahl (die zwei, vgl. 1 Cor. 10, 2 ff.), die gleichfalls als lebendige Wege oder Mittel zu bezeichnen sind, sofern mit der Taufe als einem lebendigen Wasser (1 Joh. 5, 8. Ev. Joh. 3, 5. 4, 10.) nicht blos Einpflanzung in den dreieinigen Gott (und in die Gemeinde) geschieht Matth. 28, 19., sondern auch die Gabe des Geistes zur Wiedergeburt daran sich knüpft AG. 2, 38. Joh. 3, 5 (wenn es die vollständige Taufe ist vgl. AG. 8, 16); und sofern im h. Abendmahl der Herr selbst es ist, der als im Geist lebendig seinen Leib und Blut gibt in den Geniessenden hinein 1 Cor. 10, 16. Joh. 6, 56.

In diesen drei, speciell so genannten „Gnadenmitteln" (Wort und Sakramenten) erscheint die Unmittelbarkeit der Wirksamkeit und Mittheilung Gottes neben der menschlichen Diakonie immerhin noch so deutlich für unsere Augen, dass wenigstens wir Evangelische nicht leicht in Versuchung kommen, die Wirksamkeit dieser Gnadenmittel katholischerweise allein oder doch vorzugsweise der Energie und Intention des Darreichers zuzuschreiben und somit ihre Kraft kurzweg in das Inventar der in der Kirche vorhandenen, ihr nicht blos nutzniesslich sondern eigenthümlich zugehörigen Geistesschätze einzuregistriren, wie das der römische Katholik thut (sofern die Sakramente wirksam sind nur durch die Intention des Priesters, der beim Abendmahl sogar geradezu Leib und Blut des Herrn „macht"). Denn beim Taufakt tritt die vollziehende Person vor der Sache sehr zurück vgl. 1 Cor. 1, 14; noch mehr beim Abendmahl, wo (vgl. 1 Cor. 11, 21.) die Diakonie eines Darreichers fast ganz verschwindet, dessen Intention die Kraft des Mahles könnte zugeschrieben werden. Mehr an die Person gebunden erscheint der Geist, wie schon gesagt, bei der Predigt, sofern im Wort das Herz sich ausspricht und der Geist sich an das Personzeugniss anlehnt 2 Cor. 4, 6. 13. Doch ist der Eigenthümlichkeit und Willkür des Redenden nur scheinbar ein so freier Spielraum gelassen, dass er willkürlich schalten und walten und dass er, falls er ein falscher Prophet und trüglicher Arbeiter ist, den heiligen Geist verderben und einen falschen Geist

verbreiten kann. Das ist nur scheinbar, denn solches geschieht dann nicht im Dienst des heiligen Geistes, sondern des Satans (man beachte den Unterschied zwischen Phil. 1, 15 und 2 Cor. 11, 15); der redliche, berufene Diener Christi weiss, dass er Christum predigen muss (1 Cor. 9, 16 f.) und dass er nichts Anderes denn Christum predigen darf. Zugleich bleibt es dem redlichen Arbeiter, zumal wenn er ἐξ ἀγάπης Jesum verkündigt (Phil. 1, 17), wohl bewusst, dass, wo in der Wahrheit Leben gezeugt wird, nur der Geist Gottes direkt es ist, der sein Wort lebendig und dem gläubigen Hörer zu geistlichem Samen und Nahrung macht, die Herzensthür öffnet u. s. w. Joh. 16, 13. AG. 10, 44. Gal. 3, 2. AG. 16, 14. Joh. 6, 44., indem ja er, der Prediger, selbst auch nur gesandt ist Röm. 10, 14., so dass es heisst: „Gott vermahnet durch uns" 2 Cor. 5, 20.

Ausser dem Predigtwort, in welchem der Geistesbesitz wenigstens eine innere Verarbeitung verlangt, erscheint nun aber der Geistesschatz als ganz zu freier Verfügung des Menschen gestellt im Handauflegen als dem — scheinbar äusserlichsten Mittel zur Geistesmittheilung, wie solches sich dem Taufakt insbesondere anzuschliessen pflegte vgl. AG. 8, 17. 9, 17. 19, 6. und zu besonderen Amtsübertragungen gebraucht wurde AG. 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. 5, 22 ff., wozu auch noch das Salben der Kranken mit Oel im Namen des Herrn unter Gebet gezählt werden kann mit der Wirkung einer Stärkung an Leib und Gewissen Jak. 5, 14 f. Aber auch da bleibt der Mittheilungsweg immer noch ein lebendiger Weg; denn das äussere, mechanische Handauflegen oder Salben allein wirkt so wenig Leben und Geistesbesitz als das zufällige Berühren des Kleides Jesu (Mc. 5, 31); und wir werden mit Bezug auf solche Handlungen nicht verkennen, dass (wovon später noch mehr wird die Rede seyn müssen) nie und nirgends in der Schrift erzählt und in den Reichsgesetzen Gottes erlaubt ist, dass Geistesmittheilung und Kraftwirkung nur *ex opere operato* geschehen sei oder geschehen könne, sondern:

δ) immer sind es Gläubige, welche diesen Gnadenschatz verwalten; die Ungläubigen können nur verfälschen und werden mit ihrem Sich-Einmischen und Eindrängen bestimmt abgewiesen. Das Leben soll ausgehen von Lebendigen, nicht von den Todten, was zwar ganz naturgemäss und selbstverständlich, aber doch besonderer Beachtung werth ist. So sehen wir denn, dass nur Christen Andere taufen, so wenig auch die specielle Begabung der taufenden Person dabei in Betracht kommt. (AG. 10, 48 tauft zwar nicht Petrus, aber die mitgekommenen sechs Brüder von Joppe 11, 12.

Ebenso dienten dem Paulus als Taufgehilfen seine gläubigen Begleiter, vgl. AG. 13,5. 13. 15,40. mit 1 Cor. 1,14.) Ebenso legen nur Gläubige die Hände auf, und zwar vorzugsweise die am reichsten Begabten und Obersten, wie die Apostel AG. 8, 17. oder das Presbyterium, die Aeltesten 1 Tim. 4,14. Jak. 5, 14., wie auch das Lehren der geistlichen Dinge nur den „Geistlichen" im wahren Sinne des Worts zukommt 1 Cor. 2, 13 ff., wogegen der Schalk Simon scharf abgewiesen AG. 8 und die unredlichen Eindringlinge wenigstens principiell ausgeschieden werden, obgleich dies faktisch nicht immer durchführbar ist 1 Joh. 2,19. 2 Petr. 2, 1 ff. 2 Cor. 11, 13.

Dass hiebei die Herablassung und Langmuth Gottes gross ist, sofern Jesus in der Pflanzungszeit seiner Gemeinde seinen Namen und seine Kraft auch noch solchen Leuten zur Benutzung überlassen kann, welche später zur Ernte- und Sichtungszeit als Uebelthäter, die wider ihn sind, erfunden werden und die nicht aus dem noch mangelhaften (äusserlichen) Glauben an seines Namens Kraft und Wahrheit zum vollen Glauben des Herzens sich entwickelt haben, wie z. B. Matth. 7, 22. Mc. 9, 38. — dies ändert an der Gültigkeit des Reichsgesetzes nichts, dass die Verwaltung und die Weitergabe des h. Geistes nur den Gläubigen zugehört. Die Wirksamkeit und Mittheilung der Geisteskraft, wie der Besitz derselben stützt sich vielmehr gemäss der Schriftlehre und ganzen Gnadenökonomie auf Charaktere d. h. auf persönliches Leben, das in Folge des aufgenommenen Geistes zu einer selbständigen Lebensquelle geworden ist und darum auch Andern kann Geistesleben zuströmen. Joh. 7,38. u. 4,4. 2 Cor. 4, 6. Charakterbildung durch Lebenseinigung von Subjekt und Objekt, von Empfänger und Gabe fordert das Christenthum nicht blos zum Besitz der Geistesgabe (s. oben), sondern auch zur Verwaltung und Uebermittlung, zur Weitergabe derselben an andere Glieder, so dass z. B. nach Joh. 15, 27. AG. 5, 32 u. 3. beide, heiliger Geist und Person des Menschen mit- und ineinauder Zeugniss ablegen. Nur Charaktere können Charaktere zeugen. Daher individualisirt und personifizirt sich die Himmelsgabe des geistlichen Schatzes; sie inkarnirt sich in Personen nicht blos zum Zweck der Umbildung und Neuschöpfung der einzelnen Personen, sondern auch zur Weiterpflanzung (analog mit dem natürlichen Leben 1 Mos. 1, 28). Wie dies principiell geschah in Jesu, so hernach in den Aposteln (vergl. 1 Cor. 4, 15), und so geschiehts ihnen nach in den weiteren Gliedern des Leibes Christi als Heiligen, die alle in ihrem Theil gesetzt sind zu einem ἔργον διακονίας zur Erbauung des Leibes Christi Eph. 4, 12.

Kurz: auf lebendigem Weg, insbesondere durch die Diakonie der schon bestehenden lebendigen Glieder des Leibes Christi wird die Gabe des Geistes mitgetheilt und baut sich der Leib weiter. Dem entspricht das Andere, dass

b) auch zum Empfang der Geistesgabe bestimmte subjektive Bedingungen müssen erfüllt seyn; also: die Geistesgabe stellt für ihre Mittheilung auch Anforderungen an die Subjektivität der Empfänger. Sie ist zwar ein objektiver Schatz, eine reale Gabe; aber da sie abzielt auf Vereinigung ihrer objektiven Substanz mit dem Lebensmittelpunkt (Herzen) des empfangenden Subjekts, so liegt es in ihrer Natur, dass sie nur da sich einsenkt, wo sie die ihren eigenen Naturgesetzen entsprechende Situation der Seele vorfindet. Die Bedeutung dieser These ist alsbald klar, sobald wir uns z. B. nur wieder an die katholische Lehre von einem Geistesschatz der Kirche erinnern, der unabhängig sei von den Gefässen sowohl der vermittelnden Darreicher (daher *sacerdotum character indelebilis*), wornach das Amt schon durch die äusserliche Verwaltung, durch das *opus operatum* der Diakonie den Geist mittheilt, als auch der bedienten Empfänger, indem diese in ganz richtiger Konsequenz der Lehre den Ablass schon gegen ein Geldstück erhalten oder auch unbewusst durch irgend eine weihende Handlung aus Heiden und Götzendienern können zu Gliedern der katholischen Kirche gemacht werden; — einem Geistesschatz, der wie todtes Metall kann durch die *opera sanctorum supererogativa* vermehrt und zu anderweitiger Verwendung aufgestapelt, nöthigenfalls auch im Felleisen verschickt werden. Von dieser todten Objektivität des Geistes weiss die Schrift nichts.

Wir haben es oben bei der Geschichte der Geistesmittheilung gefunden, dass als Bedingung des Empfangs das bussfertig-gläubige Heraustreten aus der Sündengemeinschaft mit dem verkehrten Geschlecht und Hinübertreten in die heilige Leibes- und Lebensgemeinschaft mit Jesu und seinen Gliedern gefordert wurde AG. 2, 38. 40. Erst damit ist ein Gefäss für die Geistesgabe gebildet und ist der Besitz möglich gemacht. (Die *πᾶσα σάρξ*, auf die der Geist soll ausgegossen werden AG. 2, 17., selbst wenn *πᾶσαν σάρκα* die Bedeutung hat von *πᾶσαν τὴν σάρκα*, bleibt limitirt durch die Zeitentwicklung „*πρὶν ἢ ἐλθεῖν κ.τ.λ.*“ und durch die gestellte Bedingung des Anrufens V. 20 f.: *πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται*). Dies wird durchgängig festgehalten: Busse und Glaube wird gefordert. Ein unredliches arges Herz hat keinen Antheil an diesem Segen AG. 8, 21. Zwar

heisst schon die Busse selbst eine Gabe Gottes, gegeben als ein Schlüssel zum Leben AG. 11, 18., (ἔδωκε μετάνοιαν εἰς ζωήν), 5,31. und zur Lebenserkenntniss 2 Tim. 2, 25. (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας), was vom Glauben ebenfalls gilt AG. 11, 23 (χάριν θεοῦ). 16, 14. vgl. Matth. 16, 17.; aber die selbstthätige Entscheidung des Herzens ist dabei unentbehrlich und daher eine überall vorschlagende Forderung an den Menschen (μετανοεῖτε, πιστεύετε!). Dies ist begründet durch das Wesen des Geistes und der ganzen Gnadenökonomie. Denn er ist nicht ein Knechtsschaftsgeist in Zucht und Zwang des Gesetzes oder gar der Naturnothwendigkeit, sondern ein Kindschaftsgeist in der Freiheit des freudig zustimmenden Willens Röm. 8, 15. Gal. 4, 7., entsprechend dem Liebeswillen Gottes, der von Anfang an Geschöpfe an uns haben wollte, die in freier Kindesliebe nach dem Ebenbilde seines Sohnes vor ihm selbständig als heilig leben und herrschen (und die anfängliche Erstlingsgabe durch nachfolgende selbstthätige Treue erweitern zum Eigenthum und zur Erbschaft des noch Vollkommneren Luc. 16, 10—12) Ephes. 1, 4. Röm. 8, 29. 1 Mos. 1, 26., im Unterschied von der in die Abhängigkeit gewiesenen niederen Kreatur (Röm. 8, 20. οὐχ᾽ ἑκοῦσα), die ihre Gabe erhält nicht nach dem Maass ihres eigenen Verhaltens; wie denn auch künftig zur Rechtfertigung des rettenden Gottes und der geretteten Menschen beim Gericht vor aller Welt das subjektive Verhalten der Menschen in Betracht kommt auch bei den Begnadigten.

5) Von hier aus beantwortet sich nun leicht die Frage: ist denn dieser Schatz der christlichen Kirche als bleibendes Gut gegeben? Die Antwort hängt gemäss dem Obigen an der Beantwortung der zwei anderen Fragen, nemlich erstens ob von der objektiven Seite des Gebers und der Gabe die Treue und Unveränderlichkeit stattfindet, also ob Gott bleibend will die Gabe geben und zugleich ob die Gabe derart ist dass sie bleiben kann; und zweitens ob von der subjektiven Seite des Empfängers die Bedingungen zum Empfang und Besitz bleibend vorhanden seyn können und vorhanden sind.

Wenn wir nur einmal die Verheissung Jesu Matth. 16, 18. ansehen, so ist das Ja auf beide Seiten der obigen Frage im Allgemeinen gegeben. Denn hier redet Jesus von dem zukünftigen Aufbau seiner Gemeinde als eines Baues, der bleibt (in Uebereinstimmung mit Eph. 2, 20. Offb. 21, 14. Ebr. 12, 27 ff.), wobei also sowohl er selbst bereit ist sich in einen Gemeindeleib fortwährend mitzutheilen, als auch immer eine Gemeinde seyn wird, die ihn aufgenommen und demnach die Bedingungen des Glaubens erfüllt hat.

Sehen wir jedoch auch im Einzelnen die Antworten der Schrift an auf obige Fragen, so fehlt es weder an dem Wollen Gottes noch an der Möglichkeit eines dauernden Besitzes der Geistesgabe. Letztere wie Ersteres ist offen ausgesprochen in der Bestimmung, die dem Geist bei seiner Sendung mitgegeben wird, nemlich Joh. 14,16: „dass er bei euch bleibe ewiglich"; womit auch die Aussprüche über den — ohnehin mit dem Geiste willenseinen Vater und Sohn zusammenstimmen, eben dass „der Vater wird ihn euch gerade in der Absicht geben, dass er bei euch bleibe ewiglich", und „ich werde gerade um das den Vater angehen." Und in dieser zur Selbstmittheilung bereitwilligen Liebesgesinnung ist Gott treu, dass ihn seine Gaben und Berufung nicht gereuen Röm. 11,29. 1 Cor. 1,4—9, wie denn auch Jesus Christus derselbe ist in Ewigkeit Ebr. 13,8. und das aufgerichtete Testament ist ein ewiges Testament Ebr. 13,20., der Ruf geht in die ewige Herrlichkeit 1 Petr. 5, 10. Auch die Gabe selbst, der Geist, ist etwas Unvergängliches, nicht den Motten und dem Rost unterworfen, vielmehr so lebenskräftig, dass er eigentlich Motten und Rost frisst, das Sterbliche verschlingt durch sein Leben, das Vergängliche und Verwesliche umsetzt in Unvergängliches und Unverwesliches und darum eine Freude schafft, die Niemand wegnehmen kann Joh. 14, 16. Röm. 8, 11. 10. 38 f. 1 Cor. 15, 22, 51. Joh. 16, 22. Er ist aber als der Bleibende eine Gabe, die auf Erden nur Erstling ist Röm. 8,23., die aber ausläuft und sich vollendet in der bleibenden Gabe im Himmel Ebr. 10,34. als unvergängliches und unbeflektes und unverwelkliches Erbe 1 Petr. 1,4. Und hiebei ist die Möglichkeit eines dauernden Besitzes nicht beschränkt blos auf die einzelnen glücklichen Personen, die nun einmal in den Besitz gerathen sind, so dass er von ihnen nicht mehr soll genommen werden, sondern die Gabe kann und soll ein bleibendes Gut unter den Menschen seyn innerhalb der Kirche als der Gesammtheit der Gläubigen, nemlich so dass diejenigen, welche später zum Glauben kommen, in welchen also die Kirche sich fortsetzt, erhält und baut, auch sollen derselben Gabe theilhaftig werden, wie die welche früher glaubten, was deutlinh ausgesprochen ist z. B. Joh. 17, 20: „ich bitte nicht allein für sie, sondern auch für die so durch ihr Wort an mich glauben", und AG. 2, 39: *ὑμῖν ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προςκαλέσηται κύριος*, vgl. V. 17: *ἐπὶ πᾶσαν σάρκα.* Und wirklich ruht die Gabe so haftend in der Gemeinde, dass durch die gläubigen Eltern auch die vom Fleisch gebornen Kinder geheiligt sind, wie der ungläubige Gatte durch den

b) die Gesetzmässigkeit seiner Entfaltung:

Zunächst seine Weiterverbreitung geschieht samenartig. Samenmässig kommt er in die Herzen, nicht sozusagen haufenweise, schock- und schuckweise; vgl. z. B. 1 Petr. 1, 23 mit 2, 2. Mr. 4, 26 ff.; seine Ausbreitung geschieht zeugungs- und geburtsmässig von bereits lebendigen Gemeindegliedern aus (s. oben), so dass in die neugewonnenen Glieder zunächst nur Keime des neuen Lebens gebracht werden Gal. 4, 19. 1 Cor. 4, 15.

Damit hängt zusammen für das Wachsthum, dass der Geist nur allmählig wächst und dass, wo er zunehmen und sich entfalten soll, ein stetiges Achthaben auf die geheimen kleinen Bedürfnisse, Züge und Triebe, also dass Treue im Kleinen nöthig ist Matth. 13, 12. Luc. 16, 10. Der Geist kann zunehmen nur unter Uebung (z. B. 1 Tim. 4, 15.), muss erweckt und gestärkt werden unter Nüchternheit und Fleiss (2 Tim. 1, 6. Offbg. 3, 2.), auf dass der Keim nicht erstickt werde, die Kraft und Gabe nicht verloren gehe. Denn die Gabe kann, wie zunehmen, so auch wieder abnehmen, verloren gehen, das Lebendige kann ersterben (Ebr. 5, 11. 6, 6. Offb. 3, 2.), wiewohl etwa äusserlich noch die Form und der Schein des Geisteslebens sich erhält (Offb. 3, 1. 2 Tim. 3, 5. Matth. 7, 15. 22).

Diesem Entwicklungscharakter des Geistesschatzes muss dann auch die Pflege entsprechen, die ihm zu Theil wird von der damit beauftragten Diakonie. Die Entfaltung und Verwaltung des Geistesschatzes muss geschehen unter steter Beobachtung dieser organischen Gesetze der samenartigen Zeugung und des von innen und vom Kleinen ausgehenden allmähligen Wachsthums nach aussen und ins Grosse. Darin liegt der Kern der Pastorallehre, auf den wir uns etwas näher einlassen wollen (anschliessend an das bereits oben über das Glaubensleben der Diakonen mit Bezug auf das Ineinander von Subjekt und Objekt Gesagte).

In der Erkenntniss des Entwicklungscharakters liegt also z. B. die Forderung, dass nur von innen nach aussen gebaut werde, dass also zu allem Geistesleben das Herz in Anspruch genommen werde bei dem Hörer und Pflegling ebenso wie bei dem Verwalter selbst, vergl. 2 Cor. 4, 2., damit doch organisch, von der Wurzel aus gebauet werde. Es liegt darin die Forderung für das Beurtheilen, dass über dem noch anklebenden Fleischesleben nicht alsbald alles Geistesleben abgesprochen, sondern etwa verborgenes Geistesleben anerkannt, überhaupt im Auge behalten werde, dass die Geistesentwicklung innerhalb der Fleischeswelt sich vollzieht und zwar nur allmählig durchgeführt wird (man be-

denke die Art Pauli in seinem Urtheil 1 Cor. 1, 4—7 neben 3, 1—3); wie ja auch bei den Pflegern selbst der Geist in irdenen Gefässen liegt, d. h. die Diener und Träger des Schatzes Menschen sind, die im Leibe leben und Schwachheiten an sich haben, Schwachheiten, welche möglicherweise bis in die Art und den Grad der Verwaltungsarbeit sich hereinziehen 2 Cor. 4, 7. 1 Cor. 15, 10. Gal. 2, 9 u. 12. Phil. 1, 15 (*οὐχ᾽ ἁγνῶς*), wesswegen zur richtigen Verwaltung des Geistesschatzes und Pflege des Geisteslebens gehört, dass die Diener selber sich in Zucht halten und zunehmen (1 Cor. 9, 27. 1 Tim. 4, 15. Offb. 2 u. 3.). Ueber dieser Rücksicht des Urtheils auf das anhaftende Fleisch darf aber — und das bleibt die oberste Forderung — niemals der Geistesforderung etwas vergeben werden, sondern es muss das eigenthümliche Geisteswesen gewahrt bleiben mit seiner Bestimmung und seiner Kraft, das Fleischesleben umzubilden in das Leben Christi; also keine Nachgiebigkeit gegen das Weltwesen, sondern bei aller Berührung mit der Welt, um sie geistlich zu durchsäuern und umzubilden, doch strenge Wachsamkeit, dass das Geistliche nicht fleischlich und seelisch behandelt, sondern als Salz und Licht mit seiner Wahrheitskraft und Zuchtkraft der Fäulniss entgegengestellt und mit seiner eigenthümlichen selbständigen Lebenskraft, Zeugungs- und Nährkraft dargestellt und angeboten werde. Sonst geht die Entwicklung rückwärts, der Geist entflieht, das Salz wird dumm, die Kirche wird zur Hure.

Dass diese Forderung einer geistgemässen Pflege für die sogenannte Pastoraltheologie und Praxis von grösster Bedeutung ist und in das Leben der Kirche tief eingreift, liegt auf der Hand. Hiedurch wird z. B. über eine blos gesetzliche oder nur maschinenmässig, wenn auch noch so klug geordnete Verwaltung des Kirchenschatzes und Kirchenamtes von vornherein der Stab gebrochen als über etwas Widergeistliches, das den Geist nicht halten und verwerthen kann, sondern ihn vielmehr vertreibt und aus den Händen verliert. Die *προφητεία* ist zu üben *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* Röm. 12, 7 und nicht blos in psychischer Weise 1 Cor. 2, 14., und obgleich die Realität, Existenz und Wirksamkeit der Geisteskräfte nicht abhängt nur von der Intention des Predigers und Darreichers (wornach die *Conf. Aug. VIII.* Recht hat, wenn sie sagt: *Sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur*), — denn der Geistesschatz ist etwas Objektives —, so sträubt sich doch die Schrift und der Geist entschieden gegen die Meinung, als ob für die Verwaltung geistlicher Gaben die

Herzensstellung des damit betrauten Haushalters gleichgültig sei (wornach auch das Wörtlein *recte* in *Conf. Aug. VII.* zu verstehen ist), als bedürfe es nur des theoretisch richtigen Lehrvortrags und der äusserlich richtigen Verwaltung der Sakramente, um die Kirche zu bauen. Solche Meinung fällt unter das Verdammungsurtheil Petri wider den Zauberer Simon, der ohne rechtschaffenes Herz an der Geistesökonomie wollte thätigen Antheil haben z.B. Hand auflegen, aber der mit solcher *κακία* und *ἐπίνοια τῆς καρδίας* in die *ἀπώλεια* verwiesen wird. Der lebendigmachende Geist, der Schatz der Kirche und die einzige Quelle kirchlichen Lebens, bleibt nur flüssig in dem *νόμος πίστεως* (Gal. 3, 5.); aus blossem *opus operatum* der Diakonie entwickelt sich vielmehr der Tod sowohl des *διάκονος* selbst Offb. 3, 2., als auch der von ihm bedienten Gemeinde 2 Cor. 3, 6. 7. Zwar weiss die Schrift allerdings, dass solch ein Unwesen im Lauf der Zeit in die Gemeinde auf Erden sich einnistet, so dass das Weib Christi, die Kirche, zur Hure wird, indem sie mit ihren vom Herrn empfangenen Schätzen hantirt nach der Weltart, um von der Weltmacht Lust, Ehre und Lohn zu haben, Offb. 17, 1 ff. vgl. Hesek. 16, 15 ff., und sie weiss von Haushaltern, die in der Abwesenheit ihres Herrn in Jesu Namen amtiren und sind doch böse Knechte, trügliche Arbeiter; aber ebenso entschieden straft und verdammt sie diese Afterentwicklung. Und wenn sie auch es tragen kann, dass z.B. nach Phil. 1, 15—18 es Leute gibt, welche aus Zank und nicht aus Liebe, nur nebenher, zu andern Zwecken (*προφάσει*), nicht in keuschem Wahrheitssinn Christum verkündigen, oder wenn auch immer noch die Kirche besteht und die Gaben des h. Geistes in einzelnen Seelen des Hörerkreises erhalten und sogar noch gepflanzt werden, obgleich der Gemeindevorsteher schlaff geworden ist, wie in Sardes Offb. 3, 1. und sonst Offb. 18, 4., so ist das doch nicht ein Beweis dafür, dass der h. Geist keinen Unterschied mache zwischen reinen und unreinen Gefässen, zwischen Geistesart und Fleischesart in seiner Behandlung; sondern der auch bei fehlerhafter Diakonie noch sich offenbarende Segen kommt theils auf Rechnung der herablassenden Güte Gottes, welche Geduld hat und nicht alsbald nach den Sünden straft, sondern den Geist noch eine Zeitlang fortwirken lässt mit seiner eigenthümlichen Kraft, auch wo die Bedingungen seiner Wirksamkeit sich zu verlieren angefangen haben (Leben neben Tod Offb. 3, 1. 2), theils auf Rechnung anderer Kanäle des Geistes, die noch nicht verstopft sind um einzelne Glieder erreichen und beleben zu können, obgleich die Hauptader unterbunden oder verstopft

ist (indem also z. B. nach Phil. 1, 18 doch immer noch Christus, und zwar der wahre und nicht ein anderer Christus gepredigt wird, wenn auch nur nebenher als zu Nebenzwecken; oder indem der Lehrer selbst zwar nicht durch einen evangelisch durchklärten Charakter lebenzeugend wirkt, sondern nur *δικαιοσύνην ἐκ νόμου* „gute Zucht und Sitte“ predigt, aber doch hiedurch, so er nur wahr und Charakter ist, mittelbar dem belebenden Geiste dient als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, und er zugleich auf eine von seiner Person unabhängige Weise ergänzt wird durch das lesbare Gotteswort, also in Bibel, Predigtbüchern, Gebetbüchern, Spruchbüchern und Gesangbüchern, guten Liturgien u. dergl. und durch Handreichung ferner stehender Glieder des Leibes Christi).

Doch, gehen wir weiter!

Ists eine Entwicklung, Entfaltung, als in welcher begriffen der Geistesschatz sich darstellt, so müssen

2) auch die ihr entsprechenden logischen Merkmale an ihm sich nachweisen und festhalten lassen, also

a) dass derselbe Eine Charakter sich behaupten muss durch alle die mannichfaltigen Entwicklungsstadien und Ausprägungen. So fordert und beschreibt es in der That auch die Schrift bei der Entwicklung des Geistesschatzes als bleibendes Gesetz: es soll immer nach Einer Regel gehen, es gilt *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν* (*κανόνι*), *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* Phil. 3, 16. Die *ἑνότης τοῦ πνεύματος* soll festgewahrt bleiben Eph. 4, 3—7, damit nicht ein *ἕτερον πνεῦμα* (2 Cor. 11, 4.) sich einschleiche. Was daher schon von „Perfektibilität des Christenthums“ behauptet wurde, ist zu verwerfen soweit es das Wesen, den Kern und Inhalt der geistlichen Gabe betrifft; das Christenthum oder der h. Geist ist nicht perfektibel; sonst würde schon die *ἑνότης τοῦ πνεύματος* nothleiden. Insbesondere bleibt Glaube, Liebe, Hoffnung als Geistesgabe und -Habe bis in *τὸ τέλειον* hinein 1 Cor. 13, 10. 13. Aber

b) wechselnde Gestalten in der Zeit, also auch das Aufhören einzelner Erscheinungsweisen in der Zeit (1 Cor. 13, 8) und mannichfaltige Ausprägung und Zertheilung in den vielen Gliedern des Gemeindeleibs (Ebr. 2, 4: *μερισμοὶ τοῦ πνεύματος*, Eph. 4, 7. 11 ff. 1 Cor. 12, 12 ff.) sind ebenso logisch nothwendig mit dem Charakter der Entwicklung gesetzt wie die Einheit in denselben. So finden wir es auch beschrieben in den genannten Schriftstellen, und so wird auch die Geschichte der Kirche es darstellen. Demgemäss muss aber auch der Geistesschatz, wenn nemlich die äusseren Bedingungen zur Entfaltung günstig sind (wozu genau genommen die Glaubenstreue sämmtlicher Glieder des Leibes Christi selbst unter dem Wechsel der Zeiten gehört),

c) als harmonisches Ganze sowohl auf jeder Entwicklungsstufe in der Gesammtheit der Glieder zur Erscheinung kommen, als auch am Ende vollständig entfaltet in der Gemeinde Christi vorliegen. So ist auch wirklich von Anfang an und für alle Zeiten die Kirche als Ein Ganzes beschrieben, als ἓν σῶμα (Eph. 4, 4), als ἡ ἐκκλησία (Matth. 16, 18), als ναὸς θεοῦ (1 Cor, 3, 16 f.) u. dgl. Ebenso ist als Ziel wirklich genannt Eph. 4, 13 ff: dass οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως — εἰς ἄνδρα τέλειον — αὐξήσομεν εἰς αὐτόν, vgl. 1, 23: ἥτις ἐκκλησία ἐστὶ τὸ πλήρωμα Χριστοῦ und 1 Cor. 15, 28: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι, so dass der lebendige Christus, der selbst sich als πλήρωμα in die Gemeinde legt, an dieser sein Abbild findet und in ihr zur Erscheinung kommt mit seiner inwendigen Fülle und Herrlichkeit bis in die geheimnissvolle Darstellung der Gemeinde hinaus, dass sie ihm das Weib sei, das sich bereitet hat zur Hochzeit. 2 Cor. 3, 18. 2 Thess. 1, 10. Eph. 5, 27—31. Offb. 19, 7.

Versuchen wir nun, um desto sicherer die Gegenwart beurtheilen zu können,

B. die geschichtlich herausgetretenen Erscheinungen des Geistesschatzes in der Kirche vor unserm Blicke zu fixiren, also den geschichtlichen Formenwechsel des in die Kirche niedergelegten Geistesschatzes zu erkennen und zu beleuchten, so muss ich sowohl um der Kürze willen als auch um der Sicherheit des Urtheils willen auf die ersten fundamentalen Zeiten der Kirchengeschichte mich beschränken, so weit sie aus der Bibel erkennbar sind.

Blicken wir zurück auf die Erscheinungen bei der grundlegenden Ausgiessung des Geistes AG. 2., so finden wir im Fortgang der Zeit

1) ein Zurücktreten der Geistesgabe oder des Geisteslebens aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit, aus der Aeusserlichkeit in die Innerlichkeit. Dies zunächst

a) in Bezug auf die Begabung der Einzelnen.

Das Brausen vom Himmel war nur momentan; etwas Aehnliches finden wir nur noch AG. 4, 31, wo erzählt ist, dass die Stätte sich bewegte, da die Jünger betend versammelt waren, und wurden Alle des heiligen Geistes voll. Im Uebrigen kam der Geist still und der Erscheinung nach immer weniger unmittelbar vom Himmel als vermittelt durch das Reden und Handauflegen der schon vom Geist Belebten. AG. 10, 44. 19, 6.

Von Feuerzungen, von Lichterscheinungen, wird ohnehin nichts weiter erzählt; nur noch bei Stephanus ist etwas Aehnliches, jedoch schon mehr der Innerlichkeit Angehöriges wahrzunehmen, da der Geist der Herrlichkeit auf ihm ruhte

und bis in die Sichtbarkeit hinaus ihm eine engelgleiche geistliche Haltung gab AG. 6, 15. Seitdem ruht zwar der Geist der Salbung und Herrlichkeit auf den Gläubigen, doch als unsichtbar, verborgen 1 Joh. 2, 27 f. 1 Petr. 4, 14. Erst in der Vollendung wieder wird die innerliche Herrlichkeit als wie ein Sonnenglanz auch äusserlich hervortreten Matth. 13, 43.

Das Reden in fremden Sprachen, das anfangs sich zeigte und die vollständigste Ausprägung der neugewonnenen Herzenssprache war, zog sich auch mehr in die Innerlichkeit zurück, sich mehr auf den Kern dieser Geistesäusserung beschränkend, nemlich auf das Preisen Gottes AG. 10, 46. 19, 6., was bei den Korinthern, die auf diese Ausbildung der Geistesgabe einen besonderen Werth legten (1 Cor. 14, 9.), zwar noch in ungewöhnlicher Redeform geschah, aber, gemäss der Mahnung des Paulus, hinter das mehr anzustrebende einfache und fruchtbarere *προφητεύειν* in gewöhnlicher Redeform zurückzustellen war und daher auch immer mehr diese aussergewöhnliche Form verlieren musste (vgl. 1 Cor. 13, 8: *αἱ γλῶσσαι παύσονται*).

Die *προφητεία* selbst, das (er-)bauende Reden aus der Tiefe und Erkenntniss des neugeschenkten geistlichen Lebens, das an Petrus als dem Wortführer der Apostel AG. 2 besonders deutlich heraustrat, das aber auch allen, die mit dem h. Geist getauft waren, zu eigen wurde AG. 2, 4. 11., blieb zwar, weil es nemlich noch zu bauen gab und immer noch gibt; doch hörte die Allgemeinheit der Gabe und der Drang nach Oeffentlichkeit der Darlegung dieser Gabe, der Drang vor allen zusammenströmenden Leuten zu reden, mehr auf. Das *προφητεύειν* beschränkte sich, zumal nach seiner die Zukunft voraussagenden Seite (vgl. AG. 11, 27 f. 21, 9. 10 f.), theils mehr auf besondere dazu ausgerüstete Organe, theils mehr auf die Privatversammlungen der Gläubigen unter einander zur Erbauung der Gemeinde; und auch ihm ist das Prognostikon gestellt, dass es einst ganz aufhören werde, nemlich weil nichts mehr zu erbauen seyn wird, sondern alle werden in Gott gelehret seyn (Ebr. 8, 11., wesswegen auch die *γνῶσις* aufhören wird 1 Cor. 13, 8. und ersetzt ist durch das *εἰδέναι* Ebr. 8, 11 und *βλέπειν πρόςωπον πρὸς πρόςωπον* 1 Cor. 13, 12. und *διὰ εἴδους* 2 Cor. 5, 7. 1 Joh. 3, 2.

Dieser Formenwechsel des Geistes zeigt sich auch

b) in Bezug auf das Zusammenleben in der Kirchengemeinschaft.

Die Einheit und Zusammengehörigkeit der Glieder Christi trat anfänglich in äusserer Sichtbarkeit so deutlich heraus, dass, schon als es fünftausend Männer waren, noch Orts- und

Gütergemeinschaft bestand, *ἦσαν ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτὸ, τῶν πιστευσάντων ἦν ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία καὶ — ἦν αὐτοῖς ἅπαντα κοινά* AG. 4,4. 32., so dass man sagen kann, sichtbare und unsichtbare Kirche sei damals noch eins gewesen. Dieses äusserliche Zusammenhalten aber, das schon in der einigen Stadt Jerusalem schwer war, je mehr die Menge der Gläubigen anschwoll, hörte naturgemäss auf, sobald nicht blos in Jerusalem selbst Verfolgungen ausbrachen, sondern auch das Evangelium über viele Städte und Länder hin seinen siegreichen Lauf nahm mit Bildung einer Mehrheit von Gemeinden AG. 11,26. 14,23. 15,41 u.s.w. Jedoch auch da verinnerlichte sich nur diese Gemeinschaftskraft, zog sich mehr auf den Kern zurück von der Aussenseite der Gemeinde. Nicht wie wenn das Gemeinschaftsband und Gemeinschaftsbewusstseyn aufgehört hätte mit dem Aufhören der äusseren Verbindung: die vielen *ἐκκλησίαι* blieben doch Eine Kirche, wovon nicht blos die Lehre fortwährend zeugt z. B. Eph. 4, 4: *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα*, sondern auch die Geschichte; man denke z. B. an AG. 15 in dem Zusammengehen Antiochiens mit Jerusalem oder an die verbindenden Reisen und Berichte der missionirenden Glieder. Bei der physischen Unmöglichkeit äusserlich zusammenzuhalten, galt es nun zu halten die innerliche Einheit, nemlich die *ἑνότης τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* Eph. 4,3., was jetzt auch schon mehr ein *σπουδάζειν τηρεῖν* erforderte *ibid.* und ein bewusstes und vorsätzliches Streben nach dem Bleiben in der Einigkeit werden musste anstatt des anfänglichen unmittelbar gegebenen, unwillkürlich vorhandenen Seyns in derselben (AG. 2,44. 47: *ἦσαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ — ἐν ἀφελότητι καρδίας*), zumal da innerhalb der Gemeinde selbst, weil sie noch im Fleisch lebte, trennende Elemente sich regten, welche die Einfalt der Unmittelbarkeit im Gemeinschaftsbewusstseyn zu stören drohten vgl. AG. 6, 1. 15, 2. 1 Cor. 1, 12., und welche nun durch bewusste Concentration auf das innere Gemeinschaftsband, also durch Aufsuchen und Festhalten des gemeinsamen Lebensprincips, Christi und seiner Lehr- und Lebensordnungen, und durch das Bewusstseyn der Bruderschaft untereinander überwunden werden mussten von innen heraus; vgl. noch 1 Cor. 1, 13. (*μεμέρισται ὁ Χριστός;*) 1 Petr. 5, 9. Röm. 11, 18. (*ἡ ῥίζα βαστάζει σέ*).

Dasselbe zeigt sich bei der damit zusammenhängenden Gütergemeinschaft. Diese war zwar von Anfang an nicht gemeint als zwingendes Gesetz der Gemeinde vgl. AG. 5, 4.; doch hatte es sich von selbst so gegeben, dass Alle es so hielten und Keiner von seinen Gütern sagte, dass sie sein

wären. Dies änderte sich natürlich auch; die äussere Ausprägung hörte auf, so dass z. B. in Macedonien und Achaja die Brüder von ihrem Eigenen eine Handreichung thaten Röm. 15,26., und in Korinth war fast das Gegentheil eingetreten, so dass die, die von Haus aus nichts hatten, fast beschämt wurden in der Versammlung, weil Jeder sein Eigenes vor sich hinnahm 1 Cor. 11,21., was abgestellt werden musste. Dagegen der Kern blieb auch hierin, nemlich die liebende Handreichung AG. 11,29. 12,25. 2 Cor. 8 ff., sowie die innere Freiheit von dem Weltgut 1 Cor. 7,30 f., und muss bleiben, sofern die Liebe nimmer aufhört 1 Cor. 13, 13., welche bei Gelegenheit auch im Mittheilen der irdischen Güter, ja sogar in Aufopferung des irdischen Lebens sich beweist. 1 Joh. 3, 17.

2) Etwas Zweites neben dieser Verinnerlichung bemerken wir in der geschichtlichen Entfaltung des Geistesschatzes, was wir bereits oben als wesentliches Merkmal derselben erkannt haben, nemlich dass die Gesammtgabe des Geistes sich immer mehr zertheilt in verschiedene, speciell ausgerüstete Organe des Leibes Christi, also die Ausbildung einer organischen Gliederung.

Zwar hiess es anfangs unterschiedslos „*ἅπαντες ἐπλήσθησαν πνεύματος ἁγίου*“, aber doch war schon von Anfang an eine organische Gliederung am Leibe Christi wahrzunehmen. Denn am Pfingstfest waren vorzugsweise die Zwölfe, und unter ihnen als Erster Petrus, zu Sprechern hingestellt und wurden von den Zuhörern als solche anerkannt AG. 2,37; und bei sämmtlichen Geistgetauften waren die Zungen zertheilt (*διαμεριζόμεναι*) und sie redeten nach Maassgabe dessen (*καθὼς*) wie der Geist ihnen gab auszusprechen, also in organischer Gliederung vgl. 1 Cor. 12, 11. (*διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται*). Diese organische Gliederung der Kräfte und Funktionen zeigte und entfaltete sich nun ununterbrochen an der wachsenden Gemeinde.

a) Vor allem traten die Apostel immer mehr hervor als die eigentlichen Träger des geistlichen Lichts und Lebens in der Gemeinde, welche für die sämmtlichen Glieder die Lehrer und Erkenntnissquellen blieben (AG. 2,42: *τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων*, 15,22: *ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ*. Eph. 2, 20. 3, 5.: *ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι*. 2 Cor. 4, 6: *ὁ θεὸς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.*) und welche die neue Lebenskraft in Christo am hellsten zur Erscheinung brachten sowohl durch die Wunderthaten, die vorzugsweise durch sie geschahen

z.B, AG.5,15., als auch durch die Leidenskraft, worin sie als die am meisten Angefeindeten doch auch am muthigsten Widerstand leisteten und sich ins Sterben gaben z.B. AG.8,1 *fin.* u. 2Cor.4,10f. Sie waren als Erste gesetzt zum Dienst in der Gemeinde 1Cor.12,28., und sie vereinigten eigentlich alles in sich, waren auch Propheten, Lehrer, Wunderthäter, mit Heilungskräften begabt, Helfer, Regierer, in mancherlei Zungen Redende, wozu die geschichtlichen Beispiele bekannt sind. Ich will nur für die Prophetenthätigkeit erinnern an sämmtliche apostolische Schriften von den Evangelien an bis zur Apokalypse oder mit Bezug auf die *δυνάμεις* (vgl. AG.6,8. 8,13. 10.) an die Gewalt über alle Feindesmacht AG.13,11. 2Cor.10,4. 13,4., in Bezug auf das Helfen und Regieren an die Almosenverwaltung AG,4,35., an das tägliche Angelaufenwerden Pauli und seine Sorge für alle Gemeinen 2Cor.11,28., an den Presbyterdienst eines Petrus und Johannes 1Petr.5,1. 2Joh.1., und für das Zungenreden an AG.2. und 1Cor.14,18.

Doch genügte die Zwölfzahl der Apostel trotz ihrer Gabenfülle nicht für die grosse Arbeit in der Ernte; wie dies schon in der Verwaltung des täglichen Brods zu Tage tritt AG.6. und wie dies in allen Zweigen des Dienstes fühlbar wurde, je mehr die Gemeinde sich ausdehnte. Daher bildeten sich von innen heraus im Sinn Christi und nach dem jeweiligen Bedürfniss der Gemeinde weitere Organe.

b) Die Apostelgeschichte berichtet in dieser Beziehung zuerst von den sieben Almosenpflegern, welche für die Tische, für die leiblichen Bedürfnisse in der Gemeinde zu sorgen hatten, so dass die Gesammtverwaltung der Gemeindeangelegenheiten jetzt vertheilt war zwischen den Zwölfen und Sieben nach der geistlichen und leiblichen Seite als Gebet und Amt des Worts und als tägliche Handreichung. Dabei wollen wir alsbald bemerken, wovon später noch mit Rücksicht auf die Einheit in der Gliederung wird etwas geredet werden müssen, dass es der Geist in der Gemeinde war, welcher solche weitere Gliederung bildete, veranlasst durch das äussere Gedränge, durch welches er in organisirendem Ordnen siegreich durchbrechen musste, so dass ein neues kräftiges Wachsthum daraus erfolgte AG.6,7. Dies ist deutlich nicht blos aus der Art der vorhergehenden Berathung, dem Zusammenrufen der Menge, dem Vorschlag der Apostel und Zustimmen des Volks, sondern auch aus der nachfolgenden Wahl und Einsetzung ins Amt unter Gebet und Handauflegen, — lauter Aeusserungen des geistlichen Lebens. Diese Almosenpfleger erscheinen jedoch auch nicht

als bleibend in ihrer Siebenzahl und in ihrem Sitz zu Jerusalem; wir finden sie später nicht mehr in dieser Form, sondern theils sind die Sieben zerstreut (AG. 7,58. 8,1.5. 21,8.), theils sind andere „Aelteste“ an ihre Stelle getreten AG. 11,30., denen zugleich beim weiteren Wachsthum der Gemeinde Barnabas und Saulus in die Hände arbeiteten durch Zutragen von Almosen, ebendas. und Gal. 2,20. Röm. 15,25 u. s. f. Jedoch dem Wesen nach blieb allerdings das Werk der leiblichen Diakonie und muss wohl immer bleiben, sofern immer leibliche Bedürfnisse in der Gemeinde zu verwalten sind so lange die Gemeinde auf der jetzigen Erde lebt (vgl. Matth. 6,11. 26,11.) und sie die Vermögensunterschiede auszugleichen sucht durch die ihr eigene Liebe (Tit. 3,14. 1 Tim. 5,16. 2 Cor. 8,8. Gal. 6,10. u. s. w.). Demgemäss werden auch seyn „ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις“ 1 Cor. 12,28., auch in leiblich-wirthschaftlicher Beziehung, so lange es etwas Leibliches in der Gemeinde zu bewirthschaften gibt.

c) Hieran können wir reihen die schon berührten „Aeltesten“, welche nach AG. 11,30. die leiblichen Bedürfnisse auch in der Hand hatten, jedoch auch die sonstige Leitung der Gemeindeangelegenheiten besorgten als ἐπίσκοποι Aufseher, und welche meistens zugleich ποιμένες καὶ διδάσκαλοι, Hirten und Lehrer waren (vgl. 1 Petr. 5,1—5. AG. 20,17. 28.) an denjenigen Gemeinden, die von den Aposteln nicht mehr persönlich ununterbrochen konnten geleitet, gelehrt und beaufsichtigt werden, — weswegen schon neben den Aposteln an einem und demselben Ort sich πρεσβύτεροι befanden, wie in Jerusalem AG. 15,3., unter denen Jakobus, der Bruder des Herrn, ein an das Apostelamt sich annäherndes Ansehen hatte. Dieses Aeltestenamt war hervorgerufen durch das Bedürfniss, damit die Herde nicht ohne Hirten sei; und bei Erweiterung und Vermehrung der Herden wurde auch dieses Aeltestenamt immermehr erweitert und vermehrt, so dass z. B. Titus beauftragt wurde, in Kreta die Städte hin und her mit Aeltesten zu besetzen. Und dieses Amt wird bleiben, wenn auch in wechselnden Formen, so lange eine Gemeinde zu leiten und zu lehren ist. Besetzt wurde auch dieses Amt, wie das Amt der Sieben, von der bereits organisirten bestehenden Gemeinde aus, indem sie selbst sich weiterbaute (vgl. 4,16), also wachsthümlich, und zwar vom heil. Geiste in der Gemeinde aus AG. 20,28. durch die bestehenden Organe als Stellvertreter und in Einstimmung mit der Gemeinde (unter Handauflegung durch die Apostel oder die Aeltesten oder Apostelgehilfen z. B. 2 Tim. 1,6. 1 Tim. 5,22. Tit. 1,5.).

d) Neben den als Grundlage dienenden und daher nicht

als fortdauerndes Amt durch stets neu Erwählte zu ersetzenden Aposteln (vgl. Eph. 2, 20.), sowie neben den zum Fortbau, zum Wachsthum und zur Erhaltung des Leibs innerhalb der Wachsthums- und Kampfeszeit unentbehrlichen Hirten und Lehrern mit ihrer Gliederung von Bischöfen, Aeltesten, Diakonen und Aehnlichen, finden wir genannt „Propheten und Evangelisten“ Eph. 4, 11. und 1 Cor. 12, 28. Diese werden bezeichnet werden müssen als in der Mitte stehend zwischen Aposteln und Hirten, sofern sie hauptsächlich zu den neuen Ansätzen im Wachsthum des Leibes dienen.

Propheten des neuen Testaments, welche die in Jesu und in der Lehre der Apostel niedergelegten Gottesgedanken in neuem Offenbarungslicht erkennen und darzulegen wissen, so dass sie ein neuer Quellpunkt werden für geistliche Erkenntniss und Leben der Leibesglieder, Licht und Kraft aus Gottes Wort in neuer Weise zu Tage fördern AG. 13, 1. 21, 9. 1 Cor. 14, 3., neben dem dass sie etwa auch, wie Agabus, besondere Aufschlüsse bekommen über einzelne für den Gang des Reiches Gottes wichtige Begebenheiten (AG. 11, 28. 21, 11). Sie erscheinen daher nicht als stetig bestehende oder gleichmässig zertheilte Organe am Leibe, sondern wie zerstreute Lichtfunken, die da und dort auftauchen und ihr Feuer sprühen, ihren Glanz verbreiten zur Förderung und Belebung, speciell zur Ermuthigung in neuen Lebensepochen der Gemeinde; gewissermaassen als Apostel zweiten Rangs (1 Cor. 12, 28. 14, 3).

Die Evangelisten dienen insbesondere zur Verkündigung der geschichtlichen Grundlage des neuen Lebens in Christo, etwa mit dem besonderen χάρισμα τῆς πίστεως, eines innersten Durchdrungenseyns von der Wahrheit und Herrlichkeit der erschienenen Gnade, so dass sie mit ihrem einfach-erzählenden Geschichtszeugnisse doch als Charaktere dastehen, als persönlich belebt von dem was sie sagen, und so lebenzeugend wirken in Zuhörern, die vorher nichts gehört hatten von Jesu. Sie treten also auf besonders dann, wenn der Geist Christi „missionirt“, auf dem sogenannten Missionsfeld; vgl. das „Evangelisiren“ der Zerstreuten AG. 8, 4., besonders des speciell darnach benannten Philippus AG. 8, 12. 35. 40. 21, 8., wozu die (den Aposteln „dienende“) Zeugenthätigkeit eines Markus AG. 13, 5. Mc. 1, 1., eines Lukas Luc. 1, 1 ff. und der andern Begleiter von Aposteln gehört, — eine Thätigkeit des im Leib der Gemeinde lebenden Geistes, welche zurücktritt äusserlich sobald eine Ortsgemeinde gegründet ist, welche aber doch auch in den schon bestehenden Gemeinden fortwirkt durch die Kraft des einmal abgelegten und von Mund

zu Mund sich wiederholenden, auch in Schriften niedergelegten Zeugnisses von der Wahrheit der Lebensgeschichte Jesu.

e) Neben diesen genannten, besonders hervortretenden Funktionen und Organen des in der Gemeinde wirksamen Geistes finden wir noch andere Thätigkeiten genannt 1 Cor. 12, 28. als Kräfte mehr untergeordneter oder vorübergehender Wirksamkeit: „δυνάμεις, χαρίσματα ἰαμάτων", Wunderkräfte zum Zeichen und Zeugniss der evangelischen Wahrheit (vgl. 2 Cor. 12, 12. AG. 13, 9 ff. 19, 11.) und specielle Heilungsgaben zu dem sogar leiblichen Genuss des neuen Lebens in Christo; ferner „ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις", die Befähigung und Wirksamkeit im Verwaltungsfach der mancherlei inneren und äusseren Angelegenheiten durch besondere barmherzige Theilnahme an den inneren Bedürfnissen, wie durch umsichtige Leitung unter den äusseren Verhältnissen; die „γένη γλωσσῶν", die mancherlei Arten sich auszusprechen über das neue Licht und Leben des Geistes, wovon das Herz voll ist und der Mund überläuft, sei es nun ein ψάλλειν, εὐλογεῖν, εὐχαριστεῖν, καυχᾶσθαι 1 Cor. 14, 15 ff. oder ein στενάζειν, παρακαλεῖν, ἐντυγχάνειν, προσεύχεσθαι (vgl. Röm. 8, 23. 26. 2 Cor. 12, 8. Jak. 5, 13); nebst der besonderen Gabe der ἑρμηνεία, der Fähigkeit deutlich auszusprechen zu allgemeinem Nutzen und Verständniss, was der Einzelne zunächst mit Bezug auf sich ausgesprochen hatte als Reflex des göttlichen Lichts und Lebens in seinem Herzen. (Vergleiche die noch jetzt nöthige und nicht Jedermann zu Gebot stehende Gabe, Davidische Psalmen oder christliche Lieder zu erklären im Geist dessen, der sie verfasst hatte.)

Ohne alle die möglichen oder im Lauf der Zeit nöthigen Funktionen und Organe aufzuzählen, zu denen die Anlage in dem Geist der Gemeinde gegeben ist, weist 1 Cor. 12 und Eph. 4. darauf hin, dass überhaupt jedes Glied am Leibe nützlich und nöthig sei und jedes mit seiner besonderen Stellung auch seine besondere Aufgabe, Wichtigkeit und Begabung erhalte, jedes zugerichtet werde durch die andern Glieder zu einem selbständigen ἔργον διακονίας Eph. 4, 12., so dass ein jedes Glied in der Verbindung mit den andern seinen Theil beitrage zum Wachsthum und Erbauen des Leibes Christi.

Hiemit hätten wir schon eine ziemlich sichere Brücke, um überzugehen zur Beurtheilung der Gegenwart. Wir bedürfen aber hiezu noch eines Blicks in den Zusammenhang der einzelnen Glieder mit dem Ganzen, also in den einheitlichen Geist, der die wechselnden Gestalten hervorbringt, zusammenhält und verändert (gemäss dem dritten logischen Merkmal, der Harmonie des Ganzen in Entwicklung und Ziel),

sowie zuletzt eines Blicks in die schon frühe sich ansetzende Verderbniss innerhalb des Gemeindelebens, wodurch ja möglicherweise sogar das Wesen der Kirche alterirt werden könnte, falls nemlich der ursprüngliche Geist nicht mehr Raum und Recht behielte. Wir betrachten daher zuerst noch specieller

3) die Einheit in der geschichtlichen Gliederung des Gemeindeleibs.

Hiebei handelt es sich also nicht sowohl um Betrachtung der einzelnen zusammenhaltenden Organe wie der Apostel, des Apostelconvents, der Säulen in der Kirche, als vielmehr um die inwendige Kraft, welche den ganzen Leib belebt und welche aus sich heraus, dem Bedürfniss und der Ordnung gemäss, die unterschiedlichen Glieder bildete und hinstellte. Auch wollen wir nicht mehr in theoretischer Untersuchung die principielle Grundlage dieses Gemeindelebens erkennen, — denn als solche alle zusammenschliessende haben wir bereits von Anfang an Jesum erkannt, der als der Geist in der Gemeinde lebt —, sondern in diesem unserm historischen Theil gilt es nur noch aus der Geschichte (zunächst der ersten Gemeinde) herauszufühlen, inwiefern ein einheitlicher Geist in der Gemeinde lag und lebte, der die einzelnen Gestaltungen und Wirkungen der Glieder hervorbrachte, also die Thätigkeit der Gesammtgemeinde zu erkennen, die von dem Einen Geiste Zeugniss gibt.

Dieser einheitliche Geist tritt uns in der Apostelgeschichte mannichfach auf merkwürdige Weise entgegen, zunächst

a) in Bezug auf die Stellung der Apostel zu der Gemeinde: die Apostel erscheinen in dieser Beziehung nur als Organe der Gemeinde, welche nicht selbständig für sich handeln, sondern durch welche die Gemeinde handelt oder leidet; die Gemeinde lässt sich durch die Apostel vertreten.

Dass bei der ersten Konstituirung der Gemeinde am Pfingstfest AG. 2. ein einheitlicher, einiger Geist es war, der den neuen Leib durchwehte und zusammenhielt, bedarf kaum mehr ausgesprochen zu werden. Nicht die Apostel warens, die da eine Gemeinde sammelten, sondern der Geist wars, der alle erfüllte und als zusammengehörig in Eins darstellte als *ἐκκλησία* bis zur *ἑνότης τῆς καρδίας καὶ ψυχῆς*. Der Geist wars, der die Apostel, besonders den Petrus und später mit ihm den Johannes, als die schon früher zubereiteten Sprecher aufrief, um dem, was in allen Gliedern lebte, den entsprechenden Ausdruck zu geben, nicht blos am ersten Pfingstfest (vgl AG. 2, 15), sondern auch hernach vor dem Volk und vor dem hohen Rath, evangelisirend und vertheidigend (3, 12.

5, 32). Darum fühlte die Gemeinde sich eins mit den Aposteln, nicht als beherrscht von ihnen, sondern sie fühlte die Apostel als ihr angehörig, so dass diese nur ihre vornehmsten Glieder waren, durch die sie selbst handelte und sich aussprach und in denen sie selbst litt. Die Apostel waren nur die Glieder und damit Diener der Gemeinde 1 Cor. 3, 22. (wie es denn von Anfang an nicht hiess: der Herr that hinzu „zu den Aposteln", sondern zu der Gesammtheit, zu der Schaar der Namen, also zu der Gemeinde), die Gemeinde aber war der Leib unter dem Haupte Christo, belebt von Seinem Geist. Daher betraf ein Verhör, eine Bedrohung oder Verfolgung der Apostel die Gemeinde selbst, und auch an ihr nicht den äusseren Leib, sondern den gemeinsamen inneren Geist, Christum selbst, den man in den Aposteln verfolgen und ausrotten wollte AG. 4, 26 f.; darum betet die Gemeinde auch hinwiederum unter solcher Verfolgung nicht blos für die betreffenden Glieder, für die Apostel (12, 5.), sondern darin und daneben für sich selbst als einheitliche Gemeinschaft, die selbst angetastet war in ihren Gliedern, zu ihrer eigenen Stärkung und Rettung. Hiernach ist das gemeinsame Gebet zu verstehen AG. 4, 24., wo nicht gesagt ist, dass blos die Apostel so beteten, sondern die Ihrigen (*ἴδιοι* 23.) *ὁμοθυμαδὸν* mit ihnen; und so wurden denn auch Alle darnach des h. Geistes voll und redeten (*ἅπαντες*) das Wort Gottes mit Freudigkeit 31., wiewohl auch hiebei alsbald wieder zu erkennen ist, dass die Apostel die bevorzugten Glieder des Sprechens, eigentlich die Sprachorgane des Leibes waren 33. (daraus erklärt sich diese Stellung des V. 33. inmitten der Beschreibung des Gemeindelebens; ebenso die noch auffallendere Stellung und Vermengung in 5, 12—15). Die Apostel standen in der Einheit mit der Gemeinde auf Grund des Alle belebenden Einen Geistes.

Ebendasselbe tritt uns entgegen in der Aussendung der Apostel als Bevollmächtigter der Gemeinde; die Gemeinde ists, die durch sie handelt. Das können wir schon in AG. 8, 14. erkennen, wo zwar nicht ausdrücklich die Gemeinde genannt ist, sondern wo die Apostel ihre Mitapostel aussenden nach Samaria, wo aber doch gerade die vordersten Apostel, Petrus und Johannes, nur als Sendlinge des Gesammtkörpers der Apostel erscheinen, die, zumal bei dem damaligen Bedürfniss nach specifisch apostolischer Wirksamkeit (im Unterschied von der blossen Evangelistenthätigkeit des Philippus), als die concentrirte Gemeinde dastanden. Wir werden diesem Vorfall, dem die Aussendung des Barnabas nach Antiochien in dieser Hinsicht parallel ist AG. 11, 22.,

später noch einige Worte widmen müssen, wollen aber zuvor weitere Beispiele sehen, in denen die Apostel nur als Organe der Gesammtgemeinde erscheinen.

Dies findet sogar in AG. 10. statt bei dem Eingang des Petrus zu den Heiden, wiewohl dort der neue Geist grossen Widerstand findet nicht blos in dem Vorurtheil der Gemeinde überhaupt, sondern auch speciell in dem des Apostels, so dass dort allerdings der Geist nicht sowohl als der in der Gemeinde lebende Geist erscheint, sondern mehr als der über der Gemeinde lebende, und nicht sowohl die Gemeinde handelt als der Geist, der die Gemeinde baut (man bedenke dazu die wiederholte, nachdrückliche Nennung des Geistes 10,19. 47. 11,12.17.); und doch ist's der nemliche Geist und ist's die Gemeinde selbst, die — menschlich zu reden — hierin sich selbst übertraf in geistlicher Erkenntniss und Thätigkeit (vgl. AG. 15,7. Gal. 2,11), die ihrem eigenen Alter vorgriff und erst hernach sich hineinzuleben hatte in den sie regierenden Geist und sich hineinzufinden hatte in diesen ihren im Glaubensgehorsam gewagten Schritt als in einen, der wirklich anerkannt werden soll als ein von ihr selbst gethaner Schritt. Letzteres zeigt beweisend die Auseinandersetzung AG. 11,2., wo Petrus zu Rede gestellt wird von der Gesammtgemeinde, welche erst als die Verantwortung gut ausgefallen war, einstimmt in das Geschehene und so die Thätigkeit des Petrus anerkennt als berechtigte That ihres Gemeindeorgans.

Auf dem sogen. „Apostelconvent" AG. 15. treten die Apostel allerdings sehr in den Vordergrund der Berathung, als wären sie nicht die Organe der Gemeinde, die Mitbrüder und Mitältesten; doch sind sie entfernt nicht „die Herren" der Gemeinde, sondern nur naturgemäss die leitende Intelligenz des Gesammtkörpers, wobei ihre apostolische Auktorität so wenig erdrückend beherrscht, dass vielmehr die Menge erst noch andere Stimmen hört, ehe sie sich einig ausspricht mit dem apostolischen Wort; und erst nach der Einigkeit mit der ganzen Gemeinde schreiben die Apostel und Aeltesten ihren Spruch 15,22.25.

b) Hieran reihen wir eine zweite Seite der Gemeindethätigkeit, worin die Gemeinde als einheitliches Ganzes handelt, die Wahl und Handauflegung. Diese sind wahrhaft Gemeindehandlungen, Handlungen die im Namen und Dienst der ganzen Gemeinde geschehen.

Die Wahl des Apostel Matthias geschah zwar auch von der damaligen Gemeinde aus; doch enthält sie so viel Besonderes, dass wir sie lieber übergehen, um uns allein an die Handlungen der durch den Pfingstgeist konstituirten Gemeinde zu

halten. Da begegnet uns die Wahl der sieben Almosenpfleger AG. 6. Deutlich ist hiebei, dass die Menge selbst wählt unter Anregung und Leitung der Apostel. V. 5.

Eine öfter erzählte, auch mit dem Auswählen sich verbindende Handlung ist aber besonders die Handauflegung. Diese verdient nähere Betrachtung, nicht blos weil sie oft vorkommt und zu den Anfangslehren des christlichen Lebens gehört (Ebr. 6, 2), sondern weil wir hierin manches Licht holen können für unsere Zeit. Die Handauflegung erscheint überall als Aeusserung des Geisteslebens in der Gemeinde. Wo entweder die Gemeinde noch nicht als selbständig geisteskräftig constituirt ist oder wo ihr nicht zusteht selbst zu handeln, wo vielmehr der Herr und der Geist selbständig handelt, legt sie die Hände nicht auf; daher unterblieb es in AG. 1, 23. 26. 10, 48. Dagegen finden wir's als Einsegnung der Neubekehrten und Täuflinge in AG. 8, 17. 9, 17. 19, 6. (vgl. Mc. 10, 16.) und regelmässig bei Einsetzung in ein Gemeindeamt, so in 6, 6. 13, 3. 1 Tim. 4, 14. 5, 22. Es ist Handreichung des Geistes in der Gemeinde zur Herstellung der Lebenseinheit oder zum Mitgenuss an der eigenthümlichen Lebenskraft der Gemeinde. Theils wird denjenigen Gliedern, welche neu aufgenommen wurden in die Gemeinde oder die zu besonderer Gemeindethätigkeit mit dem Amt der Ausführung betraut wurden, vom Gesammtgeist durch die Handreichung das Zeugniss der Anerkennung, der Zusammengehörigkeit und Bevollmächtigung ertheilt, theils wird wirkliche Gabe mitgetheilt, entweder geradezu der h. Geist in seiner Gesammtheit AG. 8, 17. 9, 17. 19, 6. oder ein besonderes χάρισμα zur Führung des Amts vgl. 1 Cor. 12, 4 ff., so dass die Hand auf die nemliche Person auch öfters aufgelegt werden kann, wie bei Paulus AG. 9, 17. 13, 3.

Wenn wir hierbei sagen, dass der Geist der Gemeinde es sei, der hierin handelt, so ist gemäss den vorangestellten Principien unsre Meinung durchaus nicht, als ob Gott oder Jesus dabei seiner persönlichen Gegenwart und Thätigkeit sich begeben hätte und alles der irdischen Gemeinde überlassen hätte in thatenloser transcendentaler Abgeschlossenheit: im Gegentheil, gerade beim Handauflegen tritt das Zusammenwirken und Innewirken des Herrn in der Gemeinde besonders deutlich hervor; denn das Handauflegen geschieht unter „Gebet“ AG. 6, 6. 13, 3. vgl. 14, 23. (weswegen Nüchternheit nöthig ist 1 Tim. 5, 22 f. oder ausdrücklicher Auftrag des Herrn AG. 9, 17). Und besonders wo eine Gabe soll gegeben werden, bleibt Gott oder der Geist der Gebende; aber auch bei blossem „Vertrauensvotum“ an ein einzelnes Glied, wenn

ich so sagen darf, ist stets Gott thätig, durch den allein der Geist in der Gemeinde flüssig bleibt, und nicht die Gemeinde allein, die für sich allein ohne Jesum ein Leib wäre ohne Haupt. Gott ist es also der eigentlich wirkt, auch wo die Wirkung durch Handauflegung eines Menschen schon vermittelt wird. Aber Gott gibt absichtlich die Gabe mittelst der Hand des auflegenden Menschen und zwar durch die schon vorhandenen Gemeindeglieder, auf dass der Leib organisch aus sich selbst heraus sich erbaue in Handreichung der eigenen Glieder (Eph. 4, 16: *τὸ σῶμα ποιεῖται* (*med.*) *τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος*), und dass die neue Geistesgabe im Zusammenhang bleibe mit dem bisherigen Grundstock, was besonders deutlich ist AG. 8, 14., wo nicht Philippus genügt, sondern wo die Stammglieder, die Apostel, die Hände auflegen mussten zur Geistesmittheilung (wovon nachher). Daher sollen die Personen, welche Hand auflegen, natürlich selbst voll Geistes seyn und erfahrene, erstarkte Geistesmänner; darum es zunächst Sache der Apostel war oder des Aeltesten-Kollegiums 1 Tim. 4, 14. Doch konnten es auch jüngere Leute thun wie Timotheus 1 Tim. 5, 22. 4, 12. oder Gemeindeglieder überhaupt AG. 9, 17. 13, 3.

In diesen Auflegenden ist die Gemeinde repräsentirt; ebendeswegen thut es naturgemäss der Vorsteher oder Aelteste. In AG. 9. war der einfache Jünger Ananias gegenüber von Paulo thätig als Repräsentant der Christengemeinde, die durch ihn den bisherigen Feind jetzt als Bruder anerkannte, wiewohl hiebei keine äussere Versammlung derselben stattfand, denn die Gemeinde war damals verfolgt und verborgen, und wiewohl nachher die übrige Gemeinde V. 26. diese Thätigkeit eines Gemeindeglieds nicht alsbald als ihre Thätigkeit zu erkennen und anzuerkennen vermochte aus Schwäche, ähnlich wie bei Petrus in Cäsarien. In AG. 19, 6. war Paulus allein Repräsentant der Gemeinde gegenüber den Johannesjüngern. Weil aber die Hand des Auflegenden die Hand der Gemeinde ist, so sollte womöglich die Gemeinde sich einmüthig oder doch in ihren Hauptgliedern versammeln bei dem Handauflegen (AG. 6, 2. 13, 2).

Wir wiederholen also: die Gemeinde legt in die Hand des Segnenden und durch diese Hand in den Gesegneten sich selbst, reicht ihm die Hand als ihrem zugehörigen Glied und will sowohl ihr eigenes Leben ihm zuströmen (vgl. das Handauflegen auf das Opferthier im alten Testament), als auch vertrauensvoll sich bekennen zu der selbständigen Wirksamkeit dieses Glieds als des ihrigen. Jenes ist der Sinn der Handauflegung bei den in die Gemeinde neu Aufgenommenen,

dieses bei den mit einem Amt Betrauten. Daher freut sich auch der ganze Leib über das Wachsthum und die Wirksamkeit der Glieder, achtet darauf und erhält Bericht darüber z. B. AG. 8, 14. 11, 18. 22 f. 14, 27. 15, 12. 21, 19 f.

Hieran reiht sich als weiteres Zeugniss für die Einigkeit des Geistes in der geschichtlichen Gliederung des Gemeindeleibes

c) die gegenseitige Handreichung der verschiedenen Gemeinden untereinander in geistlicher und leiblicher Beziehung.

In geistlicher Beziehung zeigt sich dies in AG. 8. gegen die Gläubigen in Samaria, wo nicht etwa blos deswegen, weil die Apostel besonders reich begabte Geistesmänner waren, zwei derselben nach Samaria gesandt wurden, sondern gemäss der göttlich geordneten Anlage der Gemeinde, damit die Einheit der Gemeinde erhalten werde und die ferneherkommenden Samariter und Heiden erkennen, dass das Heil komme von den Juden. In diesem Sinne, um den einheitlichen Zusammenhang zu wahren zwischen den neuen auswärtigen Gläubigen und der ersten Stammgemeinde, hat der h. Geist sich nicht schon durch den Evangelisten Philippus den Samaritern mitgetheilt bei ihrer Taufe, sondern erst durch Handauflegung der Apostel von Jerusalem d. h. durch Handreichung der Stammgemeinde, welche hiebei im lebhaftesten Interesse ihnen die besten Kräfte, d. h. die obersten Apostel zusandte. In diesem Sinne musste auch zu den Erstlingen der Heiden bei Kornelius AG. 10. erst Simon Petrus gerufen werden; und wie in diesem Sinn Ananias dem einzelnen bereits bekehrten Saulus hatte die Hand reichen müssen zur Empfahung nicht blos des Geistes sondern auch des Zusammenhangs mit der Gemeinde, so musste Barnabas im Auftrag der Stammgemeinde hingehen bis gen Antiochia AG. 11, 22. In diesem Sinn kamen von Jerusalem als dem Mittel- und Quellpunkt des Gemeindegeistes Propheten nach Antiochia 11, 27. vgl. 21, 10., so dass der hier sich bildende neue Herd des Gemeindelebens Ursprung und Nahrung von Jerusalem hatte. In diesem Sinn rekurrirten daher auch die auswärtigen Gemeinden nach Jerusalem, wenn es einen Anstand im Gemeindeleben, speciell in der Lehre, gab AG. 15, 2., und die Jerusalemiten konnten daher sogar mit Rücksicht auf die zu wahrende Einigkeit den auswärtigen (Heiden-) Christen Lebensordnungen vorschreiben, welche zwar nicht unbedingt gültige (unmittelbare) Gebote des Herrn waren, aber doch gegeben waren aus dem Geist und in der Autorität des Einen Geistes, der alle Glieder zu Einem Leibe zu-

sammenschliesst (V. 28. 21.). Dass demgemäss Paulus als Apostel der Heiden doch stets bedacht ist die Einheit mit den ursprünglichen Juden festzuhalten, in seinem ganzen Benehmen, seinen Reisen, seinen Lehrvorträgen, seinen Briefen, bedarf hier nur der kurzen Erwähnung.

Entsprechend dieser geistlichen Handreichung war auch die leibliche, die keine geringe Unterstützung abgab zur Förderung der Geisteseinheit und als Zeugniss galt für die Wahrheit der Bekehrung und der Gliedschaft im Liebesgeist, so dass die ausgebrochene Theurung AG. 11, 28. und überhaupt die Armuth der Gemeinden in Judäa als absichtlich von Gott eingeleitet erscheint um die Geisteseinheit der Gemeinde darzustellen und zu fördern. AG. 11, 29 f. 12, 25. 24, 17. Was anfangs die vollständige Gütergemeinschaft war, das war jetzt die Handreichung der Liebe in veränderter Form; und wir haben daran ein Beispiel zu dem, was wir noch zum Schluss dieses Abschnittes berühren wollen, dass nemlich

4) der Geist in der Gemeinde herrscht über die Form, dass er selbstthätig Ordnungen schafft oder aufgibt; er zeigt Freiheit, Kraft und Beweglichkeit, die Formen zu wechseln in seinen Lebensäusserungen je nach Umständen und Bedürfniss; so dass z. B. nicht immer äussere Gütergemeinschaft besteht, nicht immer die sieben Almosenpfleger und dergleichen Beamte fungiren, was sich erstreckt sogar bis auf die nur mit Rücksicht auf das jüdische Element getroffenen Lebensordnungen in AG. 15. (Götzenopfer, Ersticktes, Blut) und auf das mit der Zeit wechselnde Anstandsgefühl 1 Cor. 11, 5. in der Art der Bekleidung. Auch gehört hieher die Wahl des ersten Tags der Woche als Versammlungstags und das Aufgeben des alttestamentlichen Sabbats. Wir sehen an diesen Beispielen

a) die Freiheit, welche der Geist sich wahrt gegenüber von allen seinen Ausprägungen als gegen Aussendinge von einer Wichtigkeit nur zweiten Rangs, besonders in den Kultusformen, so dass nicht blos alttestamentliche Ordnungen (Sabbate, Neumonde, Waschungen, Beschneidung, Gelübde mit Hauptbescheeren, Opfer im Tempel u. dergl. AG. 16, 3. 18, 18. 21, 26.) gehalten oder unterlassen werden konnten je nach Umständen, sondern auch neutestamentliche Einrichtungen etwas Bewegliches blieben, indem z. B. die Liebesmahle, selbst das äussere Taufgeschäft, das Reden in prophetischem Geist (1 Cor. 10, 34. 1, 14. 14, 28 ff.) oder das Geldbeisteuern, Fleischessen u. dergl. der freien Wahl und Anordnung überlassen blieb.

b) Auf der andern Seite aber hielt die Gemeinde mitten

in dieser Freiheit doch über Ordnung 1 Cor. 14,40. als über etwas dem Geist und Gott selbst Angemessenes (*ibid.* V. 32 f.), dem Zweck, Frieden, der Einigkeit u. s. w. Entsprechendes (vgl. 1 Cor. 16,2. bei der Steuer; AG. 15 u. s. w.).

Wir könnten sofort mit diesen biblischen Andeutungen über die Entwicklung der Geisteskräfte in der Kirche einfach die gegenwärtige Ausprägung des Gemeindegeistes vergleichen, um ein Urtheil zu gewinnen über das Verhältniss der in gegenwärtiger Zeit vorhandenen Geisteskräfte zu dem ursprünglich in die Kirche niedergelegten Geistesschatz, wenn nicht der Uebelstand dazwischen käme, dass die Ausprägung des h. Geistes in der Gemeinde sowohl schon anfangs bald getrübt wurde durch Einmischung fremder, unlauterer, fleischlicher Elemente, als auch und noch vielmehr dieselbe jetzt durch solche Elemente verändert oder gehindert erscheint, weswegen die Vergleichung und das Urtheil nicht möglich ist ohne Abscheidung, zunächst also Aufdeckung dieser fremden Elemente, was noch kurz geschehen soll. Wir betrachten also noch

C. den Geist im Kampf mit fremdartigen Elementen, und zwar auch in geschichtlicher Darstellung.

Es ergibt sich naturgemäss aus dem Charakter der Entwicklung des Geistesschatzes, sofern dieselbe innerhalb dieser Fleischeswelt vor sich geht, dass sie einen Kampf mit sich führt, eben den Kampf mit widergeistlichen, fleischlichen oder gar positiv feindseligen Elementen. Dies zeigt die Geschichte schon in der ersten Kirche deutlich. Da finden wir

1) mannichfache Spuren eines fleischlichen Sinnes, der noch nicht durch die Kraft und das Licht des neuen Geistes überwunden ist; Schwächezustände, die, wenn auch noch nicht direkt feindselig, so doch hinderlich dem Geistesleben sich zugesellten. Die Unlauterkeit des Ananias und der Sapphira werden wir bereits in das — im Geheimen wenigstens — direkt feindselige Element der satanischen Heuchelei (AG. 5,2) rechnen müssen; dagegen als fleischliche Schwäche

a) in der Behandlung leiblicher Güter zeigt sich in AG. 6. die Ungleichheit in Behandlung der Wittwen bei der täglichen Handreichung, wodurch innerhalb des Bruderkreises ein Murmeln entstand. Die Gründe hiefür lagen in der anwachsenden Jüngerzahl, für welche die Gliederung des Organismus noch nicht in entsprechendem Verhältniss ausgedehnt war; darum auch in Ueberlastung der vorhandenen Organe mit Arbeit, wozu sich die noch nicht völlig überwundene Differenz der Nationalität schlug zwischen Hellenisten und Hebräern. An diesen Verhältnissen fand der

noch fleischliche Sinn, dem das geduldige Tragen in der Liebe zu schwer werden wollte, einen Rechtsboden, um sich geltend zu machen. Doch war der Geist des neuen Lebens stark genug, um den Frieden wieder herzustellen, nachdem die Beschwerden als gegründet anerkannt und Abhilfe getroffen war. Etwas Aehnliches wird gerügt und damit in Ordnung gebracht Jak. 2, 2 ff. 1 Cor. 11, 27. und 1 Joh. 3, 17.

b) Schon schwieriger ward die Ueberwindung der Schwäche, wo es sich nicht blos um leibliche Güter sondern um Differenzen in der Erkenntniss handelte, zunächst um Bekämpfung althergebrachter Vorurtheile. Ein Petrus sogar machte dem Geist Mühe, sich überzeugen zu lassen, dass auch die Heiden vor Gott gereinigt seien gleichwie die Juden AG. 10., und obgleich er, wo es auf theoretisch-dogmatische Entscheidung ankam, dem Licht der Wahrheit sich offen hingab AG. 10, 28 f. 15, 7 ff., so hatte er doch noch längere Zeit Mühe, auch praktisch völligen Ernst damit zu machen Gal. 2, 12. Wie vielmehr die andern Judenchristen, die alsbald zu zanken aufgelegt waren AG. 11, 2 und versucht waren herrisch zu fordern, dass ihre Meinung gelte 15, 5. Sie konnten zwar durch die Wahrheitskraft des Geistes in Zucht und Frieden erhalten werden, dass sie eine gegentheilige Anschauung auch noch gelten liessen als berechtigt; doch waren sie lange zu schonen als Eiferer über dem Gesetz 21, 20., und Paulus ist sowohl in seinem Benehmen (z. B. durch Uebernahme von Gelübden, Enthaltung von Speisen, Vornahme der Beschneidung AG. 18, 18. 21, 26. 16, 3. 1 Cor. 9, 20.), als auch in allen seinen Briefen äusserst behutsam und schonend gegen die jüdischen Vorurtheile.

Dahin gehört auch das Parteiwesen in Korinth, da sie sich trennten in Rotten und Sekten 1 Cor. 1.; es war, wie Paulus sagt, fleischlicher Wandel 1 Cor. 3, 1 ff., obwohl sie — jedoch nur als *νήπιοι* V. 1. — den Geist Gottes bereits inwendig hatten 3, 16.

c) Im Zusammenhang damit steht auch das seelisch-gemüthliche Element. Hieraus entsprang der Zank, den Paulus mit Barnabas hatte über der Mitnahme des Markus AG. 15, 37 ff., insoweit dort zwei nur ungleich berechtigte Seiten in Streit kamen, auf Seiten des Barnabas die nachsichtige Liebe, auf Seiten des Paulus der durchgreifende Ernst, wobei der Text V. 40 darauf hindeutet, dass Barnabas zu weich gewesen und die Verhältnisse und Pflichten eines Apostels und Mauerbrechers nicht genug bedacht habe und sohin offenbar wurde als ein dem Apostel nicht gleichstehendes Organ. Bei Markus scheint seine Schwäche ihren

Grund gehabt zu haben theils in Zweifel über die Berechtigung der Wirksamkeit unter den Heiden, theils auch in gemüthlicher Sehnsucht nach seiner Mutter Haus in Jerusalem; und den Barnabas beherrschte mitunter die seelisch-leibliche Verwandtschaft mit Markus.

Eben dieses seelisch-gemüthliche Element, welches dem reinen Geistestrieb hinderlich werden konnte, tritt uns mit steigendem Kontrast entgegen bei der letzten Reise Pauli nach Jerusalem, wo nicht blos viel Weinens war im Abschiednehmen AG. 20,37. 21,13., so dass es dem Paulus an's Herz griff, sondern auch die — sonst im Geist, sogar im Prophetengeist stehenden Männer ihn baten nicht hinaufzuziehen nach Jerusalem 21,4. 1., aber er, im Geist gebunden (20,22), überwindet auch diese Anfechtungen des Fleisches, zu welchen insbesondere noch

d) die Leidensscheu und Menschenfurcht zu rechnen ist, wie sie auch an den ersten Jüngern in Jerusalem sich zeigt, da die Furcht vor dem früheren Verfolger Saulus ihnen den Muth und Blick erschwerte, in ihm den bekehrten Gläubigen zu erkennen AG. 9,26.

2) Eine ganz andere Art fremdartiger Elemente, nemlich satanisch-feindselige Elemente begegnen uns in denjenigen Leuten, die nicht blos schwach sind in der Erkenntniss oder in der Durchführung des neuen Lebens nach aussen, sondern welche unredlich sind in ihrem Herzen und den Schein haben wollen, als seien sie belebt vom neuen Lebensgeist, und sind ihm doch nicht unterthan, dienen vielmehr dem Lügengeist. Dies sind die Kinder der Bosheit neben den Kindern des Reichs, der Unkrautsame vom Teufel gesäet Matth. 13,38f., sind also wohl zu unterscheiden von fleischlichen jungen Kindern in Christo, die man mit Schonung aufnimmt (Röm. 14,1), sind vielmehr Feinde, denen man nicht weichen und nachgeben darf (Gal. 2,5), sondern mit der Entschiedenheit und nöthigenfalls Schärfe der Wahrheit begegnen muss.

a) Das erste Beispiel hievon in der Geschichte der Gemeinde ist die Lüge, nemlich die Lüge des Ananias und der Sapphira, die ihre Unredlichkeit, wornach sie dem Satan ihr Herz öffneten, durch die Kraft des h. Geistes, dem sie logen, alsbald mit Entfernung aus der Gemeinde, mit dem Tode büssen mussten, — in einer der Entwicklungszeit der christlichen Kirche ganz angemessenen Schärfe, die später mehr zurücktrat, als die nur fleischlich-schwachen, nicht direkt widergeistlichen Elemente sich mehrten.

b) Ein weiteres Beispiel begegnet uns an dem Zauberer

Simon AG. 8., der bereits zur Gemeinde gezählt war sofern er sich hatte taufen lassen, und der nicht alsbald abgeschnitten wurde vom Leibe Christi, sondern noch den offenstehenden Bussweg zu hören bekam, der aber durch seinen ungeraden Sinn nicht blos sich selbst um die lebendige Gemeinschaft mit der Gemeinde und ihrem geistigen Gut gebracht hatte (V. 21), sondern auch ein böser Sauerteig hätte werden können für die übrige Gemeinde, wenn er nicht durch Licht und Kraft des Geistes in den Aposteln wäre enthüllt und gestraft worden. Er ist der Repräsentant geworden derjenigen unwürdigen Gemeindeglieder, die zuchtlos festhalten an ihrem Fleisches-Sinn, z. B. ihrer Ehrsucht, und den h. Geist, den Namen Christi und die Gemeinschaft der Gläubigen benutzen wollen zu ihren selbstischen Absichten. Paulus schreibt darüber, wenn nicht auf Grund weiterer geschichtlicher Vorgänge so doch auf Grund seiner Kenntniss der im Argen liegenden Menschennatur, an den Timotheus I, 5, 22 ff., er soll sich hüten die Hände jemanden bald aufzulegen, d. h. er soll nicht schnell ein Glied am Leibe mit hervorragenden Funktionen betrauen, weil zuerst sollte insbesondere durch Prüfung (1 Tim. 3, 10) offenbar werden, was im Herzen sei, wiewohl solches nicht immer möglich seyn werde.

c) Noch feindseliger als Simon erscheint der jüdische Zauberer und falsche Prophet Elymas AG. 13, 8 ff., welcher zwar nicht wirkliches Gemeindeglied, aber sachlich doch ein Typus ist von bösen Gemeindegliedern, ähnlich wie die ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres (2 Tim. 3, 8); denn er hörte doch die Predigt des Evangeliums, war also im Hörerkreis und wirkte positiv in den Glaubenssachen als Prophet und Lehrer, aber dem heiligen Wahrheitsgeist entgegen, um das Wachsthum der Gemeinde zu hindern; und er hatte in dieser Beziehung noch manche Nachfolger und wird sie haben innerhalb der Gemeinde selbst. Man bedenke die falschen Lehrer, die von Jerusalem nach Antiochia kamen und das jüdische Gesetz wieder aufrichten wollten AG. 15, 1., die zwar ausgegangen waren aus der Mitte der Gemeinde, aber eigenmächtig ohne von der Gemeinde beauftragt zu seyn und wider ihren Wahrheitskern, — eine Art Leute, gegen welche Paulus manchen schweren Stand und Kampf hatte als gegen eingeschlichene falsche und überhohe Apostel, die nur sich Fleisches rühmen und ihr eigenes Fleisch weiden wollten; — Leute, welche in allen Zeiten und je länger je mehr sich einstellen werden 2 Petr. 2, 1 ff. 2 Tim. 3; 1 ff. 2 Thess, 2, 3.

d) Im Zusammentreffen von beidem, von fleischlichen

Schwächezuständen und satanisch-feindseligen Elementen, gewissermassen als Produkt davon (also noch weiter denn nur, wie wir oben sie angeschaut haben, als fleischliches Parteiwesen) fanden die Häresieen, die Rotten und Sekten, ihren Ursprung und ihren Boden, worauf sie wuchern konnten, weswegen sie theils schonend zu behandeln waren als fleischliche Schwäche 1 Cor. 3., theils scharf abzuweisen als satanische Saat 2 Cor. 11, 13. 1 Tim. 4, 1.

3) Für die damalige erste Zeit der Gemeinde ist jedoch das zu bemerken, dass die in ihr lebende Geisteskraft noch Stärke hatte und Raum fand zur Bekämpfung, Umwandlung oder Niederhaltung und etwa Ausstossung solcher fremdartigen und feindseligen Elemente, kurz dass noch durchgreifende Zucht stattfand.

a) Dies zeigt sich scharf gegenüber den direktfeindseligen Elementen, die wir genannt haben, theils innerhalb der Gemeinde selbst bei Ananias und Sapphira, bei dem Zauberer Simon, bei der Abweisung der falschen Lehrer in Antiochia AG. 15, 24., ferner bei Hymenäus und Alexander 1 Tim. 1, 20., theils gegen die draussen Stehenden, gegen die Welt (Joh. 16, 8), also gegenüber von widersprechenden Zuhörern, so bei Elymas auf Cypern, wo die Zuchtkraft des Geistes sich, ähnlich wie bei Ananias, durch körperliche Bestrafung, oder im pisidischen Antiochien, in Korinth und in Ephesus, wo dieselbe sich durch strafende Absonderung kundgab AG. 13, 46. 18, 6 f. 19, 9.

b) Ebenso wandte sich der Zuchtgeist — nur mit der Schonung und Geduld, die dem innerlich schon vorhandenen neuen Leben entsprach — gegen die Schwächezustände in der Gemeinde, wovon wir in der Apostelgeschichte und allen apostolischen Briefen (bis in die apokalyptischen Sendschreiben Jesu selbst an die Gemeindevorsteher) die mannichfaltigsten Beispiele haben, die einer eigenen eingehenden Betrachtung höchst würdig wären. Wir greifen nur

c) das Resultat heraus, das diese Zuchtkraft des Geistes lieferte, nemlich den Charakter der damaligen Gemeinden, dass sie sich noch bestrafen und reinigen liessen, so dass dem Geist der Zucht eine Willigkeit des Gehorsams, eine „Betrübniss zur Reue“ entsprach, die selbst nur aus des Geistes Kraft als Frucht hervorgewachsen war; so besonders 2 Cor. 7., wiewohl der prophetische Geist schon damals deutlich sagte, dass Zeiten kommen werden, in welchen — analog den Zeiten Noahs und Lots — die Widersprecher und Uebelthäter sich nicht mehr werden strafen

lassen durch den Geist aus Menschenmund, weswegen dann bald der Herr selbst kommen werde, der sie umbringe mit dem Schwert seines Mundes (2 Tim. 3, 1—9. 2 Ptr. 2. Offb. 19, 11 ff.).

Wir haben in dem bisherigen Aufsuchen der geschichtlichen Erscheinungen des in der Gemeinde niedergelegten Geistesschatzes mit seinen Formen und Kämpfen eine Bestätigung erhalten der zuvor theoretisch herausgestellten Sätze über die aus seinem Charakter sich ergebenden Erscheinungsweisen und Gesetze, dass er nemlich zunächst nur keimmässig in der Kirche liegt und auf dem Gebiet des Fleischeslebens sich zu entfalten und durchzukämpfen hat, welchem gemäss er in die Innerlichkeit zurücktrat von der uranfänglichen ausserordentlichen Erscheinung auch im Aeusseren, und welchem gemäss er sich immer mehr ausbreitete in sauerteigmässiger Durchdringung und Ueberwindung des gegenüberstehenden Fleischeslebens. Wir sahen auch, dass bei dieser Entwicklung die ihr entsprechenden Merkmale sich vorfanden, nemlich das Festhalten der Einheit und doch die immer reichere Mannichfaltigkeit der organischen Gliederung und wechselnden Gestalten, und das Anstreben einer völligen Harmonie des ganzen geistlichen Leibs in der Sichtungs- und Ausscheidungskraft gegenüber von heterogenen Elementen wie in einer dem Ganzen dienenden Disposition und Verwendung der eigenen Organe. In all dem haben wir gesehen, in welcher Form der Geist sich darstellt als in der Gemeinde wirksam, nachdem wir zuerst uns vergewissert hatten, dass wirklich der Geist als Schatz in die christliche Gemeinde gelegt sei als bleibend in alle Zeiten.

Alles dies waren jedoch nur allgemeine, für uns nothwendige Vorbetrachtungen zu der definitiven Antwort auf die Frage, in welchem Verhältniss die gegenwärtig in der Kirche vorhandenen Geisteskräfte zu dem ursprünglich in die Kirche niedergelegten Geistesschatze stehen. Die Beantwortung dieser Frage aber erfordert zuvor eine Nachweisung im Einzelnen, inwiefern auch noch jetzt der Geist in der Gemeinde wirksam ist, an welchen zweiten Hauptheil erst als in einem dritten die kurze Endantwort sich reihen soll. (An die subjektiven und objektiven Schranken des Blicks in die Geisteswelt erlaube ich mir besonders für den zweiten Theil dieser — ohnehin zunächst nur im Blick auf Württemberg geschriebenen — Studien nochmals zu erinnern.)

[Die zweite Hälfte im nächsten Heft.]

Einige Bemerkungen über die „Deutsche Theologie"

von

Lic. G. L. Plitt.

Ebenso bekannt, wie es ist, dass Luther, der erste Entdecker dieses mystischen Büchleins, sich desselben als eines Bundesgenossen freute, dürfte es wohl seyn, dass man besonders neuerdings dasselbe auch römischerseits als ein durchaus rechtgläubiges für sich in Anspruch nimmt. Reithmayr schreibt in der Vorrede zu „Bertholds, Bischofs von Chiemsee, Tewtsche Theologey" S. VI.: „Man darf die „Tewtsche Theologey" Bertholds nicht mit einem andern Werke verwechseln, das unter demselben Titel besonders unter den Protestanten zu Ansehn kam, weil L. dazu eine Vorrede schrieb und eine Bestätigung seiner Lehre darin zu finden suchte und nach seiner Weise auch finden musste, indem er dem Verfasser derselben Ansichten unterschob, die ursprünglich in dem Buche nicht enthalten waren. — Ullmann sucht nun neuerdings gegen Pfeiffer seine frühere Behauptung aufrecht zu erhalten, indem er mit reformatorisch einen Begriff verbindet, der geschichtlich unwahr ist. Nach diesem Begriffe können nicht blos der h. Augustin, sondern auch der h. Bernhard, Thomas von Aquin und viele Andere zu den Reformatoren gerechnet werden. Aber unter denen haben Luther, Calvin und Consorten keinen Platz." — Das ist nun ein viel zu allgemeines Gerede, als dass etwas darauf zu geben wäre. Hätte Reithmayr sich lieber gemüssigt gesehen anzugeben und zu bestimmen, was denn der geschichtlich wahre Begriff von reformatorisch sei; seine Anmerkungen zum Buche Bertholds zeigen nicht, dass ihm darüber die rechte Erkenntniss aufgegangen sei.

Aber auch der ruhige und besonnene Pfeiffer behauptet, es sei zugestanden, dass die Schrift nichts Reformatorisches oder mit der katholischen Lehre in Widerspruch Stehendes enthalte.[1] Dass dies nicht so allgemein zugestanden ist, zeigt schon der erneuerte Protest Ullmanns[2] und die Bemerkung Reifenraths, des neuesten Bearbeiters der Deutschen Theologie auf S. 71 seiner Schrift.[3]

---

[1] Zweite Auflage seiner Ausgabe, S. XXIII. Nach dieser Ausg. wird im Folgenden immer citirt werden.

[2] Studien und Kritiken 1852, S. 859—874.

[3] Die Deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes, aufs neue betrachtet und empfohlen von R. Halle 1863.

Bei solchen Urtheilen von Männern, die einen ganz verschiedenen Standpunkt einnehmen, liegt die Frage doch wohl nahe, woher denn solche bleibende Verschiedenheit des Urtheils komme, wie sie möglich sei; und doch lässt man sie gewöhnlich sehr zurücktreten; auch Reifenrath hat dies nicht eingehend genug behandelt. Zur Beantwortung dieser Frage mögen einige kurze Bemerkungen dienen.

Der Verf. sagt S. 30, sich selbst wohl in Wahrheit erkennen sei die höchste Kunst, sei über alle Kunst; das Wort: Mensch, erkenne dich selber, nennt er eine Stimme vom Himmel gekommen. All sein Streben geht darauf aus das rechte Wesen und das rechte Leben des Menschen darzulegen. Die Anthropologie ist der Hauptgegenstand seiner Schrift.

Er unterscheidet im Menschen Seyn und Willen. Das Seyn des Menschen wie aller Creatur ist in Gott begründet und kann nie ohne ihn gedacht werden. Deswegen ist es als Seyn gut und bleibt gut, was selbst auf den bösen Geist ausgedehnt wird. Was der böse Geist oder der Mensch ist, lebet und desgleichen, das ist Alles gut und Gottes, S. 134, 186, 196.

Den Willen hat Gott dem Menschen geschaffen, um durch ihn seinen Willen zu vollführen, S. 208, 210. Aber der Mensch ist eine Creatur, und der Creatur Natur und Eigenheit ist, dass sie sich selbst und das Ihre und dies und das hin und her sucht und will in allem dem, das sie thut und lässet, ihren Frommen und Nutzen empfangen, S. 86, 150. Demgemäss wird man sagen, dass nach unserm Verfasser der Mensch sündigen müsse; es liegt dies in seiner Beschränktheit als Einzelwesen, als Theil dem Ganzen gegenüber; er muss das Seine begehren und das ist eben sündigen.[4] Da folgt denn ein Doppeltes. Erstmals bleibt im Menschen immer noch ein Gutes, was in jedem Augenblicke wieder hervortreten kann. Sündigen ist Irren des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott; sowie er dies also erkennt, ist es mit dem Irrthum und der Sünde vorbei. Das Gute braucht nicht in die Seele zu kommen, denn es ist jetzund darin, es ist aber unbekannt. Kommt der Mensch dann in den Gehorsam, so ist Alles gebessert, S. 54, 58. Als Zweites folgt, dass die dem Menschen innewohnende Sünde keine Schuld ist, die auf ihm lastet, sondern ein Gebrechen. Sie kann ihm insofern nicht zugerechnet werden, weder dem Einzelnen noch dem Geschlechte. Eine Erbschuld gibt es nicht. Alle Sün-

[4] Dies auch gegen die Bemerkungen Liskos in seinem unbedeutenden Buche: Die Heilslehre der Theologia deutsch, 1857. S. 47.

den und Bosheit machen uns nimmer böse, dieweil sie auswendig von uns sind, d. h. dieweil sie von uns nicht vollbracht sind und so lange wir darin nicht willigen, S. 30. Ueberhaupt kennt der Verfasser die Menschheit nicht als einen moralischen Organismus, in welchem jeder Einzelne ein lebendiges, mit allen Andern organisch verbundenes Glied ist, sondern die Menschen leben ihm als vorübergehende Einzelne neben einander und nach einander. Der letzte Grund dieses ganzen Mangels liegt in einem gewissen Pantheismus des Verfassers, den man nicht mit Reifenrath S. 49 ganz wird leugnen können. Er vermag kaum bei Gott die Persönlichkeit in ihrem vollen Werthe anzuerkennen. S. 122, 178; beim geschaffenen Menschen schlägt sie, die doch nicht ohne Willen seyn kann, ihm gleich ins Sündliche über, was ganz abgethan werden muss. Der Verfasser ist in ähnlichem Sinne wie Tauler Pantheist[5], und als solcher kann er nicht zugeben, dass der Mensch eine für alle Dauer berechtigte Einzelexistenz habe.

Damit hängt auch zusammen, dass dem Menschen nicht eine eigenthümlich menschliche Aufgabe für sein Leben gestellt wird, ein Fehler, den der Verfasser freilich mit sehr vielen Mystikern theilt. Man versuche nur einmal aus seinen Andeutungen die allgemeinsten Grundzüge eines christlichen Lebens zu entwerfen; auch dafür werden sie nicht genügen. — Ein Mensch ferner, der im Grunde seines Wesens gut geblieben ist, braucht keinen Erlöser, sondern nur ein Vorbild des rechten Verhaltens; und eine weitere Bedeutung hat denn auch Christus für unsern Verfasser nicht, wie allgemein anerkannt wird.[6] Auch in diesem Irrthume hat ja bekanntlich der Verfasser wenigstens die deutschen Mystiker zu Genossen. Sie können es nicht zur wirklichen, bleibenden Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo bringen, da ihnen der Gegensatz des Geschaffenen und Ungeschaffenen zu gross ist, fast zum Widerspruche wird. Und dazu je mehr sie dem Pantheismus sich ergeben, um so weniger vermögen sie die Einwohnung der ganzen Fülle der Gottheit in einer einzelnen Persönlichkeit anzunehmen. Es ist grundfalsch, wenn Lisko S. 65 schreibt: „Die deutsche Theologie sieht in Christo den vollendeten Gottmenschen, in dessen Person die innigste Vereinigung und vollkommenste gegenseitige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen verwirklicht ist.“ Wer da sehen will, wie der Verfasser gerade das Gegentheil ausspricht, lese S. 20 fgg.

---

[5] Vgl. C. Schmidt, Joh. Tauler S. 98.
[6] Vgl. zuletzt Reifenrath S. 62.

126, 136. Christus ist der Normalmensch, der Alles, das geschrieben ist, mit Worten gelehrt hat und hat es auch vollbracht mit den Werken wohl viertehalb und dreissig Jahr und er lehret uns das mit kurzen Worten, da er spricht: folge mir nach, S. 216. Es gilt von dem Verfasser, was Martensen mit Recht von den deutschen Mystikern im Allgemeinen sagt: „Nun wird in Christo nichts angeschaut, was nicht in der Idee der menschlichen Natur selbst gegeben ist, und anstatt seine unendliche Majestät und seinen Unterschied von Allen vorzustellen, wird jetzt der Gedanke vorherrschend, dass Christus der Erstgeborne sei unter vielen Brüdern." Meister Eckart, S. 82. Auf Grund alles dieses wird es berechtigt seyn, wenn man dem Verfasser eine pelagianische Anschauung von dem Menschen und seinem Verhältnisse zu Gott zuschreibt, Reifenrath S. 61. Hier in der Anthropologie finden sich, wenn wir von der pantheistischen Richtung absehen, auch die Züge, deren Verwandschaft mit der römischen Kirchenlehre sich nicht wird leugnen lassen. Es ist die beiderseitige Verkennung von dem tiefen Verderben, in welches die ganze Natur des Menschen durch die Sünde erst gerathen ist.

Auffällig wenig scheint es nun aber mit dem eben Gesagten übereinzustimmen, wenn wir bei dem Verfasser die treffendsten Schilderungen von dem Wesen der Sünde als der Selbstsucht und dem Eigenwillen lesen. Er weiss aus eigenster Erfahrung, dass der Mensch nichts Gutes kann, dass er sich nicht aus eigenen Kräften zu Gott zu erheben vermag. Und diese Erfahrung spricht er mit grösster Schärfe aus; sie ist ihm ein Hauptpunkt in seinen Darlegungen, worin er über Tauler hinausgeht, denn dieser nimmt noch eine gewisse Mitwirkung des Menschen bei der Bekehrung an.[7] Gerade solche Sätze sind es, derenwegen Luther so grosse Stücke auf das Büchlein hielt. Deswegen zog es ihn so zu den Mystikern hin, weil er sah, wie von ihnen alles Werke-Thun als ein vor Gott Verdienstliches so durchaus verworfen ward.[8] Diese Lehren waren es, die ihm die neugefundenen deutschen Theologen als die rechten Theologen erscheinen liessen.

[7] C. Schmidt, a.a.O. S. 112.

[8] Die Worte in Luthers Brief an Staupitz vom letzten März 1518, vgl, de Wette 1, 102, können zwar nicht, wie noch Reifenrath S. 4 will, auf die deutsche Theologie gehen, sondern meinen ein Buch von Staupitz selbst. Vgl. dazu Köstlin, Luthers Theologie 1, 212. Auch jene Worte an Spalatin de W. 1, 258. *(mitto) tertium S. Adamum brevissimum* scheinen mir nicht auf unser Buch zu gehen, obwohl ich sie nicht weiter zu deuten weiss.

Und solche Erfahrung seines Herzens stimmt dem Verfasser vollkommen mit seinen sonstigen mystischen Anschauungen überein. Was könnten einzelne Werke, ja überhaupt Werke für den Mystiker für eine Bedeutung haben, der vom Menschen verlangt, dass er gelassen seyn soll und alles Eignen sich enthalten, damit allein Gott in ihm und durch ihn wirke? In dieser Hinsicht hat man wieder mit vollem Rechte gesagt: „am feindseligsten ist der Mystik der Pelagianismus."[9] Aber die rechten Folgerungen zieht, wie schon oben gezeigt, der Verfasser aus diesen Sätzen nicht. Der mystischen Heilsordnung fehlt, wie Martensen S. 115 bemerkt, der wahre Anfang des rechtfertigenden Glaubens.[10] Der Glaube ist unserm Theologen die Lehre und das Bekenntniss der Kirche, S. 6; das Glauben setzt er dem Wissen entgegen, S. 174, 190, 198; er redet von einem Glauben an Christum, aber es heisst das annehmen, was von dem vollkommenen Leben Christi geschrieben steht, S. 216. Zur Bekehrung kommt es durch eine unmittelbare Wirkung des Geistes Gottes auf den Geist des Menschen in ächt mystischer Weise. S. 224: „Nun merke genau, wie der Vater ziehe zu Christo. Wenn der Seele oder dem Menschen etwas entdeckt oder geoffenbart wird von diesem vollkommnen Gut wie in einem Schauen oder in einer Verzückung, so wird in dem Menschen geboren ein Begehren, dem vollkommnen Gute zu nahen und sich mit ihm zu vereinigen." Christi Leben muss im Menschen seyn, daran liegt Alles, und „womit man das erlangen möchte, dass es geboren und lebendig würde in einem Menschen, dem sollte man mit allem Fleisse anhaften und nichts Anderem", S. 192. Dies Was wird dann freilich nicht angegeben, aber eine Andeutung ist vielleicht in dem unmittelbar Folgenden zu finden, wo es heisst: „Und was es hindert, das soll man lassen und allzeit fliehen, und wer das empfängt in dem heiligen Sakrament, der hat Christum wahrlich und wohl empfangen, und je mehr man dessen empfängt, so viel mehr Christus, und je dessen minder, so viel minder Christus."

So sind es also zwei verschiedene Reihen von Sätzen, die in dem Büchlein neben einander hergehen und der Grund sind, weshalb römische und evangelische Schriftsteller dasselbe für sich in Anspruch nehmen. Und mit allem diesem glaubte der Verfasser vollständig innerhalb der Kirche zu stehen; er wollte sich, wie bekannt, in keiner Weise in Widerspruch mit ihr setzen.[11] Nur deswegen konnte Luther

[9] Tholuck, Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik, S. 51.
[10] Dies einmal gut besprochen von Lisko, S. 79.
[11] Eine gewisse Inkonsequenz ist es, wenn er im Anschlusse an

ihm so freudig zustimmen und ihn als seinen Bundesgenossen ansehen.

Die erste Reihe jener Sätze beruht auf speculativem und zwar pantheistisch gefärbtem Grunde. Daran stiess sich Luther, dessen ganzes Augenmerk damals auf das Praktische gerichtet war, nicht. Es war ihm Nebensache, welches er übersah, da er für seine Hauptlehre von dem Unvermögen des Menschen so Treffliches in dem Büchlein fand.[12] Und er hatte ein Recht zu dieser Auffassungsweise, da der Verfasser selbst das Praktische durchaus in den Vordergrund stellt, so dass man in seinem Sinne schwerlich die speculativen Andeutungen soweit wird ausdeuten und systematisiren dürfen, wie dies z.B. von Reifenrath geschehen ist. Strenger urtheilte in dieser Hinsicht Calvin, der mit der deutschen Theologie durch die Uebersetzung Castellios bekannt geworden, 1559 die Reformirten in Frankfurt vor ihr warnte.[13] Sie möchten sich hüten vor der Schrift, denn sie enthalte ein heimliches und tödtliches Gift um die Kirche zu verderben.

Die zweite Reihe von Aussagen ist hervorgegangen aus den eigensten Herzenserfahrungen des Verfassers und deswegen redet er hier so klar und bestimmt, während er in den andern oft hin und her schwankt und schweigt, wo er die Hauptsachen aussprechen soll.

Beide, werden wir jetzt sagen, Römische wie Evangelische haben ein Recht sich auf die deutsche Theologie zu berufen, aber von keiner Seite darf sie ganz beansprucht werden. Wenn die Schrift wirklich die volle Lehre der römischen Kirche enthält, warum kam sie dann 1621 auf den *Index*? Vgl. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, II, 253. Andrerseits dürfen auch wir ihr nicht volle evangelische Lehre zuschreiben[14]; wollte man diese Forderung an die Zeugen vor der Reformation stellen, so gehört unser Theolog nicht in ihre Reihe. Dann würde wohl überhaupt von einer solchen Reihe nur wenig überbleiben.[15] Aber diese Forderung ist nicht berechtigt. Wir dürfen uns derjenigen

---

die Schultheologie von der Busse S. 50 sagt: „sie geschieht in dreierlei Weise, mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer (!) Beichte, mit vollkommener (!) Busse."

[12] Vgl. C. Jürgens, Leben Luthers I, 3, 265; Köstlin, a. a. O. I, 113.

[13] *Jules Bonnet, Lettres de Jean Calvin, II, 259; la Théologie germanique et de l'homme nouveau;* vgl. Henry, Calvin III, 420.

[14] Martensen a. a. O. S. 115: „Ein spiritualisirter Katholicismus ist noch nicht ächter Protestantismus."

[15] Vgl. Melanchthon im *Corp. Reform. II, 501;* Calvin *instit. relig. chr. III, 11, 15.*

als der Unsrigen freuen, welche bei dem einen oder dem andern sonstigen Irrthume die Gnade Gottes in Christo Jesu als die alleinige Retterin der sündigen Menschen preisen, diesen aber alles Vermögen absprechen aus sich selbst und durch sich Gott zu gefallen. Und unter diesen ist wahrlich der Verfasser der deutschen Theologie nicht der letzte.

Wenn man von einer Zeugenreihe für die evangelische Wahrheit redet, so wird es nicht genügen nur einen Katalog derselben anzulegen, sondern es wird darauf ankommen eine lebendige Kette aufzuweisen und zu zeigen, von welchen der früheren die späteren beeinflusst waren und wie weit sie selbst wieder auf die folgenden gewirkt haben. Gar manches Mal wird dieses freilich schwierig seyn, wie z. B. auch bei unserm Buche, indess muss der Versuch immer gemacht werden; alle Spuren sind zu verfolgen.

Für einen Evangelischen wird immer die erste Frage seyn: wie stellt sich der betreffende Schriftsteller zur heiligen Schrift? Wie weit lässt er diese reinste und allgemeine Quelle der Wahrheit auch sich Quelle seiner Erkenntniss seyn? Die Antwort dürfte für unseren Theologen nicht gerade schlecht ausfallen. Er ist sehr bewandert in der h. Schrift und beruft sich auf kein Buch so häufig wie auf sie; vorzüglich das neue Testament zieht er viel an, während aus dem alten nur Jesaias und die Psalmen ausdrücklich benutzt werden. Man merkt ihm an, dass er in der Bibel lebt, so dass ihm aus derselben stets Worte zur Hand sind um seine Gedanken darin einzukleiden. Denn dies ist allerdings die Art seiner Schriftverwendung. Nicht nimmt er ein Schriftwort vor um dessen Sinn einfach zu entwickeln, sondern meistens benutzt er es um darin seine Gedanken auszusprechen und diesen so Nachdruck zu geben, z. B. S. 232, 234 u. ö.[16] Da kommt es denn wohl vor, dass er einem Worte einen falschen Sinn unterlegt, zumal er immer aus dem Gedächtnisse anführt und auch wohl mehrere ähnlich lautende Stellen verbindet, z. B. S. 70 Matth. 26, 24. mit 10, 38., S. 112 Röm. 8, 19. mit Gal. 5, 18. Aber selten verfehlt er doch ganz den Sinn, denn den Vorsatz die Schrift nach seinen Anschauungen zu deuten hegt er nicht, wenn ihm gleich ein rechtes Missdeuten bisweilen unbewusst widerfährt.[17] Vor vielen Mystikern

---

[16] Vgl. über diese Art der Schriftbenutzung: Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areop. Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen I, 262.

[17] Ein eigenthümliches Beispiel steht S. 100. Matth. 26, 28: „Kristus sprach, meine Seele ist betrübt bis in den Tod. Er meinte den leib-

hat er das voraus, dass er in Anwendung der allegorischen Auslegung, durch die sie aus Allem Alles machen[18], sehr mässig ist, so z. B. S. 34, 48, 108. Selbst allgemeinen Vorurtheilen der Zeit gegenüber hält er wohl an dem einfachen Sinne einer Schriftstelle fest, z. B. bei Besprechung der geistlichen Armuth nach Matth. 5, 3. S. 132, wo es heisst: Und daraus wird dann geistliche Armuth, wovon Christus sprach: Selig sind die Armen des Geistes (das sind die wahren Demüthigen), denn das Reich der Himmel ist ihr.[19]

Die reinste Erkenntniss, sagt unser Verfasser als ächter Mystiker, komme dem Menschen unmittelbar von Gott als eine Eingebung seines Geistes. Daneben sagt er dann freilich auch S. 202: „Also ist Alles, das da ist, wohl eine Vorstadt des Ewigen oder der Ewigkeit und besonders was man in der Zeit und bei den zeitlichen Dingen und in und bei den Kreaturen von Gott und der Ewigkeit merken und erkennen kann; denn die Kreaturen sind eine Hinweisung und ein Weg zu Gott und zu der Ewigkeit.“ Allein man darf auf solche Aeusserung nicht zu viel Gewicht legen. Das Leben der Natur ist ihm nur in sehr geringem Grade ein Fingerzeig auf Gott hin. Er theilt hierin die Art der deutschen Mystiker, die sich nicht zu ihrem Vortheile von den romanischen auch darin unterscheiden, dass sie die Betrachtung der Natur, die dem Zufalle und der Eitelkeit untergeben sei, für der wahren Vollkommenheit hinderlich ansehen und sich negativ zu ihr verhalten.[20]

So weit von den allgemeinsten Erkenntnissquellen unseres Theologen. Was einzelne Schriftsteller der Vorzeit betrifft, so finden sich bei ihm natürlich Spuren von einer Be-

---

lichen Tod; das war: von der Zeit, dass er von Maria geboren ward, bis in den leiblichen Tod hatte er nie einen guten Tag, sondern Trübsal, Leiden und Widerwärtigkeit.“ Ein wirkliches Leiden der Seele Jesu konnte er sich nicht denken; vgl. S. 20 fg.

[18] Die Hauptstelle *Dionysius de nominn. divinis IV, § 11;* Engelhardt a. a. O. I, 91.

[19] Aehnlich, obgleich die äussere Armuth als nothwendig mit hinzuziehend, Tauler; vgl. seine Werke von Spener 1705, I, 1648. Ganz falsch dagegen andere Mystiker, wie z. B. auch *Bernhard, in festo omnium sanct. 1, 8: Beati pauperes spiritu, spirituali scilicet intentione, desiderio spirituali, propter solum beneplacitum Dei et animarum salutem.* Immer wieder läuft ihm die leibliche Armuth mit unter.

[20] Vgl. Martensen a. a. O. S. 104. *Bernhard* dagegen schreibt *ep. 106, 2: Experto crede, aliquid amplius invenies in silvis quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis. Annon putas posse te sugere mel de petra oleumque de saxo purissimo? Annon montes stillant dulcedinem et colles fluunt lac et mel et valles abundant frumento?* Er beruft sich auf seine Erfahrung; vgl. bei seinem Biographen *Gaufridus, opp. Bern.* I, 6, 23.

nutzung des Dionysius Areopagita; er nennt ihn sogar ausdrücklich S. 26.[21] Auch von einem Erklärer des Dionysius ist ebendort die Rede, ohne dass sich entnehmen liesse, wer gemeint sei. Der Einfluss, der von dieser Seite auf den Verfasser ausgeübt ward, ist gerade kein evangelischer zu nennen. Weit wichtiger wäre es, wenn sich nachweisen liesse, dass er mit Bernhard bekannt gewesen, einem evangelischen Zeugen, wie Wenige im Mittelalter. Ich möchte dies schliessen aus der Stelle S. 26, wo er sich gegen diejenigen erklärt, welche lehrten, es sei in diesem Leben nicht möglich, dass die Seele ganz lauter, ledig und bloss sei von allen Bildern und gänzlich abgeschieden von allen Kreaturen und zu allererst von sich selbst. Die meisten Mystiker gaben diese Ueberschwänglichkeit zu[22], während Bernhard, der tiefe Blicke in die verderblichen Folgen der Sünde gethan hatte, nüchtern genug war jene Möglichkeit bestimmt zu leugnen, z. B. *ep.* 11, 8; *de Deo diligendo* 11, 30. Dass die deutschen Mystiker aber mit ihm vertraut waren, ist bekannt.[23]

Doch kann diese Bekanntschaft mit Bernhard nur eine Vermuthung bleiben; es heisst ja an jener Stelle: „und dies meinen viel Menschen.“ Ueberhaupt sind die Berufungen des Verfassers meistens allgemein gehalten: „man spricht“, oder: „ein Meister spricht.“ Von einem solchen Unbekannten scheint einmal sogar ein Vers angeführt zu werden, wenn es S. 40 heisst: „Davon sprach ein Mênsch:

verderben, sterben, ich lebe ân trôst;
ussen und innen bin ich vordampt,
niemant bite, das ich werde erlôst.“

Der Einzige, welcher ausser Dionysius und Tauler S. 46 namentlich angeführt wird, ist Boethius S. 18, also, wie wir jetzt durch Friedr. Nitzsch wissen, ein nichtchristlicher Schriftsteller.[24] Eine Bezugnahme auf Aristoteles könnte man finden bei der Besprechung des Vollkommenen gleich im Anfange der Schrift S. 2: „Denn es ist aller Dinge Wesen und ist in ihm selber unwandelbar und unbeweglich

---

[21] Die angezogene Stelle bei Dionysius *de mystica theologia cap. I*, §. 1; vgl. Engelhardt a. a. O. I, 163. Zu dem, was er S. 70 von den Principien des Erkennens sagt, vgl. Engelhardt a. a. O. II, 290.

[22] Vgl. Engelhardt, Richard v. St. Viktor, S. 26; C. Schmidt, Joh. Tauler, S. 125.

[23] Heinrich Suso erhebt Bernhard sehr. Im Dialog „von der ewigen Weisheit“ bei *Surius*: *„Et tu quoque inter omnes ecclesiae doctores benedictus sis Bernarde melliflue, cujus anima sempiterni verbi mirifice fuit illustrata splendoribus.“* Vgl. *Bern. opp. I, 102. ed. Paris. 1645.*

[24] Friedr. Nitzsch, „Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften.“

und wandelt und bewegt alle andern Dinge."[25] Auf eine Bekanntschaft des Verfassers mit Aristoteles selbst darf man freilich hieraus kaum schliessen.

So finden wir rückblickend wenig nachweisbare Verbindung unsers Theologen mit den evangelischen Zeugen der Vorzeit. Seine weitere Einwirkung auf Luther ist allgemein bekannt.[26]

Köstlin schreibt in seiner „Theologie Luthers" I, 69: „1516 hat Luther einen Theil der sogenannten deutschen Theologie unter dem Titel: was der alte und der neue Mensch sei, mit einer kurzen Vorrede herausgegeben, worauf er 1518 das Ganze mit einer neuen Vorrede folgen liess." Und I, 115: „Besonders bedeutsam ist für das, was ihm bei seiner ganzen Lehre die Hauptsache war, auch jene Abkürzung der deutschen Theologie in seiner ersten Ausgabe derselben, sofern für ihn die dort weggelassenen Abschnitte nur minder Wesentliches können enthalten haben." Und endlich I, 213: „Jetzt gab er auch die deutsche Theologie vollständig heraus."

Mir scheint die Sache sich anders zu verhalten und besonders meine ich darf man aus der Verschiedenartigkeit der Ausgaben nicht auf Luthers theologische Entwicklung schliessen.

Pfeiffer hat die erste Ausgabe von 1516 nicht gesehen[27], und auch Lisko, der doch in Berlin schrieb, scheint sie nicht in Händen gehabt zu haben.[28] Es findet sich ein Exemplar derselben dort auf der königlichen Bibliothek aus der Meusebachischen Sammlung und ein zweites gibt es auf der Seminarbibliothek zu Wittenberg aus der Hinterlassenschaft des Dompredigers Augustin in Halberstadt, so dass also eine genaue Vergleichung möglich ist.

Der Titel lautet:

Eyn geystlich edles Buchleynn
von rechter vnderscheyd
vnd vorstand. was der
alt vñ new mensche sey. Was Adams
vñ was gottes kind sey. vñ wie Adã
ynn vns sterben vnnd Christus
ersteen sall.

---

[25] Vgl. *Aristot. metaph. III, 8. ed. Bonitz. I, 31, 30: ἔστι γὰρ ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό.*

[26] Ein Beispiel verderblichen Einflusses, den die speculativen Elemente des Buches hatten, ist Johann Denck; vgl. Uhlhorn, Urbanus Rhegius, S. 112.

[27] Seine Vorrede S. X.

[28] Vgl. a. a. O. S. 2 u. 20.

Auf dem Titelblatte ein Crucifix; dann folgt Luthers Vorwort:

Vor Rede:

Zuvoran vormanet diss Buchleynn alle die das lessen vnd versteen wollen, sunderlich die von heller vornüfft vnd sinnereych vorstandts seyn, das sie tzum ersten mal nit sich selb mit schwindem vrteyl vber eylen, dan es ynn etlichen worten scheynet vntüchtig ader auss der weysse gewonlicher prediger vnnd lerer reden. ja es schwebt nit oben, wie schawm auff dem wasser, Sunder es ist auss dem grund des Jordans vō einem warhafftigen Israeliten erlessen, wilchs namen gott weyss vnnd wen er ess wissen wil. Dan dissmall ist das buchleyn an titell vnnd namen fūden. Aber nach müglichez gedencken zu schetzē ist die matery, fasst nach der art, des erleuchten Doktors Tauleri, Predigerordens. Nü wie dem allen. das ist war gruntlich lere, der heilgen schrifft. muss narren machen, adder narre werden. Als der apostel Paulus berurt 1 Co. 1. Wir predigen Christum eyne torheyt den heyden, aber eyne weyssheit gottis den heylgen.

D. Martinus Luder

Subscripsit.

Dann folgt der Text auf 12½ Quartblättern. Er beginnt mit dem 7. Capitel der spätern Ausgabe und enthält dies bis auf den letzten Satz: „darumb wer" u.s.w. In Cap. 8 finden sich Abweichungen, indem es heisst: „Aber sanctus Dionisius, der ein jünger ist gewesen dess ausserwelten vas sancti Pauli, der es yn der hochsten schul gelernet hat. der wil u.s.w. und bald darnach: „Hilt sant Dionisius der Jerarchischlerer dis nicht vor müglich." Der letzte Theil des Cap. von: „wan denne dem ein dink" an fehlt bis auf den einen Satz: „vñ der plick ist keyner er sey gott edler vnd gott lieber vnd wirdiger dan alles dz alle Creaturen geleysten mügen yn dem als Creatur." — Von Cap. 9 fehlen die Sätze „Wann wer sich selber — erkenne dich selber", und „Es ist auch zu wissen — vnd an einigkeit." — In Cap. 10 sind die Worte von „und suchen alzit vns vnd das wesen — wir sien ganz verloren" sehr abgekürzt. — Das folgende Cap. 11 beginnt „Hie ynnen merck sich ein yglicher mensch selber mit vleysse, Christus Sell musst yn die helle" u. s. w., worauf dann im Folgenden einige Worte umgestellt sind. Dann beginnt ein neues Cap. mit den Worten „Nu lasset Gott den Menschen" bis zu Ende, wo zwar Einiges umgestellt ist, aber nichts fehlt. — Vom 12. Cap. bei Pfeiffer fehlt in Luthers erster Ausgabe der Anfang, und heisst der Satz dann: „der nun dises in warheyt wil ansehen vnd merken, so hat der tewffel auch frid,

wā es ym ging nach seinem willen vnd wolgefallen, vnd darumb sollen wir merken vnd warnemen des frides" u.s.w. Dann heisst es nach den Worten „gib ich euch" weiter: „nicht als die werlt gibt, wan die werlt betrewget yn yren gaben, was frides meint christus, ehr meint den ynnerlichen fride" u.s.w. Es fehlt also von „In diesem worte — anfechtunge überwindest." Am Schlusse fehlen wieder die Worte von „Also das im sûsse" bis zu Ende; dann aber schliessen sich gleich vom nächsten Cap. die ersten Sätze an bis „nimmer mehr begrifen." Während der Rest dieses dreizehnten Capitels fehlt, findet sich bei Luther der Zusatz: „Vnd darumb sollte man alle zeyt mit vleyss warnemen d werck gottes vñ seiner heyssung treybung vñ vermanūg vñ nicht die werck, heyssūg od vermanūg des mēschen." Endlich hat Luther nicht: „es spricht der Tauler", sondern „es spricht ein lerer." So ist hier die Verschiedenheit in der Capitelzählung wieder ausgeglichen. — Vom vierzehnten Capitel fehlt der Schluss von „die reinigunge gehoret" an, doch verbindet Luther mit diesem kurzen Capitel den Anfang des nächsten und beginnt mit den Worten „Zu den waren gehorsam" ein neues, das funfzehnte, wo dann nur der letzte Satz „das ist got selber" u.s.w. fehlt. — In Cap. 16 fehlen die Worte „man spricht auch — geschaffen und gebildet ist." Ein neues Cap. beginnt Luther dann mit dem Satze „Hienach folget", welches sich erstreckt bis „je mer zunimpt im menschen." Ein weiteres Cap. fängt an nach den Worten „widergeberen möchte" und umfasst Cap. 17 bis zu Ende. — Die Schlussworte von Cap. 23 und fast das ganze Cap. 24. fehlen. — Ebenso in Cap. 26 von „Aber er spricht, es si daran nit genunk — in den liblichen Tod"; und von „das was: von dem, als er von Maria geboren was — in sinem diener sin."

Zum Schlusse heisst es dann:

Gedruckt zu Wittenbergk durch Joannē
Grunenbergk. Anno. nach Christ geburt
Tausent funfhundert uñ jm sechtzenden
jar am tag Barbara.
Bey den Augustinern.

Obiges sind die Hauptabweichungen, wozu noch eine Menge von Umstellungen und Veränderungen einzelner Worte, auch verschiedene kleinere Auslassungen kommen, besonders im Vergleich zu dem nun gefundenen Mannscripte. Auch die zweite Ausgabe Luthers vom Jahre 1518[29] enthält nicht Alles was sich im Manuscripte findet, die Auslassungen

[29] Genau beschrieben von Lisko a.a.O. S.2—18.

stimmen aber nicht mit denen der ersten Ausgabe zusammen. Luther beginnt zwar mit denselben Worten wie das Manuscript, aber schon in den ersten Capiteln fehlt Mehreres und auch der Schluss ist nicht vollständig.

Nun meint man, Luther habe in der ersten Ausgabe die Schrift so bedeutend verkürzt. Allein es ist durchaus nicht wahrscheinlich, dass er dies gethan habe ohne auch nur die geringste Andeutung davon zu geben. Es ist nicht zu sehen, warum er nach zwei Jahren das früher Ausgelassene nachgeholt habe; auch Köstlin a.a.O. I, 213 gibt hiefür keinen genügenden Grund an. Man prüfe nur die in der ersten Ausgabe fehlenden Sätze, so wird man kaum einen finden, wenn nicht etwa den Schlusssatz von Cap. 13, der etwas wirklich für Luther Anstössiges und so eine Auslassung Veranlassendes enthielte. Vielmehr werden wir sagen müssen, die meisten der Sätze würde Luther gewiss nicht fahren gelassen haben, wenn er sie in dem ihm vorliegenden Manuscripte gefunden hätte. Was konnte ihm z. B. mehr gefallen, als was wir aus dem 12. Cap. bei ihm vermissen? Auf Grund dessen halte ich mich für berechtigt zu der Behauptung, dass Luther im Jahre 1516 in seinem Manuscripte nicht mehr las, als er dann herausgab. Diese erste Bekanntmachung und Anpreisung der Schrift wird dann auch Andere auf dieselbe aufmerksam gemacht haben[30]; so wird Luther in den Besitz einer vollständigeren Handschrift gekommen seyn, die er dann ebenfalls unverkümmert herausgab. Denn der Umstand, dass auch noch in der zweiten Ausgabe sich nicht Alles findet, was wir in dem jüngst entdeckten Manuscripte lesen, gibt keinen Grund zu der Annahme, dass Luther 1518 willkürlich geändert habe. Wer macht uns denn dessen gewiss, dass die Handschrift, die Pfeiffer herausgegeben, den Text ganz so enthält, wie er aus der Feder des Verfassers hervorgegangen? Dass er wenigstens in Betreff einzelner Worte schon eine Wandelung durchmachen musste, hat Pfeiffer selbst bewiesen.[31]

Nicht so gar unrichtig meinte Luther anfänglich, Tauler sei der Verfasser, und jedenfalls können wir mit Bestimmtheit sagen, dass die im 13. Cap. fehlenden Worte in

[30] Gerade in jener Zeit wandte man sich überhaupt den deutschen Mystikern wieder recht zu. Die Handschrift der deutschen Theologie stammt nach Pfeiffer von 1497; im folgenden Jahre wurden zu Leipzig Taulers Predigten zum ersten Male gedruckt. Im selben Jahre 1518, wo Luther seine zweite Ausgabe veranstaltete, erschienen andere Werke Taulers zum ersten Mal in Cölln im Druck.

[31] A.a.O.S.XXI.

der ersten Ausgabe nicht erst von ihm ausgemerzt sind. Seinen Irrthum verbesserte er, als er die vollständigere Handschrift in die Hände bekam, in welcher der unbekannte Ritter des Deutschordens als Verfasser genannt und Tauler in Cap. 13 als Gewährsmann angezogen war.

Zum Schlusse nur noch einen Nachtrag zu Pfeiffers Verzeichniss der Ausgaben und ihrer Fundorte. Nr. III und V befinden sich zu Wolfenbüttel; XXX, XXXVII, LXI, LXII, LXIX, LXX auf der Hamburger Stadtbibliothek. G. Arnold redet in seiner 1702 erschienenen Geschichte der mystischen Theologie S. 620 von einer französischen Ausgabe der deutschen Theologie, die bald erscheinen solle und deren Vorrede manche Einzelheiten über den Sinn der Schrift bringen werde. Die letzte von Pfeiffer genannte französische Ausgabe Nr. LXX kam 1700 heraus; ist die von Arnold angekündigte gar nicht erschienen?

Wie dachte Luther über die Arbeit?

Ein Vortrag

von

Dr. Dietrich Kerler.

Nicht die kirchliche Frage allein und nicht die politische allein, sondern mit der kirchlichen und mit der politischen war es zugleich die sociale Frage, welche einen Hauptfactor der Bewegung in den ersten Jahren der deutschen Reformation bildete, und sie gerade drohte für das Gelingen des grossen Werkes verhängnissvoll zu werden. Ein richtiges Urtheil über die Stellung der deutschen Reformatoren und insbesondere Luther's zu dieser Frage wird sich nur dem ergeben, welcher überhaupt die national-ökonomischen Anschauungen dieser Männer unbefangen in Erwägung zieht.[1] Nur Ein Punkt, das in allen socialen Bewegungen und so auch in den ersten

[1] Dies ist neuerdings in vortrefflicher Weise geschehen von G. Schmoller: „Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformations-Periode" Zeitschr. für die gesammte Staatswissenschaft XVI. 1860. S. 461—716 und von H. Wiskemann „Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden national-ökonomischen Ansichten." Lpzg. 1861. — Beide Abhandlungen haben uns für das Folgende sehr viel Belehrung und Anregung gegeben.

Decennien des 16. Jahrhunderts die erregten Gemüther lebhaft beschäftigende Kapitel von der Arbeit möge heute herausgehoben und gezeigt werden, wie der Mund jener Zeit, Luther, da und dort in seinen Schriften über dasselbe sich aussprach.

Der Müssiggang stellt sich Luthern dar als ein Erbübel der menschlichen Natur: Der Faullenzer der alte Adam, arbeitet nicht gerne, sein Brod zu erwerben.[1] Weiterhin aber sieht er in ihm eine Aeusserung des Ungehorsams gegen Gott, eine Auflehnung gegen das göttliche Gebot (Gen. 3, 17 ff.): „Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brod essen.“ Dieses Gebot hat für alle unbedingte Gültigkeit und keiner darf sich demselben dadurch entziehen, dass er die alltägliche Arbeit und was geschieht zu des Leibes Nahrung und gemeinem Nutzen in unevangelischer Weise gering achtet gegenüber den fälschlich sogenannten guten Werken (WW. 20, 196—197). Nein auch eine Magd, wenn sie das Haus kehret, kochet, des Viehs wartet, soll den Trotz haben, dass sie in Gottes Befehl gehet, wenn sie treulich ausrichtet, was ihr befohlen ist (WW. 36, 79). Denn Gottes Wort und Befehl stehet über uns, dass wir sollen arbeiten. Die Arbeit ist nicht allein nicht verboten, sondern auch zum höchsten geboten und also geboten, dass man allen Fleiss und Sorge darauf legen soll. (WW. 5, 93). Es ist daher in erster Linie Pflicht des Gehorsams, treulich und fleissig zu arbeiten, eine Pflicht, die aber, wie Luther bitter klagt, von den meisten seiner Zeitgenossen zum grössten Schaden der Einzelnen und der Gesellschaft verletzt wurde. Den meisten Theil findet er (a. a. O. S. 95) mit der Arbeit nachlässig, faul und unachtsam, oder wo sie gleich arbeiten und es ihnen lassen sauer werden, so ist doch darnach kein Maass mit dem Schlemmen, Spielen und Anderem, da man auf einen Feiertag lässt hindurch gehen, was man die ganze Woche erarbeitet hat.

Ueber diese allgemein herrschende Arbeitsscheu klagen die bedeutenderen Männer der Reformationsperiode.[2] So macht der bekannte Prädicant Johannes Eberlin von Günzburg — in seiner Schrift „Mich wundert, dass kein Geld im Land ist“ — die Wahrnehmung, dass Ein Mensch für fünfzehn arbeiten müsse, dass auf fünfzehn Nicht-Arbeiter nur Ein Arbeiter komme. Unter die ersteren rechnet er vor allen die Geistlichen. Dass Viele nur, um nicht wie andere Leute arbeiten zu müssen, dem geistlichen Stande sich weihen und

[1] WW. 20, 118. — Wir citiren die Schriften Luther's nach der Erlanger Gesammtausgabe.
[2] Vgl. Schmoller a. a. O. S. 480.

von den Früchten der Arbeit des gemeinen Mannes zehrend in geistlich und sittlich ruinirendem Müssiggang dahin leben, war eine auch von Luther gegen den Klerus häufig erhobene Anklage.[1] Das Uebel darf aber nicht blos bei den damaligen Dienern der Kirche gesucht werden. Wie viel hatte nicht die Kirche des späteren Mittelalters durch jene Ausbildung eines schroffen Gegensatzes des Geistlichen zum Laien zu einer immer grösseren Geringschätzung wie des Weltlichen überhaupt, so auch der Arbeit in der und für die Welt in manchen Kreisen beigetragen.[2] Mussten nicht ferner nachtheilige Rückwirkungen auf die Arbeitslust und Arbeitskraft des Volkes von einem Kirchenwesen ausgehen, das immer erfinderischer darin wurde, für sich den Einzelnen in Athem zu erhalten, zu beschäftigen und auszubeuten, indem es endlose Ceremonien und Kirchenbesuche und Kirchenbussen und Festtage und Feiertage und Wallfahrten vorschrieb? Luther erkannte mit seinem klaren Blicke bald die Gefahren, welche von dieser Seite her der Arbeit drohten[3], und forderte, wie wir unten sehen werden, dringend Beseitigung der Missstände.

Durch das böse Beispiel, welches die Bettelmönche gaben, und noch mehr durch die Wallfahrten wurde das Bettlerunwesen in hohem Grade gefördert. Bitter klagt unser Reformator über die faulen Leute, die frisch, gesund und stark sind, wohl arbeiten, dienen und sich nähren könnten, sich aber auf den mildthätigen Sinn der Christen verlassen (WW. 23, 313).

Dem ohne Beschäftigung und damit ohne rechtmässigen Erwerb, zucht- und meisterlos herumziehenden Gesindel strömten in Friedenszeiten die Landsknechte zu, welche für das moralische und materielle Wohl besonders des Landvolkes äusserst verderblich waren. Mit allem Nachdruck eiferte Luther gegen solche Kriegsleute, die im Lande irre laufen und Krieg suchen, so sie doch wohl arbeiten und Handwerk treiben möchten, bis sie zum Kriegsdienst wieder aufgefordert werden (WW. 22, 287).

Enge zieht sich der Kreis, innerhalb dessen Luther noch wirkliche Arbeit und rechte Arbeit zu finden glaubte. Er und mit ihm die Mehrzahl der deutschen Reformatoren hält eigentlich nur die Arbeit für produktiv, durch welche eine Vermehrung der nutzbaren Rohstoffe erzielt wird, also in

---

[1] Vgl. z. B. WW. 13, 95.

[2] S. Endemann, Die national-ökonomischen Grundsätze der canonistischen Lehre in Hildebrand's Jahrb. f. Nationalökonomie und Statistik I, 6, 688.

[3] Vgl. z. B. WW. 21, 318. 329. 331.

erster Linie den Landbau. Ackerbau, sagt er, ist der besten Aemter eines, ist ein göttlich Werk, das Gott befohlen hat. Glücklich preist er den Bauersmann: seine Nahrung komme stracks vom Himmel herab; er könne auf seinen Acker und in seinen Garten gehen, indessen Moses und andere Obrigkeiten sorgen und rathschlagen müssen, wie sie den Bauer und seinen Knecht beschützen.[1] Der Landmann ist in der beneidenswerthen Lage, dass er zunächst und ganz unmittelbar aus der nach den Anschauungen der Zeit vornehmsten Güterquelle, der Natur, schöpfen kann. Beim Ackerbau ist am deutlichsten der göttliche Segen zu verspüren, da steht das Gut nicht in menschlichem Witz, sondern in göttlicher Gebenedeiung und hier bewährt sich ganz besonders der Spruch Psalm 127, 1 und 2: „Wo der Herr nicht das Haus bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen.“[2]

Dieser Spruch gilt nun freilich, wie Luther immer und immer wiederholt, für alle und jede menschliche Arbeit. Die Nahrung und des Hauses Fülle soll man ja nicht der Arbeit zuschreiben, sondern allein der Güte und dem Segen Gottes. Nie darf der Mensch vergessen, dass nicht er, sondern ein Anderer es ist, der ihn ernährt und dem allein auch das Ernähren und Haushalten zustehet. Es ist nur scheinbar, dass Gott den Menschen durch seine Arbeit nährt, denn die Arbeit ist nichts als der von Gott geordnete Weg, auf welchem er seine schon vor und unabhängig von der menschlichen Arbeit vorhandenen Güter dem Menschen zukommen lässt. Seine Gaben sind die Larven, darunter will er verborgen seyn und alles thun, und du musst arbeiten und damit Gott Ursachen und eine Larve geben; dann wird er dich seine Gaben finden lassen. Er gibt dir nichts durch deine Arbeit, aber auch nichts ohne deine Arbeit.[3]

Von dieser Auffassung der Arbeit ausgehend bekämpft er eben so sehr diejenigen, welche in falschem Vertrauen nichts thun und alles von Gott erwarten wollen, als die, welche in Unglauben und Selbstüberhebung nicht Gott sorgen lassen, wie die Fische in das Netz kommen, sondern durch eigene Kraft etwas zu erreichen hoffen.[4] Solchem Abfall von Gott liegen gar häufig nur die unreinen Motive der Habsucht und des Geizes zu Grunde, denn wer diese beiden befriedigen will, kann nicht in dem Gott wohlgefälligen Sinne arbeiten. Wohl hält Luther daran fest, dass jeder Arbeiter seines Lohnes

[1] WW. 57, 248. 342; 36, 177.
[2] WW. 21, 357. Vgl. 41, 128 ff.
[3] WW. 41, 137. 139 ff. 158.
[4] WW. 20, 284. 13, 95. 41, 168 ff.

werth sei. Ein guter Handwerksmann mag seine Kunst verkaufen, wer sie haben will, und damit dienen, sofern es nicht wider seine Obrigkeit und Gemeinde ist. Sold nehmen ist billig und recht, dafür dienen ist auch recht. Aber dienen nur um des Lohnes willen, arbeiten nur um des Erwerbs willen, erwerben nur um den Erwerb selbstsüchtig anzusammeln — das ist Sünde.[1] Und dieser Sünde machten sich nach der Anschauung Luther's und vieler seiner Zeitgenossen vor allen die Kaufleute schuldig, in deren Treiben man gern nur ein listiges Spiel sah, die Leute zu betrügen. Der Handel war ja augenscheinlich vollkommen beherrscht von dem Gelde, jener dämonischen Macht, welche, wie man glaubte, alle, die mit jhr in Berührung kommen, in Sünde zu verstricken droht. Wenn auch Luther zugesteht, dass der nothwendige und ehrlich betriebene Kauf und Verkauf erlaubt sei und dass der Kaufmann, wie jeder andere Arbeiter, seinen Lohn beanspruchen dürfe, so meint er doch, die thun viel besser daran, welche der Schrift nach die Erde bearbeiten und ihre Nahrung daraus suchen, wie zu uns und zu allen gesagt ist in Adam I Mos. 3, 17. 18. 19.[2]

Man weiss, welch mächtige Wirkung die Vorstellung von dem hohen Werthe des Landbaus auf die Zeitgenossen hatte. Carlstadt und Andere seines Sinnes kehrten der Universität und der Wissenschaft den Rücken; ersterer kaufte sich in einem Dorfe bei Wittenberg an, trug einen Bauernrock und bebaute sein Feld. Von solchem Treiben hielt sich Luther nicht nur fern, sondern bekämpfte es auch mit aller Entschiedenheit. So sagt er (WW. 16, 179. 181): „Nun heisset im Schweiss des Angesichts das Brod essen nicht allein arbeiten mit den Händen, wie ein Ackermann oder Bauer thut, sondern es heisst, dass ein jeder seinem Beruf fleissig nachlebe." — „Also arbeitet auch ein Prädicant im Schweiss seines Angesichts, welches gewiss die grösste Arbeit ist mit dem Kopf arbeiten, wenn er treulich studieret, damit er mit Predigten, Sakrament-Reichen sein Amt ausrichten kann. Desgleichen ein Fürst, Edelmann, Bürgermeister, so sie fleissig ihr Amt ausrichten mit Regieren, so heisset's alles im Schweiss das Brod essen." Jeder Stand dient mit seiner Arbeit dem Ganzen und die allen Ständen zusammen obliegende Arbeit vertheilt sich auf die einzelnen Stände. Aber auch die Theilung der Arbeit in dem Gebiete eines einzelnen Handwerks gefällt Luthern gar wohl, wie folgende Tischrede zeigt: „Ich

[1] WW. 22, 204. 206. 284. 19, 308.
[2] WW. 21, 357.

habe Tuchs genug, ich mag mir aber keine Hosen lassen machen; ich habe dies Paar Hosen selbst viermal geflickt, will sie noch mehr flicken, ehe ich mir neue lasse machen: denn es ist kein Fleiss, sie nehmen viel Materie und geben ihm keine rechte Form noch Gestalt. Darum ist's in Welschland wohl geordnet, da die Schneider haben eine sonderliche Zunft, die nur allein Hosen machen und sonst keine Kleider mehr: hie giessen sie Hosen, Wamms und Rock alles in eine Form und über einen Leisten."[1]

War die Bedeutung der Arbeit des Einzelnen für das Gemeinwesen anerkannt, so verfuhr man ganz folgerichtig, wenn man die Obrigkeit an die Pflicht mahnte, auch durch Förderung der Arbeit für das moralische und materielle Wohl Aller Sorge zu tragen. So ist Luther's Meinung, dass der Kaiser oder Fürst im Lande unnütze Leute, die weder zu wehren noch zu nähren dienen, sondern nur zehren, faullenzen und müssig gehen, nicht leiden, sondern aus dem Lande jagen oder zum Werk halten solle, gleichwie die Bienen thun und stechen die Hummeln weg, welche nicht arbeiten und den andern Bienen ihr Honig auffressen. Wer arm seyn wolle, solle nicht reich seyn, wer aber reich seyn wolle, der greife mit der Hand an den Pflug und suche es ihm selber aus der Erde. Diesen Arbeitszweig, den Ackerbau, habe besonders die Obrigkeit zu begünstigen.[2] Statt dem Bettel durch übel angebrachte Wohlthätigkeit Vorschub zu leisten, müssen die arbeitsfähigen Nothleidenden zur Arbeit angehalten, nöthigenfalls gezwungen werden.[3] Bemerkenswerth sind die Rathschläge, welche Eberlin in seinem zweiten Sendschreiben an die Ulmer gibt: Es seien Armenpfleger, sogenannte Viertelsmeister zu bestellen, welche über die Arbeitsfähigen ihres Bezirkes Register zu führen haben. Wer nun Arbeiter bedarf, hat sich nur an einen Viertelsmeister zu wenden, der ihm über die vorhandenen Arbeitskräfte Auskunft gibt und solche nach Bedarf zuweist. Will eines nicht arbeiten, so soll man ihm kein Almosen mehr geben, sondern soll es zur Stadt hinausjagen. Kinder und Halbkranke soll man die Stadt säubern, Holz und Steine u. s. w. auf dem Weg aufheben lassen. Es solle ja Niemand müssig gehen, denn Müssiggang ist wider Gott und gute Polizei. Luther billigt die Errichtung von Gemeindekassen, aus welchen

---

[1] WW. 62, 338. Vgl. weiter über diesen Punkt Schmoller a. a. O. S. 464—487.

[2] WW. 22, 281. 21, 336. 357.

[3] Vgl. die von Luther mit einem Vorwort begleitete „Ordnung eines gemeinen Kastens" WW. 22, 105 ff. Dann 36, 298 ff.

verarmte Handwerker und Bauersleute zum Betrieb ihres Geschäfts Vorschüsse erhalten. Derselbe wünscht, die Zahl der Feiertage möglichst beschränkt zu sehen, an welchen der gemeine Mann ja nur seine Arbeit versäume, seinen Lohn sich dadurch verkürze, über seine Kräfte gehende Ausgaben sich erlaube, durch sinnliche Genüsse sein körperliches Wohlbefinden schädige und den Leib untüchtig zur Arbeit mache.[1]

Den mächtigsten Antrieb zur Arbeit kann aber der Christ nicht von einer irdischen Obrigkeit erhalten, sondern der wurzelt bei ihm in der Ueberzeugung: Gott verlangt die gewissenhafteste Arbeit auch in irdischen Dingen. Wenn er auch harte und schwere Arbeit, das Abringen von Früchten einem Erdreich, das Dornen und Disteln trägt, auferlegt, so will er damit, wie mit aller Arbeit, des Fleisches Lust und Muthwillen tödten und dämpfen; dem Leib will er zu schaffen geben, dass er nicht zu wild und böse, noch das Fleisch zu stolz werde.[2] Auch durch die irdische Arbeit erzieht Gott den Menschen und zieht ihn zu sich. So ist denn auch sie aufgenommen in den Rathschluss des Höchsten über der Menschheit und über dem Einzelnen, und was im Paradies als Fluch ausgesprochen war, stellt sich dar als göttliche Liebesabsicht.

Petrus von Alcantara, Teresia von Avila und Johannes de Cruce.

Ein Beitrag zur Geschichte der mönchischen Contrareformation Spaniens im 16. Jahrh.

Von

Lic. Dr. **Zöckler,** a. o. Professor zu Giessen.

II.

Teresia von Avila.

Erste Hälfte.

Indem wir von Petrus v. Alcantara zur heil. Teresia übergehen, wenden wir uns von der festgeschlossenen, stachlichten, wunderlich gestalteten Knospe zur stolzen Schönheit der völlig aufgeblühten, in lachendem Farbenschmuck

[1] WW. 22, 125. 21, 329.
[2] WW. 20, 251. 280. 33, 106.

und süssem Wohlgeruch prangenden Blume. Wir verlassen gleichsam den in düstrer Waldeinsamkeit zwischen schroffem Felsgestein und unheimlichem Dickicht sprudelnden Quell, um uns am sonnigen Anblick des ihm entquollenen Stromes zu ergötzen, der seine herrlich glitzernden Wellen in breiterem und immer breiterem Bette dahinwälzt und zunächst einzelne Häuser und Burgen, dann liebliche Dörfer und letztlich volkreiche Städte mit gewaltigen Mauern und stolzen Cathedralen in seiner tiefblauen Fluth wiederspiegelt. Die herbe Qual einer bis zum Gipfel der Unnatur gesteigerten asketischen Selbstpeinigung, von welcher Peter während seines ganzen Lebens nicht loskommen konnte noch wollte, ja die er so recht eigentlich als einen Hauptzweck seines Lebens betrachtete, sie war für Teresia nur eine in kurzer Frist durchlaufene Vorschule zu heitereren und doch ernsteren Geschäften, zu ungleich gehaltvolleren und fruchtbareren Bestrebungen im Dienste des Herrn und seines Reiches. Statt ihren Ruhm vornehmlich in der furchtbaren Strenge ihrer Kasteiungen oder in der dumpfen Schwermuth eines für die Dinge dieser Welt gänzlich abgestorbenen Eremitenlebens zu suchen, war sie vielmehr mit rühmlichem Eifer darauf aus, theils durch wiederholte schriftstellerische Aufzeichnungen über ihr wunderbar reiches inneres Erfahrungsleben, theils durch Gründung von neuen und immer neuen Häusern ihrer Ordensreform, das ihr anvertraute Pfund geistlicher Gnaden auf die mannichfaltigste Weise und in möglichst weitem Umkreise zu verwerthen. Sie war nur dazu auch Asketin, weil sie es als mystische Schriftstellerin und als geistliche Mutter und Vorbild ihrer Nonnen seyn musste, weil ihr auf ihrem monastisch-gesetzlichen Standpunkte Geissel und Cilicium, Fasten und Nachtwachen nun einmal als die unerlässlichen Bedingungen eines wahrhaft kräftigen Gebetslebens und einer fruchtbaren Wirksamkeit zur Ehre des Herrn und seiner Kirche erscheinen mussten. — Bietet schon um dieses seines mehr ethischen und weniger einseitig asketischen Charakters willen ihr Leben und Wirken im Ganzen ein erfreulicheres Bild dar, als dasjenige ihres Vorgängers und theilweisen Vorbildes Peter, so muss es ihren Biographen obendrein in doppelt wohlthuender Weise berühren, in den ältesten und vorzugsweise wichtigen urkundlichen Nachrichten über ihr Leben wenige oder keine jener schwülstigen und geschmacklosen legendarischen Zuthaten anzutreffen, durch welche wir bereits die frühesten Grundlagen der Lebensgeschichte des um Weniges älteren Franziskanerheiligen in so hohem Grade umdüstert und in Verwirrung gebracht

sahen. Teresia hat nehmlich das Wichtigste von ihren Lebensschicksalen selbst aufgezeichnet; sie hat auf Geheiss ihrer Beichtväter zuerst den Verlauf ihrer inneren Lebensentwicklung bis zum Beginn ihres reformatorischen Wirkens mittelst Gründung des ersten Carmeliterbarfüsserinnenklosters zu Avila (1562), und sodann in mehreren Absätzen auch die wichtigsten Acte ihrer nach aussen gerichteten Thätigkeit, d.h. die Hauptmomente ihrer einen Zeitraum von vollen 20 Jahren umfassenden klostergründenden Wirksamkeit (1562—1582), dem Papiere anvertraut.[1] Sie hat damit einen soliden Grundstock zu dem für eine vollständige Schilderung ihres Lebensganges erforderlichen historischen Material geliefert. Denn obgleich beide Relationen, namentlich die erstere auf ihren inneren Lebensgang bezügliche, in entschieden erbaulichem Interesse abgefasst und bewusstermassen dem betenden Stile von Augustins Confessionen nachgebildet sind, so verrathen sie doch in allen Einzelheiten ihren wesentlich geschichtsgetreuen, von jeglicher pomphaften Ausschmückung oder müssigen Uebertreibung freien Charakter. Die wunderbaren Elemente, die sie einschliessen, beschränken sich, abgesehen von einigen wenigen Fällen von Krankenheilung durch die Kraft erhörten Gebetes, durchaus auf Wunder der Vision oder der innern contemplativen Lebensthätigkeit. Und in den Angaben der Heiligen über diese ihre visionären Erlebnisse ist schlechterdings nichts enthalten, was den nüchternen Geschichtsforscher zur Annahme eines mehr als blos subjectiven Charakters dieser Erlebnisse, d.h. zur Betrachtung derselben als objektiver (und darum in vielen Fällen schwer begreiflicher oder geradezu unglaublicher) Kundgebungen aus der himmlischen Welt, statt einfacher Wirkungen der gewaltig erregten Phantasie einer von schwärmerischer Gluth der Andacht entzündeten Spanierin, nöthigen könnte.[2] Visionswunder von jene

---

[1] Jene erstere, vorzugsweise ihren inneren Lebensgang bis zu Anfang ihrer ordensreformatorischen Thätigkeit behandelnde Aufzeichnung vollzog sie im J. 1562 auf Befehl ihres Beichtvaters Ped Ibañez, brachte indessen die ganze Relation (betitelt: *„libro de misericordias del Señor“*) erst gegen 1565 in die jetzige, 40 Capi umfassende Gestalt. Die ersten 9 ihrer 17 Klostergründungsberic (*fundaciones*) setzte sie 1573 im Kloster zu Salamanca, auf Bef des Jesuitenrectors Ripalda, ihres Beichtvaters, auf; 3 weitere fü sie 1576 in Toledo dazu; die letzten 4 kamen nach und nach bis ihrem Tode im J. 1582 hinzu. Vgl. *AA.SS.*, *Tom. VIII Octobr.*, *p.* 44

[2] Als wesentlich subjective, d.h. dem Gebiete der frommen I ginationen oder Phantasmagorieen angehörige Erscheinungen hat reits im vorigen Jahrh. Lud. Ant. Muratori (*de viribus humanae ph tasiae*, c. 9) die teresianischen Visionen aufgefasst. Sowohl ge

unnatürlichen und psychologisch unerklärlichen Art, für welche die legendarische Mönchsgeschichte des Katholicismus nur allzuviele Beispiele aufzuweisen hat, haben erst die späteren Biographen ihr angedichtet[1]. Und erst bei ihnen, sowie in den Canonisationsakten vom J. 1622, begegnet man jenen Wundern des öfteren Erhobenwerdens in die Luft, des plötzlichen Uebersetzens über breite Ströme, der Brotvermehrung, und anderen ähnlichen Stücklein, wie sie uns von Peter v. Alcantara bereits zur Genüge bekannt sind.[2] Wir

---

ihn als auch gegen die zahlreicheren älteren wie jüngeren protestantischen Schriftsteller, die sich in ähnlichem Sinne über das Phänomen äusserten, ist der neueste Hauptbiograph Teresens: der Jesuit Vandermoere in *AA. SS. Boll. T. VII Oct. p.* 513 *ss.*, in beredter und geharnischter Polemik aufgetreten, ohne indessen im Wesentlichen etwas Anderes gegen die bekämpfte Ansicht geltend machen zu können, als einerseits das Zeugniss verschiedner ausgezeichneter Männer seiner Kirche, wie Franz Sales, Card. Bona, Pabst Benedict XIV etc., welche die Geschichte der heiligen Jungfrau von Avila für nicht minder objectiv und untrüglich erklärt hätten, wie diejenigen der Propheten und Apostel in der heil. Schrift; und andrerseits den Umstand, dass Teresia selbst öfters einen genauen und klarbewussten Unterschied zwischen wahren und blos eingebildeten Visionen (oder, wie sie es nennt, zwischen *visiones intellectuales* und zwischen *visiones imaginarias*) mache und vor Irreleitung durch die letzteren angelegentlichst warne (so z. B. im *Lib. Fundationum c.* 8; auch *Castellum animae*, *Mans.* VI und VII *etc.*). Das letztere Argument entbehrt allerdings nicht allen Scheines der Wahrheit und Wohlbegründetheit. Aber wer bürgt dafür, dass nicht, wie die Visionen Teresia's selbst, so auch die von ihr aufgestellten Kriterien zur Unterscheidung der ächten von den lediglich imaginären, blos subjectiven Ursprungs waren, dass also dieses ganze Argument in Wahrheit doch nur auf einen Zirkelbeweis hinausläuft?

[1] Es gehört dahin z. B. die Vision von dem Martyrium des durch hugenottische (d. h. von Admiral Coligny ausgesandte) Raubschiffe aus Frankreich bei den canarischen Inseln überfallenen und sammt seinen 39 Gefährten getödteten P. Ignatius de Azevedo, eines Jesuitenmissionars, dessen blutiges Ende Teresen im Moment der Katastrophe selbst geoffenbart worden seyn soll (*AA. SS. l. c.*, p. 229 *ss.*), und anderes Derartige von zum Theil noch unglaublicherem Charakter.

[2] Vgl. z. B. a. a. O., p. 239 (Teresia und Johannes vom Kreuze werden, während sie auf beiden Seiten des Sprachgitters im Kloster *de la Encarnacion* in Avila in frommer geistlicher Unterredung mit einander begriffen sind, gleichzeitig von ekstatischen Raptus ergriffen und mehrere Fuss hoch emporgehoben!); p. 264 (auf der Reise nach Veas langt Terese mit den sie begleitenden Nonnen und Geistlichen an dem ziemlich breiten Flusse Guadalimar an und findet denselben ohne Brücke. Als es nun schon schien, als ob „*monialibus e curru descendendum esset, ut equorum tergis ad nudas permeandas insiderent, hac eas molestia Deus exemit, translato inopinate in adversam fluminis ripam universo comitatu*“!); p. 359 (in dem neugegründeten Kloster Villanueva de la Xara findet während einer Zeit schwerer Theuerung in Folge des wirksamen Gebetsbeistandes

werden in unsrer nachfolgenden Darstellung von diesen unerquicklichen und so gänzlich überflüssigen Zuthaten zu dem schon an sich so reichen, vielbewegten und farbevollen Lebensbilde der Heiligen ganz und gar Umgang nehmen, und uns ausschliesslich an den soliden, schmackhaften Kern der urkundlichen Ueberlieferung halten, den uns theils ihre eignen biographischen Aufzeichnungen in jenen „Bekenntnissen“ und „Klostergründungsberichten“ (sowie auch in ihren zahlreichen und zum Theil ein hohes zeitgeschichtliches Interesse in Anspruch nehmenden Briefen), theils ihr ältester Biograph Francesco Ribera in seiner wenige Jahr nach ihrem Tode geschriebenen und verhältnissmässig noch ziemlich mirakelfreien „*Vida de la Madre Teresa de Jesus*“ (Salamanca 1590) darbieten.[1]

Teresia entstammte einem altspanischen Rittergeschlechte, dessen ältester Sitz, die in den nördlichen Bergen

der Heiligen zwar nicht eine Brotvermehrung, aber doch eine Mehlvermehrung statt, die den armen Nonnen mehrere Monate hindurch das Leben fristet!), u. s. f.

[1] Die erste vollständige Druckausgabe der (durchgängig spanischen) Schriften Teresia's, unter welchen die genannten autobiographischen Aufzeichnungen den grössten Umfang einnehmen, besorgte P. Luis de Leon (*Ludovicus Legionensis*) zu Salamanca 1588, woran sich dann zahlreiche weitere spanische Ausgaben anschlossen (z. B. Neapel 1594 und 1604; Madrid 1597, 1611, 1615, 1622 etc.); desgleichen wiederholte lateinische (z. B. Antwerpen 1619; Cöln 1620 etc.), verschiedne französische (von welchen namentlich die in stilistischer Beziehung ausgezeichnet zu nennende des berühmten Jansenisten Arnauld d'Andilly [*Anvers* 1688, III *vols.*] im Nachstehenden zuweilen von uns citirt werden wird), italienische (z. B. *Venezia* 1636; *Milano* 1840 *etc.*), deutsche (z. B Cöln 1649; 1732; Sulzbach 1831 [6 Bde. Leben und Schriften, herausg. v. Gallus Schwab]; Regensburg 1855 [Leben und Schriften, v. Ludw. Clarus]) u. s. w. — Von den Briefen Teresia's, die fast sämmtlich erst ihrer späteren Lebensperiode oder der Zeit von 1562—1582 angehören, wurde eine erste Sammlung, welche zunächst nur 65 Briefe in sich befasste, versehen mit werthvollen erläuternden Anmerkungen von Bischof Palafox von Osma, im J. 1658 zu Saragossa herausgegeben. [Diese älteste Sammlung, sammt den Noten von Palafox, bildet den dritten Band jener Arnauld'schen französischen Uebersetzung der Werke Teresens, und wird deshalb im Folgenden ebenfalls gelegentlich von uns citirt werden]. Nach und nach ist dann diese Briefsammlung um drei weitere starke Bände vermehrt worden, so dass die letzte spanische Ausgabe der Gesammtwerke Teresia's, welche zu Madrid 1793 erschien, in 4 starken Quartbänden nicht weniger als 342 Briefe, nebst 87 Fragmenten von Briefen enthält. Soweit diese Briefe irgendwelches historische Interesse darbieten, sind sie von Vandermoere in die bereits mehrfach angeführte Biographie der Heiligen in *Tom.* VII *Octobris* der Antwerpener *Acta Sanctorum* (p. 109—790) aufgenommen und entweder vollständig, oder wenigstens ihrem Hauptinhalte nach

von Leon, hart an der Grenze von Asturien, gelegene Burg Cepeda, ziemlich frühzeitig mit dem am Duero unweit Valladolid gelegenen Städtchen Tordesillas als Wohnort seiner Hauptstammhalter vertauscht worden war, während diese den Familiennamen „de Cepeda" fortwährend beibehielten. Dieser ging dann von ihrem Vater, dem Ritter Alonso Sanchez de Cepeda (zu Avila im südlichen Altcastilien) auch auf unsere Heilige über, welche ausserdem von ihrer Mutter Beatrix Davila y Ahumada, der zweiten Gattin Alonso's, den Zunamen „de Ahumada" erbte. Vollständig lautet daher ihr Name „Teresa de Cepeda y Ahumada"; doch hat sie, ihrem später angenommenen Klosternamen „Teresa de Jesus" zu Liebe, jene stolzen Adelsnamen eingebüsst, und ist deshalb fast durchaus nur als „*Sancta Teresia a Jesu*", oder auch als die „h. Teresia von Avila" in der katholischen Welt bekannt und berühmt geworden.[1] — Sie wurde geboren am 28. März 1515, also wenige Jahre vor dem Beginn der eigentlich reformatorischen Wirksamkeit Luthers — was natürlich von Verschiedenen ihrer Biographen bedeutsam gefunden worden ist.[2] Von 9 Kindern, welche ihre

in latein. Uebersetzung mitgetheilt worden. Derselbe Hagiograph bietet ausser den (nur hie und da in etwas verkürzter Gestalt mitgetheilten) autobiographischen *Confessiones* und *Fundationes* der Heiligen, sowie ausser den vollständig abgedruckten *Acta Canonizationis* (p. 358—421), die oben genannte *Vita* von Franz Ribera (nach der lat. Uebersetzung des Matth. Martinez, *Colon. Agripp.* 1620) in unverkürztem Abdrucke dar (p. 538—725), und bereichert seine jedenfalls sehr umfangreiche und gründliche, wennschon vielfach der nöthigen Kritik ermangelnde Darstellung obendrein noch durch vielerlei ergänzende Mittheilungen aus den übrigen älteren Biographen, z. B. Jacob und Diego Yepas („*Vida*" *etc.*, Madr. 1599, 1606 u. öfter), Johannes a Jesu (*Vita*, *Romae* 1609), Fridericus a S. Antonio (*Venet.* 1754), Manuel de Traggia („*La muger grande*, *vida meditada de S. Teresa d. J.*", Madr. 1807), Boucher (*Vie etc.*, *Par.* 1810. 1828), u. s. w. — Wir unsererseits haben ausser den wichtigsten der hier genannten Darstellungen noch den Artikel „Teresia" im Freiburger Kirchenlexicon (von Schrödl), sowie die Abhandlung von Wilkens: „Zur Geschichte der spanischen Mystik, Teresa de Jesus", in Hilgenfelds Ztschr. f. wissenschaftl. Theol., 1862, H. III, S. 113 ff. verglichen.

[1] Was die Schreibung des Namens unserer Heiligen betrifft, so würde jedenfalls „Teresa" die dem Wortlaut des Spanischen einzig entsprechende Form seyn. Doch haben wir es vorgezogen, die uns Deutschen geläufigere lateinische Namensform zu gebrauchen, aber freilich ohne jenes h hinter dem T, welches erst seit etwa 100 Jahren durch Unverstand und geschmacklosen Missbrauch eingeschwärzt worden ist.

[2] S. z. B. *AA. SS. p.* 123: „*Nata est a⁰.* 1515 ...... *quo, ut notant historici, Lutherus in pectore virus coquebat, quod postea erat evomiturus.*" Und etwas weiter unten: „*Ea ratione, Luthero destruente et Teresia aedificante, factum est quod Isaj. c.* 55 *v.* 13 *dicit: Pro saliunca ascendet abies et pro urtica crescet myrtus*", *etc.*

Mutter dem Vater nach und nach gebar, war Teresia das dritte, nahm also inmitten ihrer 12 Geschwister — denn auch von seiner ersten Gattin hatte Alonso 3 Kinder erhalten — gerade die sechste Stelle ein. Sie hatte an allen diesen ihren Angehörigen, Eltern wie Geschwistern, fast durchaus nur gute Vorbilder für ihren sittlichen Wandel. Namentlich rühmt sie ihren Vater als gänzlich frei von den gewöhnlichen ritterlichen Untugenden des Fluchens, Schwörens u. s. w., als überaus mild in der Behandlung seines Hausgesindes, als sehr wohlthätig und als eifrigen Leser frommer Andachtsbücher in spanischer Sprache. Auch ihrer Mutter verdankte sie mancherlei heilsame Anregung. Namentlich wurde sie von derselben frühzeitig zur Verehrung der h. Jungfrau und verschiedener Heiligen angehalten, und, was ohne Zweifel mehr werth war: während ihres letzten langwierigen und schweren Krankheitsleidens, dem sie kaum 33 Jahr alt erlag, stellte sie ihr ein Beispiel standhaften und ächt christlichen Duldens vor Augen. Von ihren Geschwistern, die sie im Allgemeinen sämmtlich und ohne Ausnahme für treue Nachahmer des tugendhaften Beispiels der Eltern erklärt, war in ihren Kinderjahren der im Alter ihr zunächst vorhergehende Bruder Rodrigo ihr Liebling und beständiger Gespiele. Mit ihm zusammen las sie viel in den Legenden der Heiligen, versuchte sie bald Eremitagen aus Steinen und Zweigen im Garten zu bauen, bald unter Hinzuziehung zahlreicher Gespielen Nonnen- und Mönchsklöster darzustellen, und unternahm sie es einst, durch die rührende Schilderung der Märtyrertode in jenen Heiligenbiographieen entzündet, sich in heimlicher Flucht nach dem Lande der ungläubigen Mauren durchzufragen und durchzubetteln, um hier die Märtyrerkrone zu erlangen. Doch hielt die Rücksicht auf den ihren Eltern schuldigen Gehorsam die beiden jungen Abentheurer von der Ausführung dieses schwärmerischen Projektes zurück. Einen besonders tiefen und nachhaltigen Eindruck behauptet sie während ihrer frühesten Jugendzeit noch von dem schon erwähnten schmerzlichen Ereignisse des allzufrühen Todes ihrer Mutter empfangen zu haben. Von heftigem Schmerze ergriffen, habe sie sich, damals 12 Jahre alt, vor einem Marienbilde niedergeworfen und die h. Jungfrau gebeten, von jetzt an ihre Mutter zu seyn. In wie kindischer Einfalt auch diese Bitte gethan wurde, sie glaubt allen Grund zu der Annahme zu haben, dass Maria ihr Verlangen gewährt und sie fortan unter ihre besondere Obhut genommen habe.

Ein einziges schlimmes Beispiel hatte ihr jene ihre Mutter

gegeben: sie war eine grosse Liebhaberin von Romanlectüre gewesen; und diese Vorliebe für die abentheuerreichen und phantasievollen altspanischen Rittergeschichten (wie z. B. Amadis, Florisendo, Esplandian u.s.w.) — eine bekanntlich auch von Ignaz Loyola in der Zeit vor seiner Bekehrung gehegte Leidenschaft — ging in ganzer Stärke auf Teresia über. Je mehr sie diese Art von Beschäftigung vor ihrem ernsten und frommen Vater geheimhalten musste, um so verderblicher wirkte das Gelesene auf ihre Einbildungskraft. Sie fing an, eitel und gefallsüchtig zu werden, und der Umgang mit mehreren lebenslustigen und galanten jungen Verwandten, den einzigen Männern welchen der Vater Eintritt in seine Familie gestattete, so wie mit einer coquetten, vergnügungssüchtigen und leichtfertigen Cousine, verstrickte sie gegen ihr 15. Jahr hin immer tiefer in falsche Liebe zur Welt und leichtsinniges gottvergessenes Treiben. Bis zu eigentlich unehrenhaftem Thun kam es allerdings nicht; aber die Vergnügungen, denen sie sich in Gesellschaft jener Vettern bisweilen hingab, waren doch auch nicht ganz unschuldiger Art. Sie hätten, wie Teresia einmal sagt, auf ganz anständige Weise mit einer Heirath endigen können: allein der Weg, auf welchem sie bis zu diesem Punkte gelangte, sei ein weder vor Gott noch auch selbst vor den Menschen zu rechtfertigender gewesen.[1] — Sobald ihr Vater Kunde von dem allem

[1] Man hat auf diese ihre Geständnisse in Cap. 2 ihrer Selbstbiographie (bei Arnauld, *Oeuvres etc.*, *T.* II, *p.* 6—10) mehrfach die Behauptung zu gründen versucht, als sei sie damals in schwerere Fleischessünden gefallen, als habe ihr demnach zur Erlangung ihrer späteren Heiligkeit eine Reue nach dem Vorbilde Magdalena's Noth gethan. Allein aus ihren eignen Aeusserungen an verschiednen Stellen ihrer Werke ergibt sich auf's deutlichste, dass sie sich von allen schweren Vergehungen völlig frei wusste und dass ihr angeborener Abscheu vor allem Unehrenhaften, Schmutzigen und Gemeinen ihr höchstens bis zu gewissen Sünden des leichtfertigen Coquettirens und der losen Liebeständelei fortzuschreiten verstattet haben wird. Darauf deuten auch diejenigen Aeusserungen hin, durch welche sie sich gewisser Zungensünden als der ärgsten, womit sie überhaupt Gott jemals beleidigt habe, anklagt (vgl. namentl. Cap. 7 ihrer *Vita*, a. a. O., p. 39 etc., auch *Castell. anim.*, *Mans.* I, *c.* 2, *etc.*) Gegen dieses ihr Selbstzeugniss kann auch der Umstand nicht schwer ins Gewicht fallen, dass sie mehrmals (z. B. im Vorwort zu ihrer *Vita*, und weiter c. 5, p. 30; c. 8, p. 54 und c. 10, p. 70) darüber klagt, ihre Beichtväter hätten ihr durch das Verbot, näher auf die Art und Abscheulichkeit ihrer Sünden einzugehen, gewissermassen die Hände gebunden. Denn wo sie nur irgend einmal eine gelegentliche Beschreibung ihrer Fehltritte und Vergehungen mit einfliessen lässt, da zeigt sich klar genug, dass sie dieselben nur nach dem Grade ihres Widerstands gegen Gott, und keineswegs nach ihrer objectiven Strafwürdigkeit in den Augen der Welt schätzte. — Vgl. auch unten S. 79, sowie Vander-

erhielt, beeilte er sich, sie diesen verführenden Einflüssen dadurch zu entziehen, dass er sie einem Augustinerinnenkloster seiner Stadt (genannt *Maria graciosa*) anvertraute, wo sich eine Anzahl junger Mädchen aus den besten Häusern und von unbescholtenen Sitten in Pension befand. Der Umgang mit diesen ernsteren Gefährtinnen und mit einigen ausnehmend frommen Nonnen des Klosters wirkte alsbald heilsam umstimmend auf sie ein, und als sie nach etwa 1½ Jahren krankheitshalber dieses Kloster hatte verlassen müssen, machte ein zweitägiger Besuch, welchen die kaum Genesene im Hause eines in mönchischer Strenge und Eingezogenheit lebenden alten Oheims (Pedro Sanchez de Cepeda zu Hortigosa) abstattete, den schon seit einiger Zeit in ihr keimenden Entschluss, Nonne zu werden, vollends reifen. Sie trägt den darauf bezüglichen Wunsch ihrem Vater vor, stösst aber hier auf unerwarteten Widerstand. Bei aller seiner Frömmigkeit und Liebe zu heiligen Uebungen achtet der alte Ritter doch den Eintritt seiner Lieblingstochter in ein Kloster für ebenso schlimm wie ihren Tod. Er untersagt es ihr auf das bestimmteste, den Schleier zu nehmen, wenigstens so lange er noch am Leben sei.

Etwa 1—2 Jahre lang fügt sich Teresia diesem sehr bestimmt lautenden Befehle. Allein sie beschäftigt sich inzwischen viel mit einer Lectüre, aus welcher ihre einmal wachgewordene Sehnsucht nach dem Klosterleben immer nur neue Nahrung empfangen konnte. Sie liest oft und eifrig in den Episteln des h. Hieronymus. Sie schöpft aus ihnen mit wachsender Begierde jene Begeisterung für das asketische Leben, jene bewundernde Ueberschätzung des jungfräulichen Standes, die schon so manches zarte Band der Familienzusammengehörigkeit gewaltsamerweise zerrissen, die schon so manchen Jüngling und so manche Jungfrau mit dem Wahne erfüllt hatte, als sei nur der ein ächter Jünger des Herrn, der es buchstäblich zu befolgen wisse, jenes furchtbare harte Mahnwort an Heliodor: „*Licet in limine pater jaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola; solum pietatis genus est, in hac re esse crudelem!*“[1] — Sehr bald erweist sie sich als eine nur allzu gelehrige Schülerin dieser überspannten Moral. Sie entschliesst sich nicht nur selbst zu heimlicher Flucht aus dem Vaterhause: sie raubt ihrem Vater gleichzeitig noch ein zweites Kind, indem sie ihren jüngeren Bruder Antonio überredet, sich

moere, *AA. SS. p.* 145—147, der sie ebenfalls mit guten Gründen gegen den oben erwähnten Vorwurf in Schutz nimmt.

[1] Hieron. *Ep.* XIV *ad Heliodor.*, *c.* 2.

gleich ihr dem Klosterleben zu widmen, sie auf ihrer Flucht früh am Morgen eines Novembertages des J. 1533 (also des 19. Jahres ihres Alters) zu begleiten und zu derselben Zeit in ein Dominikanerkloster einzutreten, wo sie bei den Carmeliterinnen des Klosters *de la Encarnacion* (*de Incarnatione*) zu Avila den Schleier empfängt.[1] Als der entscheidende Schritt einmal gethan war, scheint ihr Vater sich ziemlich bald mit demselben ausgesöhnt zu haben. Wenigstens sehen wir, wie er bei einer schweren Krankheit, in welche Teresia nach kaum zurückgelegtem Novizenjahre und ohne Zweifel in Folge der während dieser Zeit durchgemachten Anstrengungen und harten körperlichen Uebungen verfiel, sich aufs zärtlichste um sie besorgt zeigt, wie er sie aus dem Kloster zuerst in seine Wohnung und dann für den ganzen folgenden Winter zu seiner älteren Tochter Maria, der Gemahlin des Ritters Martin de Guzman y Barrientes, bringen lässt, und wie er obendrein Anstalten trifft, sie im Frühjahre des Jahres 1536 der Pflege einiger berühmten Aerzte an dem Curorte Bezadas (oder Becedas) anzuvertrauen. Diese Cur, der sich Teresia einige Monate lang in Bezadas selbst, und dann noch einige weitere im Hause ihrer Schwester unterzog, hätte freilich beinahe tödlichen Erfolg gehabt, da der Unverstand der sie mit allen möglichen Arzneimitteln peinigenden Aerzte sie bis hart an den Rand des Grabes brachte. Aber für ihre innere Lebensentwicklung wurde diese furchtbare Krankheit mit ihren langen Nachwehen um so bedeutsamer, da sie sich so recht eigentlich als die Kreuzesschule erwies, in welcher die Heilige die Mark und Bein durchdringende Kraft des Gotteswortes erfahren und jene wunderbare Kunst des Gebetes erlernen sollte, durch welche sie in den vordersten Reihen der grossen Meister der mystischen Theologie glänzt.

Schon zu Anfang der Krankheit, während jenes bei ihrer Schwester Maria zugebrachten Winters, erfuhr sie durch ein eigenthümliches mystisches Erbauungsbuch, das sie von ihrem frommen Oheim Pedro de Cepeda erhalten hatte, mächtige Förderung in ihrem bisher noch wenig entwickelten Gebetsleben. Dieses Buch, genannt „das dritte Alphabet" (*Abecedarium tertium*) und verfasst von dem Minoriten Francisco

[1] Der Umstand, dass eine ihrer vertrautesten Freundinnen schon seit längerer Zeit Nonne in diesem Kloster war, hatte sie zur Wahl desselben und somit zum Anschluss an den Carmeliterorden bestimmt. — Von ihrem Bruder Antonio ist es übrigens zweifelhaft, ob derselbe in der That Dominikaner wurde, oder ob nicht gewisse Umstände ihn nöthigten, statt in den Predigerorden vielmehr in den Hieronymitenorden einzutreten. S. Ribera in *AA. SS. p.* 560, und vgl. Vandermoere ebendas. p. 121, Nr. 46.

de Osuna, ertheilte im Anschlusse an die älteren ähnlichen Schriften eines Bernhard von Clairvaux, Florentius Radewin, Thomas v. Kempen u. s. w., Anweisung zur Prüfung des Gewissens, zur geistlichen Sammlung und Beschauung seiner selbst, kurz zu jener einfachsten Grundform des inwendigen Lebens, welche die mystische Kunstsprache als das „Gebet der Sammlung" oder als das „Herzensgebet" (*oratio recollectionis, or. mentalis*) bezeichnet.[1] Sowohl durch die Lectüre dieser Schrift, als auch durch den Gedanken an den Ablass, der jedem der das Gebet des Herrn in Gethsemane zum Gegenstande seiner andächtigen Betrachtungen machen würde zugesagt war, wurde sie zur Anstellung von immer häufigeren und eifrigeren Versuchen im Gebiete dieser contemplativen Andachten angeregt. Ohne besondere Anleitung seitens eines Beichtvaters erlangte sie bereits damals einen hohen Grad von Geschicklichkeit in diesen Uebungen. Und wie zum Lohne für ihre Mühe fühlte sie sich schon jetzt zuweilen auf ganze Stunden gleichsam über sich selbst hinausgehoben, indem sie die Stufe des einfachen oder natürlichen Herzensgebetes überschritt und auf derjenigen des übernatürlichen ekstatischen „Gebetes der Ruhe" oder gar auf der noch höheren des „Gebets der Vereinigung" anlangte. Zu diesen seligen charismatischen Zuständen kam um dieselbe Zeit auch bereits eine reichliche „Gnade der Thränen" hinzu, die ihr oft genug in ihren schweren Leiden Erquickung verschaffte und sie ihre natürliche Zerstreutheit, sowie ihre öfteren Zustände der geistlichen Dürre (*ariditatis*) immer leichter überwinden liess.[2] — Doch trat sie erst nachdem sie das Aeusserste ihres körperlichen Leidens durchgemacht hatte, in einen verhältnissmässig festen Besitz dieser geistlichen Gnaden ein. Sie fiel nehmlich im August 1536 in eine 4 volle Tage währende starrkrampfartige Ohnmacht, während welcher man sie bereits für todt hielt, ein Grab grub, und alle Anstalten zu ihrem Leichenbegängnisse traf. Gleich bei ihrem

[1] Vgl. Ribera *l.* I, *c.* 4 (*p.* 561) und Vandermoere, *p.* 134 B, sowie besonders Wilkens, a. a. O., S. 125, der in der glücklichen Lage gewesen ist, das ausserhalb Spaniens höchst seltene Werk in einem der kaiserl. Hofbibliothek zu Wien angehörigen Exemplare (dessen vollständ. spanischer Titel: „*Abecedario espiritual compuesto por el padre Fray Francisco de Osuna*, VI *partes*, 1538—1554", lautet) zu benutzen. — Vgl. übrigens auch, was bereits gelegentlich Peters von Alcantara über die mystische Andachtsliteratur des ausgehenden MA's. und des angehenden 16. Jhdts. von uns bemerkt worden (Jahrg. 1864, H. I. dieser Ztschr.).

[2] Siehe überh. Cap. 4 ihrer *Vita* (bei Arnauld I, p. 19—22) und vgl. ebendas. C. 9 (p. 62. 63). — Ueber die Thränengnade handelt ausführlich meine Krit. Geschichte der Askese, S. 355 ff.

Wiedererwachen begehrte sie einen Beichtvater, den man nun, anders als 4 Tage zuvor, unverzüglich zu ihr liess. Sie erleichterte sich jetzt durch eine umfassendere Generalbeichte, als sie jemals bis dahin abgelegt hatte, indem sie auch alle jene kleinen Sünden und Vergehungen bekannte, welche die Unwissenheit und geistliche Stumpfsinnigkeit ihrer Beichtväter bisher entweder gar nicht als Sünden, oder doch wenigstens nur als lässliche Sünden der unbedeutendsten Art hatte anerkennen wollen. Dadurch, dass sie den schwer verantwortlichen, ja fluchwürdigen Charakter auch dieser, bei schon ziemlich gefördertem Stande ihrer Gotteserkenntniss begangenen Sünden jetzt inne wurde, also überhaupt den furchtbaren Ernst des sündig Bösen als einer Beleidigung der Majestät des heiligen Gottes zum erstenmal so recht verstehen lernte, ja bis sehr nahe an die Erkenntniss von der gänzlichen Unstatthaftigkeit der bekannten katholischen Unterscheidung zwischen lässlichen Sünden und Todsünden gelangte[1], erfuhr ihr inwendiges Leben von jenem Momente an eine nicht geringe Läuterung und Kräftigung, und ihre inbrünstigen Gebetsandachten gingen fortan immer ungehinderter und mit stets fruchtbarerem Erfolge für die Heiligung ihrer ganzen Persönlichkeit von Statten. Ihr elender Leibeszustand währte inzwischen noch 3 ganze Jahr hindurch (1536—1539) fort, während welcher sie, ohne weitere Hilfe von Aerzten in Anspruch zu nehmen, wieder in ihrem Kloster zu Avila wohnte. Während der ersten 8 Monate des ganzen dreijährigen Zeitraums lag sie, an allen Gliedern gelähmt und mit doppeltem Quartanfieber behaftet, im Krankenzimmer; während der übrigen Zeit dauerte wenigstens eine grosse Schwäche und Mattigkeit fort, die ihr ihre Zelle

[1] Siehe z. B. *Via perfectionis* c. 41 (bei *Arn.* II, *p.* 212 *ss.*), wo sie ziemlich deutlich zu verstehen gibt, dass ihr eigentlich keine Sünde lässlich zu sein scheine, dass sie vielmehr jede mit Bewusstseyn begangene Sünde, auch wenn sie keineswegs zu den 7 sogen. Todsünden gehöre, für eine todeswürdige Beleidigung Gottes ansehen müsse. Vgl. die ganz ähnliche Aeusserung in c. 25 ihres Lebens (I, p. 213): „eine einzige lässliche Sünde könne (unter Umständen) uns mehr Unheil zufügen, als die ganze Hölle uns anzuthun im Stande sei"; — auch c. 34 (p. 302); c. 7 (p. 47); c. 8 (p. 54), u. s. f. — So viel lässt sich schon aus diesen Stellen ersehen, dass Teresia's Mystik keineswegs in allen Stücken mit der orthodoxen Dogmatik ihrer Kirche harmonirte und dass, wenn diese Kirche, deren Urtheile sie sich übrigens bei allem, was sie jemals schrieb oder that, auf das demüthigste unterwarf (vgl. z. B. ihre feierlichen „Verwahrungen" vor verschiednen ihrer Schriften, z. B. ihrem „Weg zur Vollkommenheit", ihrer „Seelenburg" etc.), eine gestrenge Richterin gegen sie hätte seyn wollen, sie gar Manches von ihr auf den *Index expurgandorum* zu setzen Ursache gehabt hätte.

nicht zu verlassen gestattete; und einzelne körperliche Uebelstände, namentlich grosse Magenschwäche und ein alle Abende eintretendes Erbrechen, verblieben ihr auch nach erfolgter Genesung bis zu ihrem Tode.[1] — Uebrigens schrieb sie ihre Genesung von jener längeren Krankheit insbesondere der Wirkung ihrer Andachten zum h. Joseph, dem Pflegevater Jesu, zu und gewöhnte sich daher, für den Rest ihres Lebens in allen Bedrängnissen und Nöthen vor allem zu diesem Heiligen als ihrem Schutzpatron ihre Zuflucht zu nehmen.

Noch vor ihrer völligen Wiedergenesung hatte in Folge vielfachen Umgangs mit weltlichen Personen ihr feuriger Gebetseifer wieder etwas nachgelassen und allmählig erkaltete ihre Liebe zum Herrn so sehr, dass wieder eine gewisse Eitelkeit in Verbindung mit mannichfaltigen Zungensünden eine nicht unbedeutende Herrschaft über sie gewann und sie mehr und mehr in einen Zustand des Getheiltseyns zwischen Gott und der Welt versetzte, der im Ganzen volle 18 Jahre währte (1539—1556). In ihrem Kloster, das überhaupt keine hinreichend strenge Clausur beobachtete, war Niemand, der sie auf das Gefährliche jenes weltlichen Umganges hätte aufmerksam machen können. Und gewisse Warnungen übernatürlicher Art, wie sie sie mehreremale vom HErrn erhalten zu haben behauptet (z. B. einmal durch eine Vision, die ihr Jesum mit strengem Gesichte unmittelbar nahe vor Augen stellte, ein anderesmal durch eine grosse hässliche Kröte, welche, ein offenbares Bild des Satans, mit auffallend rascher Bewegung auf sie loskroch) brachten blos einen vorübergehenden Eindruck auf sie hervor. Sie kam so weit, dass sie — aus falscher Demuth, weil sie ja doch zu sehr ins Weltliche verstrickt, zu wenig himmlisch gesinnt und aufs Göttliche gerichtet sei — ihre geistlichen Gebetsübungen längere Zeit hindurch ganz einstellte und sich mit Hersagung von mündlichen Gebeten begnügte. Erst die letzte Krankheit und der Tod ihres fortwährend sehr innig von ihr geliebten Vaters, den sie während seiner letzten Jahre ihre eigenthümliche geistliche Gebetsmethode hatte lehren dürfen und der nicht unbedeutende Fortschritte darin gemacht hatte, führte wenigstens einen theilweisen Umschwung zum Besseren in ihr herbei. Sie wurde durch sein wahrhaft frommes Ende — mitten während des *Credo*, das er herbetete, und nach einer feierlichen Ansprache, die er noch kurz zuvor an alle die Seinen gerichtet hatte — auf das tiefste ergriffen und zugleich

[1] Vgl. die Schilderung ihrer Krankheitszustände, die sie in einem ihrer Briefe an ihren Bruder Lorenzo de Cepeda (aus dem Jahre 1577) gibt: *Lib.* I *Epistolar.*, *Nr.* 33.

in wohlthuender Weise erhoben. Der Beichtvater des Hingeschiedenen aber, der fromme Dominikaner Vincentius Varenius, ein in den Wegen der mystischen Theologie ziemlich erfahrener Theolog, trat fortan in einen regen geistlichen Verkehr mit Teresia; und sein beichtväterlicher Rath war es, der sie bald darauf zur Wiederaufnahme ihrer Uebungen im Herzensgebete bestimmte, nachdem sie dieselben 18 Monate lang unterlassen hatte. Ihren Umgang mit jenen Weltkindern, und damit auch die dadurch bedingten mancherlei kleinen Vergehungen und Verirrungen, setzte sie freilich noch eine Reihe von Jahren hindurch fort.[1]

Doch fehlte es keineswegs an einem gewissen Fortschreiten im Gebiete ihrer inneren Erlebnisse und ihrer mystischen Gebetspraxis, wozu sie theils die öfteren Krankheiten, womit Gott sie heimsuchte, theils einzelne Vorkommnisse von mehr zufälliger Art antrieben, z. B. der Anblick des mit Wunden bedeckten Christus auf einem wohlgelungenen Bilde, die Lectüre der Confessionen Augustins, die sie jetzt zuerst kennen lernte und in welchen namentlich die Geschichte von der Bekehrung des Heiligen einen tiefen Eindruck auf sie machte, u.s.f. Bis gegen das Ende des oben erwähnten 18jährigen Zeitraums hin hatte sie jene sämmtlichen 4 Stufen des Herzensgebets erstiegen und in allen ihren untergeordneten Modificationen erfahrungsmässig kennen gelernt, von denen sie oft in ihren verschiedenen Schriften redet, und die in der That den charakteristischen Kern und Hauptinhalt ihres gesammten mystischen Systems bilden. Da das Verständniss nicht weniger der weiterhin von ihr anzuführenden Aeusserungen und Verhaltungsweisen durch eine wenigstens summarische Kenntniss dieser merkwürdigen Gebetstheorie bedingt ist, so geben wir in möglichster Kürze hier eine übersichtliche Skizze derselben, unter Zugrundlegung der ausführlichen Schilderung, die sie selbst in Cap. 10—22 ihrer Selbstbiographie davon gegeben hat.[2]

---

[1] Vgl. Cap. 4 der *Vita* (bei Arn. p. 39—53), sowie Ribera I, 4, p. 562.

[2] Aehnlich wie hier (bei Arn. p. 73—185) hat sie auch in ihrem „Weg der Vollkommenheit" von den 4 Stufen oder Zuständen des Herzensgebetes gehandelt (*cap.* 28—32, bei Arn. *vol.* II, *p.* 137—168); desgleichen in der „Seelenburg", *Mans.* IV—VI (*l. c.*, *p.* 291—418), und in einem Briefe an ihren Beichtvater Rodrigo Alvarez (*L.* I, *Ep. 19*, bei Arn. *vol.* III, *p.* 129—139). Nur sind die Bilder, deren sie sich zur Veranschaulichung der betreffenden inneren Zustände oder Vorgänge bedient, jedesmal etwas anders gewendet und mit immer neuen Farben ausgemalt. — Von Teresia ist dieselbe mystische Gebetstheorie auf mehrere spätere mystische Schriftsteller übergegangen und von diesen in mehr oder minder eigenthümlicher Weise repro-

Das Gebet, d. h. das innerliche oder Herzensgebet, ist nichts anderes, als der Weg dazu, glücklich ein Sklave der Liebe Gottes zu werden; es besteht in jener Bewässerung des geistlichen Gartens unsrer Seele, ohne welche dieselbe nicht im Stande ist, die Gott wohlgefälligen Früchte der Andacht und des Gehorsams zu bringen. Es gibt viererlei Arten, den Garten des Herzens mit dem Wasser des Lebens zu tränken. Die erste ist eine natürliche und kann durch freie Entschliessung und eigne Kraft des Menschen ausgeübt werden. Die drei folgenden sind übernatürliche Wirkungen des Geistes Gottes, die man sich wohl erbitten, aber nicht selbst geben, ja die man auch bei der grössten Anstrengung nicht durch eignes Vermögen erringen kann. Jene 1. niederste Stufe ist das einfache Herzensgebet oder das Gebet der Betrachtung (*oracion de recogimiento*). Es besteht vornehmlich in andächtiger Betrachtung des Leidens Jesu, und muss allen natürlichen Neigungen zur Zerstreutheit, allen Zuständen der Dürre oder Unruhe, allen satanischen Reizungen und Anfechtungen zum Trotz betrieben werden. Mag es auch schwer fallen, das Herz in dieser Weise anhaltend und ungetheilt auf Gott und die göttlichen Dinge zu richten: unablässige Uebung in solchem Geschäfte ist schlechterdings nothwendig für den, der auf der geistlichen Leiter der Andacht höher emporklimmen will. Und nur den überschüttet Gott mit reichlicheren Strömen seines himmlischen Lebenswassers, der es gehörig gelernt hat, auf dieser niedersten Stufe der mystischen Gebetspraxis im Schweisse seines Angesichts zu arbeiten und die Wasser des Gebetes gleichsam mit eignen Händen aus dem Schöpfbrunnen des Geistes herauszuziehen. — Denn was nun 2) die nächstfolgende Stufe des Gebetslebens betrifft: das Gebet der Ruhe oder Sammlung (*oracion de quietud; oratio quietis s. recollectionis*), so ist dies bereits ein übernatürlicher, ein gnadenweise von Gott geschenkter Zustand. Die Wasser des Gebets werden hier nicht mehr mühsam mittelst des Schöpfeimers aus der Quelle herausgezogen: sie werden unter viel geringerer Anstrengung mit einer Maschine heraufgewunden, ergiessen sich also auch schon in viel reicherem Maasse über die Fluren des Herzensgartens. Gedächtniss und Intelligenz sind zwar während dieses Zustandes noch nicht ganz vor aller Zerstreuung durch die Dinge der äusseren Welt gesichert, aber der Wille bleibt

---

ducirt worden. So vor allem von Joh. de Cruce (*Ascensio Montis Carmel*, *l.* II, *c.* 5; *Nox obscura* II, 5 *etc.; Flamma viva amoris*, *Cantic.* 2. 8 *etc*), später vom Marquis de Renty (*Le Chrêtien réel*, *Part.* IV, *c.* 8) u. AA. Vgl. m. krit. Gesch. d. Ask., S. 343.

doch wenigstens ganz in Gott versenkt und, so lange der Zustand dauert, mit ihm vereinigt. Ein geheimnissvoller seliger Friede erfüllt währenddem die Seele; und dieser selige Zustand dauert selbst während der Verrichtung mancher Geschäfte des äusseren Lebens zuweilen fort, z. B. während des Hersagens der gewöhnlichen lauten Gebete (die man deshalb in keiner Weise diesem Herzensgebete zu Liebe abstellen oder auch nur vernachlässigen darf), während des Niederschreibens geistlicher Dinge (wobei man sich dann gewissermassen in eineu Zustand der Inspiration versetzt fühlt, und vom h. Geiste gleichsam die Feder geführt bekommt)[1] u. s. w. — 3) Das Gebet der Vereinigung (*oratio unionis, oracion de la union de las potencias*), oder die Bewässerung der einzelnen Beete des Herzensgartens durch Wassergräbchen, in welche nicht mehr der Mensch, sondern Gott selbst, die wässernden Fluthen hineinleitet, ist ein ganz und gar übernatürlicher oder charismatischer, ja theilweise schon ein ekstatischer Seelenzustand. Sowohl Wille als Verstand sind bei ihm gänzlich in Gott versenkt; nur das Gedächtniss sammt der damit verbundenen Einbildungskraft vermag noch frei umherzuschweifen und auf andere Dinge abzuirren, ähnlich jenen kleinen Nachtschmetterlingen, deren unruhiges Hinundherfliegen uns zwar keinen Schmerz verursacht, immerhin aber doch lästig ist und uns nicht zu völliger Ruhe gelangen lässt. Doch ist es schon ein im hohen Grade friedvoller und tief in selige Ruhe eingetauchter Zustand, in welchem sich die Seele bei dieser Gebetsweise befindet; es ist gleichsam ein süsser Schlummer wenn auch nicht aller, doch der höheren Seelenkräfte, ein „Bewusstseyn von der Liebe Gottes", eine heilige Thorheit und selige Freude, die sich derjenigen Davids vergleichen lässt, wenn er seine Harfe zum Lobe Gottes anstimmte, oder jenem Entzücken des Weibes im Evangelium, das ihre Nachbarinnen herbeirief, um sich mit ihnen über ihren wiedergefundnen Groschen zu freuen. Vom Gebete der Ruhe unterscheidet sich übrigens dieses Vereinigungsgebet dadurch, dass bei jenem die Seele sich im Wesentlichen passiv verhält, wie die zu den Füssen des Herrn

[1] Der Behauptung, bei Abfassung mancher ihrer Schriften sich in einem Zustande der Inspiration befunden zu haben, begegnet man mehrfach bei unsrer Heiligen, z. B. *Vita, cap.* 12. 14. 18. 30 *etc.* Ihre Kirche hat indessen an allen diesen Stellen nur die Behauptung einer speciellen Erleuchtung und Unterstützung seitens des göttlichen Geistes (*particularis lux, coeleste juvamen, divinum adjutorium*) gefunden und dadurch die scheinbare Beeinträchtigung der prophetischen und apostolischen Inspiration durch diese ihre Aussagen zu beseitigen gewusst. Vgl. *AA. SS. p.* 464 *ss.*

sitzende Maria, während sie bei diesem schon mehr aktiv seyn und nach Marthas Vorbild gewisse Werke der Liebe, der Gottesverehrung, der äusseren Andachtsübung u. s. w. verrichten kann. So stellt also das Gebet der Veinigung die vollendete Vereinigung des aktiven mit dem contemplativen Leben dar.[1] — Dagegen ist 4) das Gebet der Entzückung oder der Ekstase (*oracion de arrobamiento, de arrebatamiento*) ein durchaus passiver oder ekstatischer Zustand, bestehend in der plötzlichen Ueberschüttung des Herzensgartens mit Strömen himmlischen Gnadenregens, durch welcha alle Abtheilungen des inwendigen Lebens mit einem Male wunderbar erfrischt, und alle Blüthen auf jenen Beeten mit einem Male zu lieblichen und gottwohlgefälligen Früchten heranreifen gemacht werden. Alle Sinnenthätigkeit und körperliche Bewegung hört bei diesem Zustande, den nur derjenige sich vorstellen und beschreiben kann, der ihn selber erfahren hat, gänzlich auf. Verstand, Wille und Gedächtniss sind gleichmässig in Gott versenkt oder vielmehr von Gott berauscht; selbst Gesicht und Sprache schwinden hin: aber in dem Maasse als diese äusseren oder niederen Kräfte von uns weichen, entwickeln sich die höheren des Geistes zu voller Kraft und Wirksamkeit.[2] Länger als eine halbe Stunde pflegt der eigentliche Entzückungszustand, bei dem man so recht eigentlich nicht weiss, ob man sich im Leibe befindet oder ausser dem Leibe, selten oder nie zu dauern. Doch folgt gewöhnlich noch ein mehrstündiger Zustand süssen Halbschlafes darauf, während dessen es dem ganz mit Gott vereinigten Willen gelingt, auch Verstand und Gedächtniss vom eigentlichen Wiederzusichkommen oder von der Rückkehr zu ihrer gewöhnlichen aufs Irdische gerichteten Thätigkeit zurückzuhalten. Denn auch diese Seelenkräfte lieben es, möglichst lange in dem süssen Rausche zu verharren, und namentlich das Gedächtniss sammt der Einbildungskraft

---

[1] Auch Renty (*le Chrét. réel, l. c.*) schildert diese dritte Gebetsstufe als die vorwiegend energische und dem thätigen Leben zugekehrte. Er unterscheidet sie als *„contemplation active"* von der folgenden oder 4. Stufe als der *„contemplation passive et infuse."*

[2] Teresia selbst freilich zeigt sich hier sehr geneigt dazu, jene höheren Kräfte, die beim Entzückungsgebete entbunden werden, der Seele, und dagegen die niederen des Willens, Verstandes, Gedächtnisses etc., die bei ihm gleichsam einschlafen und quiesciren, dem Geiste zuzuschreiben (s. *cap.* 18, p. 130 Arn.). Sie bekennt aber an eben dieser Stelle, überhaupt nicht recht zu wissen, wie Seele und Geist sich unterscheiden, und wiederholt sowohl dieses Geständniss, als auch die daraus resultirenden Missverständnisse und unklaren Darstellungen noch öfter, z. B. *Via perfect. c.* 19 (*vol.* II, *p.* 94); *Castell. anim.*, *Mans.* VI (*p.* 375), VII (*p.* 425), u. s. f.

gleicht dann dem nach vorheriger Unruhe gänzlich ermatteten Nachtschmetterlinge, der mit verbrannten Flügeln regungslos unter dem Lichte liegt, dessen Flamme ihn versengt hat. Fast jedesmal erwacht man in selige Thränen gebadet aus diesem Entzückungszustande, und diese wahrhaft regengussartigen Thränenströme, die man unwillkürlich vergiesst, sind ein Hauptzeichen davon, dass das Erlebte kein blosser Traum gewesen. Wie könnte es aber freilich auch ein blosser Traum seyn, da der Körper im vollsten Maasse an dem theilnimmt, was Seele und Geist inzwischen erfahren, da ihn zugleich mit der Seele ein süsser seliger Schmerz durchzuckt, der sich bis in die äussersten Gliedmassen hinauszieht, der sich bald als ein Gefühl der furchtbarsten Feuergluth, bald als ein höchster Grad von Mattigkeit und Schwäche, bald als eine Anwandlung des Erstickens kundgibt! Es ist ein unbeschreiblich schmerzliches und doch entzückendes Gefühl der innigsten Vereinigung mit dem Gekreuzigten, ein köstliches Martyrium, eine Empfindung, als sollte das Band zwischen Leib und Seele ganz und für immer entzweigeschnitten und die Seele auf diese Weise schon hienieden durch die Qual des Fegfeuers hindurchgeführt werden, um sie im Jenseits nicht mehr kosten zu müssen! Und doch, so krank und elend, ja so vernichtet sich auch der Körper während dieses ganzen Zustandes fühlt, so ätherisch leicht, so schwungvoll und flugkräftig scheint er doch andererseits wieder zu seyn. Es ist als ob die Seele, nachdem sie lange mit David geseufzt: „O dass ich Flügel hätte wie Tauben und flöge" (Ps. 55, 7), nachdem sie lange wie ein einsamer Sperling auf dem Dache gesessen (Ps. 102, 8), auf einmal mit Riesenkraft in die Lüfte erhoben und auf Adlersfittichen gen Himmel entführet würde; als ob aber der Leib keineswegs hinter ihr zurückbliebe, als ob vielmehr auch er, wie durch himmlisches Leben wiedergeboren, an jenem erhabnen Fluge des Geistes (*vuelo de espiritu*) Antheil nähme! Wie denn die Heilige mehrere Male bei diesem Gebete der Entzückung sich gewaltsam von der Erde abgestossen gefühlt zu haben und, in Gegenwart Verschiedener ihrer Nonnen, körperlich in die Luft emporgehoben worden zu seyn versichert.[1] Zu anderen Zeiten will sie vor dem Eintritt der Ekstase körperlich leidend, matt oder fieberkrank gewesen, dann aber völlig kräftig und genesen aus dem geheimnissvollen Rausche des Entzückens er-

[1] Also auch hier wieder, und zwar bekräftigt durch das eigene, erfahrungsmässige Zeugniss Teresia's, jenes seltsame Phänomen der mystischen Elevation, dem wir schon bei Peter v. Alcantara so oft begegneten!

wacht seyn. Nur ihre Seele habe sich in solchem Falle abgespannt und niedergeschlagen gefühlt, weil ihr die Nothwendigkeit der Rückkehr zu den gewöhnlichen irdischen Angelegenheiten und Verrichtungen Schmerz, Abscheu und Bekümmerniss eingeflösst habe.[1]

Natürlich, dass von der Zeit an, wo diese merkwürdigen Erlebnisse sich immer häufiger wiederholten, und wo namentlich die damit verbundenen Visionen, übernatürlichen Stimmen oder sonstigen Wahrnehmungen himmlischer Dinge zur Kenntniss ihrer Beichtväter und anderer vertrauten Personen gelangten, sich immer mehr Widerspruch dagegen erhob als gegen etwas auf überreizter Einbildungskraft oder gar auf dämonischen Eingebungen Beruhendes, und dass Teresia selbst eine Zeit lang sich geneigt zeigte, solchen Vorstellungen Gehör zu geben und mit aller Macht gegen alle jene Zustände und inneren Vorgänge anzukämpfen. So setzten sie zuerst ein ihr befreundeter Edelmann von exemplarischer Frömmigkeit, Namens Francesco de Salcedo, sowie ein nicht minder frommer Beichtvater, der Weltpriester Gaspar Daza, eine geraume Zeit hindurch in Angst und Schrecken durch die Behauptung, jene übernatürlichen Gebetszustände sammt allen damit verbundenen geistlichen Gnaden seien Wirkungen des Teufels. Bald darauf — es mochte dies ungefähr im J. 1556 seyn, also gegen Ende der mehrerwähnten 18jährigen Periode — lernte sie wiederum einen andern geistlichen Rathgeber in der Person des Jesuiten Joh. de Padranos kennen, dem sie eine Generalbeichte ablegte und der ihre Zustände zwar nicht für diabolisch, aber doch für weiterer Läuterung bedürftig erklärte und ihr zu diesem Ende vermehrte Mortificationen anrieth. Sie befolgte diesen Rath, indem sie sich zwei Monate lang sowohl körperlich auf das härteste kasteite, z. B. durch Anlegen eines reibeisenartig scharfen und rauhen Blechciliciums und durch öftere Flagellationen mit einem Bündel aus Brennnesseln, mit Dornzweigen u. s. w.[2], als auch die ihr jedenfalls noch schwerer fallende geistige Mortification einer möglichst vollständigen Unterdrückung und Bekämpfung jener ihr bereits in hohem Grade lieb gewordenen Gebets- und Entzückungszustände über sich

---

[1] Vgl. überhaupt *cap.* 20 der *Vita* (*p.* 149—159 bei Arn.); auch *Castell. anim., Mans.* VI, *p.* 372 *ss.*

[2] Näheres über die zum Theil grauenvollen Einzelheiten der asketischen Selbstpeinigung, wie sie die Heilige damals — zuweilen aber auch noch in späterer Zeit — an sich ausübte, s. bei Ribera, p. 692 ss.; vgl. Vanderm., p. 153 *A.* — Sie selbst schweigt hievon, indem sie überhaupt nur sagt, sie habe sich damals strenger zu mortificiren begonnen, als vorher.

ergehen liess. Zwar gab sie diesen Widerstand gegen ihren feurigen Gebetsdrang sehr bald wieder auf, als sie nehmlich von einem anderen ausgezeichneten Jesuiten, dem damaligen spanischen Provinzialcommissar und späteren General Franz Borgia (vormaligem Herzog v. Gandia), die Versicherung erhalten hatte, dass ihre ganze Art, das Herzensgebet zu betreiben, in keiner Weise diabolisch, vielmehr völlig correct und mit der Methode aller ächt kirchlichen Mystiker im besten Einklange befindlich sei. Aber im Uebrigen währte ihr von innen wie aussen angefochtener Zustand noch mehrere Jahre fort, und namentlich waren es gewisse Stimmen des Herrn, die sie in ihrem Innern zu vernehmen behauptete, sowie späterhin gewisse visionäre Erscheinungen desselben, welche ihren Beichtvätern zum Anstosse gereichten und darum auch sie selbst öfters mit bangen Zweifeln an der Gottwohlgefälligkeit ihrer geistlichen Diät und Lebensverfassung erfüllten. So ringt sie einst in einer Kapelle 4—5 Stunden in angstvollem Gebete mit dem furchtbaren Gedanken, ob nicht doch wohl der Teufel der Urheber aller ihrer süssen Entzückungen, ihrer herrlichen Visionen u.s.w. sei — bis ihr endlich eine tröstende Stimme, die sie mit Gewissheit als die des Herrn erkennt, zuruft: „Fürchte dich nicht, meine Tochter; Ich bins, Ich werde dich nicht verlassen!“ Ein anderes Mal, als sie im Begriff ist, einen gewissen Beichtvater, der gar zu hart und schonungslos mit ihr umging, mit einem milderen zu vertauschen, verbietet ihr dieselbe Stimme des Herrn in streng tadelndem Tone die Ausführung dieses Vorsatzes, bestätigt ihr also wieder die Richtigkeit jener Lehre, die ihr der Jesuit Padranos beigebracht hatte: dass zum Fortschreiten auf dem Wege des geistlichen Gebetslebens strenge Mortificationen und Pönitenzen schlechterdings nothwendig seien. Es bezeichnet offenbar einen Fortschritt ihrer sich immer reicher entfaltenden und mehr und mehr befestigenden inneren Erfahrungen, als, seit dem J. 1559 etwa, an die Stelle der blos dann und wann vernommenen göttlichen Stimmen gleichsam eine constante Vision des ihr unmittelbar nahen Heilandes tritt. Seit einem St. Peterstage nehmlich (wahrscheinlich dem des J. 1559), wird ihr auf unbegreifliche Weise, ohne dass sie mit ihren leiblichen Sinnen etwas sieht oder hört, die unendlich trostvolle Gewissheit in ihrem Herzen, dass der Erlöser selbst dicht neben ihr stehe, sie während aller ihrer Gebete und sonstigen Verrichtungen unterstütze, und sie überhaupt auf allen ihren Wegen mit seiner unsichtbaren, aber leiblichen Gegenwart begleite. Vergebens äussern mehrere ihrer geistlichen Rathgeber, denen

sie nacheinander dieses eigenthümliche Phänomen beschreibt, ungläubige Zweifel, sei es an seiner objektiven Realität, sei es an seinem wirklich himmlischen und göttlichen Ursprung. Die Vision bleibt ihr, ja sie gewinnt von Tag zu Tag an Deutlichkeit und eindringlicher Wirkung auf ihr Herz und ihre geistliche Erkenntniss. Eines Tags lässt sie der vorher mehr nur als nahe gefühlte Heiland auch wenigstens Etwas von sich sehen: er zeigt ihr seine unaussprechlich schönen, blendend weissen Hände mit den blutrothen Wundenmalen. Bald darauf gibt er ihr sein Gesicht zu schauen; und endlich öfter und immer öfter seine ganze Gestalt. Und zwar ist es anfangs noch vorwiegend der gekreuzigte, der leidende, der dornengekrönte Heiland, den sie auf diese Weise erschaut. Später aber sieht sie ihn fast jedesmal, namentlich in der Messe bei Betrachtung der consecrirten Hostie, als den Auferstandenen und Glorificirten in seiner vollen himmlischen Majestät. Im Ganzen währen diese an Deutlichkeit wie an Häufigkeit immer zunehmenden Christophanieen 2½—3 Jahre hindurch[1]; ebenso lange dauern aber auch die vielerlei Anfechtungen und Quälereien, die ihre ungläubigen und in diesen Geheimnissen des inneren Lebens unerfahrenen Beichtväter ihr bereiten. Nur einer derselben: der fromme und hocherleuchtete, dabei aber wahrhaft demüthige Jesuit Baltasar Alvarez, versteht sie und nimmt sie gegen jene Angriffe in Schutz, unbekümmert um die Schmach und Feindschaft, die auch er in Folge davon auf sich nehmen muss. Alle Uebrigen bleiben dabei, jene Erscheinungen für Vorspiegelungen des Satans, und die Entzückungszustände, in welchen Teresia ihrer theilhaftig wird, für krankhafte oder gar für dämonische Affectionen zu erklären. Einer derselben gebietet ihr sogar, sie solle gegen die ihr so oft erscheinende Gestalt des Heilandes als gegen ein Satansgebilde das Kreuz schlagen und sie mit spöttischen Geberden von sich weisen.[2] Sie gehorcht einige Male, wiewohl zitternd und unter Thränen; auch bittet sie den Herrn um Verzeihung wegen der Schmach, die sie ihm gezwungener Weise anthun müsse.

---

[1] Es ist diess offenbar der nehmliche nahezu dreijährige Zeitraum (1559—1561), dessen sie auch in ihrem schon oben citirten Briefe an Rodrigo Alvarez (*l.* I, *Ep.* 19) gedenkt. Vgl. *vol.* III, *p.* 157 mit *Vol.* I, *p.* 239 u. 242 Arn.

[2] Der spanische Originaltext gebraucht hier (*Vit. c.* 29) den Ausdruck „*dar higas*", was dem französischen „*faire la figue à quelqu'un*", Jemanden die Feige zeigen entspricht. Frei, aber dem Sinne nach richtig, hat Arnauld übersetzt (p. 243): „*il m'ordonnait de faire le signe de la Croix et de me moquer de cet ennemi.*" Vgl. Vanderm., p. 165 *C. D.*

Christus entgegnet ihr sanft und tröstend: sie thue recht, zu gehorchen; Er aber wolle schon die Wahrheit ans Licht bringen! Als man ihr bald darauf sogar gebot, ihre Herzensgebete einzustellen, und sie dem Herrn deshalb ihre Noth klagte, hörte sie ihn sagen: „ein solches Verbot sei eigentlich Tyrannei; nichtsdestoweniger solle sie nur fortfahren zu gehorchen; Er wolle sie durch um so stärkere Versicherungen von seiner wirklichen Nähe und gnadenvollen Gegenwart schadlos halten!“ Diese Versicherungen ertheilt er ihr denn auch in Form von immer häufigeren, wunderbareren und wohlthuenderen Visionen und Offenbarungen. Ein Edelstein an ihrem Rosenkranz-Crucifix beginnt in übernatürlichem Glanze zu strahlen und sich mit den fünf Wundenmalen bezeichnet darzustellen — was freilich nur ihr so erscheint und von keiner ihrer Gefährtinnen oder Bekannten wahrgenommen wird, wie sie naiver Weise eingesteht. Oefters fühlt sie, beim Gedanken an Christi Leiden, ihr Herz wie von einer Lanze durchstochen und empfindet dabei einen unbeschreiblich heftigen und doch wonnevollen Schmerz des liebenden Mitgefühls, der ihren ganzen Körper durchzieht. Ja einmal erscheint ihr eine geflügelte Engelsgestalt, ein Seraph, der ihr zu wiederholten Malen ihr Herz mit der feurig glühenden Spitze seiner goldnen Lanze durchbohrt und ihr so jenen geheimnissvollen geistleiblichen Schmerz in einem vorher niemals empfundenen Grade erzeugt.[1] — In schmerzvoll seligen Momenten wie diese, da ist es ohne Zweifel gewesen, wo die Heilige eine immer völligere Gleichgestaltung mit dem Leiden des gekreuzigten Heilandes sich als das höchste, alles in sich

---

[1] Dass dieser Lanzenstich ein eigentlicher, physischer oder unmittelbar körperlicher Vorgang gewesen sei, behaupten die katholischen Biographen Teresen's, vielleicht um so ein Aequivalent für die bei dieser Heiligen mangelnde Stigmatisation aufzubringen, vielleicht auch, oder vielmehr jedenfalls, um sich nicht in heterodoxen Widerspruch mit dem frühzeitig und mit Leidenschaft getriebenen Cultus des angeblich wunderwirkenden durchbohrten Herzens derselben zu verwickeln (s. *AA. SS.*, *p.* 223 *etc.*, und vgl. bei *p.* 429 die Abbildung des mit einer tiefen Narbe versehenen Herzens, sammt dem zierlichen aber freilich höchst geschmacklos gearbeiteten Schreine, in welchem es aufbewahrt und in jährlich wiederkehrender feierlicher Procession durch die Strassen von Alba getragen wird). Aber die eignen Worte der Heiligen (Cap. 29 z. E., bei Arn. p. 248) besagen schlechterdings nicht Anderes, als dass der betreffende visionäre Vorgang des seraphischen Lanzenstiches einen im höchsten Grade heftigen Schmerz geistiger Art in ihr hervorgebracht habe, an welchem ihr Leib auf dem Wege einer wohlbegreiflichen Sympathie ebenfalls theilnahm. *„Cette douleur dont je parle“*, so lauten ihre Worte, *„n'est pas corporelle mais toute spirituelle, quoique le corps ne laisse pas d'y avoir beaucoup de part,“ etc.*

begreifende Ziel ihres ganzen irdischen Lebens und Strebens vorstecken gelernt hat; in Stunden gewaltigen Liebes- und Leidenskampfes wie jene, da hat sich ihrem eignen Zeugnisse zufolge zum erstenmale, und dann gewiss oft wiederholt, jener merkwürdige Gebetsseufzer aus ihrem Herzen losgerungen, der sich als charakteristischer Wahlspruch und Motto für ihr ganzes weiteres Leben betrachten lässt, der seufzende Gebetsruf: „*Domine, aut pati aut mori!*"[1]

Wir haben hier die theils äusseren, theils inneren Kämpfe Teresia's aus den letzten Jahren vor dem Beginn ihrer klostergründenden Wirksamkeit so ausführlich geschildert, weil gerade von ihnen aus ein vorzugsweise helles Licht auf das gesammte weitere Wirken der merkwürdigen Frau fällt. In ihrer aufs höchste erregten, durch viele Fasten und andere Kasteiungen gleichsam beflügelten, und namentlich durch glühende Liebessehnsucht nach dem Gekreuzigten mit wahrhaft magischer Kraft begabten religiösen Phantasie einerseits, und in ihrem halb kindlichen halb sklavischen Gehorsam gegen ihre Beichtväter und geistlichen Oberen andererseits, haben wir offenbar die wichtigsten Faktoren ihrer inneren Lebensentwicklung zu erblicken, aus denen die theilweise so grossartigen Erfolge ihrer weiteren Thätigkeit auf schriftstellerischem wie praktischem Gebiete zu erklären sind. Es ist ein merkwürdiges Ding um diese Schaar der Beichtväter, von denen einer immer den anderen ablöst und von denen die Einen sich beeilen, ihr Beichtkind immer tiefer in die Kasteiungen und zugleich auch in die

[1] Mit diesen Worten als Unterschrift sieht man sie auch nicht selten abgebildet, wie sie, den Ausdruck der glühendsten Liebessehnsucht auf ihren schmerzvollen aber schönen Zügen, vor einem Bilde des Gekreuzigten kniet. So z. B. auf dem Titelkupfer zu der uns vorliegenden französ. Uebersetzung ihrer Werke von Arnauld. Vgl. ebend. *vol.* I, *p.* 377 ihre eigne Erzählung von den Momenten öfterer schmerzlicher Erregtheit, wo sie jene Worte an den HErrn richte. Auch durch die meisten ihrer geistlichen Gedichte (*Coplas* oder *Glosas*) zieht sich jenes „*aut pati, aut mori*" als Grundgedanke hindurch. Siehe z. B. den besonders berühmten Hymnus, den Vandermoere p. 456. 457 vollständig mittheilt:

„*Viso sin vivis en mi,*
Y ten alta vida espero,
Que muero perque no muero", *etc.;*

auch die schöne Motette an den Erlöser (*ib. p.* 282):

„*O hermosura que excedeis*
A todas las hermosuras", *etc.*

(Vgl. die wohlgelungene metrische Uebersetzung dieses Gedichts, und zweier andrer, welche Wilkens, a. a. O. S. 177, mittheilt; sowie überhaupt W. Stork: Des heil. Johannes vom Kreuz und der heil. Teresia von Jesus sämmtliche Gedichte übersetzt, Münster 1854.)

Visionen hineinzutreiben, während die Anderen sie von Beidem zurückzurufen oder ihr wenigstens ihre visionären Erlebnisse als diabolischen Ursprungs zu verdächtigen suchen. Das Ziel, bei welchem alle diese Experimente letztlich anlangen mussten, konnte natürlich kein anderes seyn, als eine Erstickung auch des letzten Restes von freieren Lebensregungen durch das drückende Joch einer nicht blos unevangelischen, sondern auch antievangelischen Gesetzlichkeit, die gänzliche Gefangennehmung des Willens der Heiligen — nicht unter den Gehorsam Christi, sondern unter den einer antichristlich entarteten und verderbten Kirche. Dass sie nichtsdestoweniger, namentlich auf schriftstellerischem Gebiete, noch so manche liebenswürdige und auch für evangelische Christen anziehende Eigenschaften bewahrt hat, ist offenbar nur Folge jenes edleren mystischen Elements, dem sie inmitten der vom Pabstthum ausgehenden widrigen Einflüsse eine gewisse Selbstständigkeit und freie Entwicklung zu sichern gewusst hat. Es ist einzig und allein die Energie ihrer liebenden Hingabe an den Heiland gewesen, die das zarte Gewächs ihrer sinnigen mystischen Contemplation trotz des von Rom her wehenden Gifthauchs der falschen Gesetzlichkeit und Gewissenstyrannei vor frühzeitiger Verdorrung bewahrt und zu einem weithinschattenden Baume voll köstlich saftiger Früchte heranwachsen gemacht hat. Diese reine und starke Liebe zum Herrn war es, die sie immer neue geistliche Rathgeber zu suchen trieb, die sie nicht eher ruhen noch rasten liess, als bis sie kraft eines geheimnissvollen Zugs geistiger Wahlverwandtschaft diejenigen Führer und Stützen ihrer Lebensentwicklung herausgefunden hatte, die ein wenigstens im Allgemeinen richtiges Verständniss für das wunderbar tiefe und gewaltige Wehen des Geistes in ihrem Herzen zeigten. Weil es ihr aber so schwer hielt, diese rechten Männer zu finden, weil sie nur nach so vielen Mühen und Kämpfen dazu gelangte, mit jenen wenigen edleren Naturen in lebendige Wechselbeziehung zu treten, die als rühmliche Ausnahmen von der allgemeinen Gesunkenheit, geistigen Rohheit und Stumpfheit des damaligen Clerus dastanden, darum sehen wir sie auch bei Unterweisung ihrer Nonnen kaum ein anderes Thema mit angelegentlicherer Sorgfalt behandeln, als das Capitel von der Wahl der rechten Beichtväter. Wir begegnen in fast allen ihren Schriften den dringendsten Mahnungen zum Anschluss an wahrhaft fromme und mit ächter theologischer Herzensbildung ausgerüstete Geistliche, und wiederum den eifrigsten Warnungen vor unwissenden, rohen und der erfahrungsmässigen Kenntniss der

Wege Christi ermangelnden Trägern des Priesteramts.[1] Aus eben dieser Sachlage erklärt es sich auch, dass sie je mehr und mehr dazu geführt wurde, ihre Beichtväter aus den beiden Orden zu wählen, die sich in jener Zeit fast allein mit der Pflege gelehrter theologischer Forschung und namentlich auch mit theoretischem wie praktischem Studium der Mystik abgaben, aus dem Dominikanerorden und aus der Gesellschaft Jesu. Die vermittelnde Stellung, die sie sammt ihrer Mystik inmitten der Theologen dieser beiden Orden einnimmt, und zwar zu einer Zeit, wo das Feuer der Eifersucht und des grimmigen theologischen Schulgezänkes, welches bald darauf namentlich in Spanien zu hellen Flammen auflodern sollte, bereits unter der Asche glimmte, gehört jedenfalls mit zu den interessantesten und — irren wir nicht — zu den bisher noch am wenigsten beachteten Seiten der so überaus reichhaltigen und vielseitigen Wirksamkeit dieser Heiligen.[2]

Den Abschluss jener inneren Unruhen und Kämpfe freilich, und zugleich damit den lebenskräftigen Anfang ihrer nach aussen gerichteten Thätigkeit, sollte ein Mann herbeiführen, der weder dem Jesuiten- noch dem Dominikanerorden angehörte, sondern der ein Jünger des heil. Franciscus war, und zwar ohne Zweifel der Bedeutendste und Einflussreichste unter allen damals lebenden Sprösslingen der weitverzweigten Franziskanerfamilie. Peter v. Alcantara trat

---

[1] Vgl. namentlich *Vita c.* 25. 27. 37; auch *Sec. Relat.* (bei Arn. *vol.* I, *p.*406); *Via perfect. c.*5 (*vol.* II, *p.* 29 *ss.*); *Castell. Anim.*, *Mans.* VI, *c.*1 (*p.* 345 *ss.*), *c.* 8 (*p.* 399), u. s. f. Ueberall hier Klagen über Rohheit, träge Selbstsucht und Genusssucht der Geistlichen; überall die Forderung, dass man sich gelehrte Personen zu Beichtvätern ausersehe, Leute, die ein erfahrungsmässiges Verständniss von geistlichen Dingen hätten, u. s. w. Bei ihren Nonnen freilich kann sie gelehrte Studien und Prunken mit hoher theologischer Bildung nicht leiden. Vgl. z. B. *Epp. l.* I, *Ep.* 55, wo sie einige ihrer Nonnen tadelt, weil sie lateinische Phrasen in ihren Briefen angebracht. Doch wollte sie allerdings, dass dieselben wenigstens Latein lesen und verstehen sollten. S. *L.* III, *Ep.* 6.

[2] In dem schon mehrfach erwähnten 19. Briefe des I. Buchs (bei Arn. III, p. 158 und 161) zählt sie selbst zuerst die erleuchteten Männer aus dem Jesuitenorden, dann die aus dem Predigerorden auf, die sie nach und nach zu Beichtvätern gehabt — beiderseits nicht wenige berühmte Namen, und zwar auf jesuitischer Seite besonders einige Koryphäen der Mystik, auf dominikanischer mehrere bedeutende Scholastiker, darunter der bekannte Dominicus Bañez. Vgl. Palafox' Noten zu diesem Briefe (bes. p. 178 Arn.), wo nicht mit Unrecht darauf hingewiesen ist, wie die Heilige sich zuerst vorwiegend zu jenen Repräsentanten der Mystik gehalten habe, später aber mehr bei den dominikanischen Scholastikern in die Schule gegangen sei.

kraft unverkennbarer göttlicher Fügung gerade zu der Zeit in den Kreis der Bekannten und der geistlichen Führer Teresia's ein, wo es sich darum handelte, ihr zu abschliessender Gewissheit über ihren höheren Beruf zu verhelfen und das endliche Aufbrechen der lange verschlossenen und nur unter schweren Kämpfen gereiften Knospe ihres geistlichen Lebens zu bewirken. Eine ihr eng befreundete reiche Wittwe, die fromme Donna Giumara (od. Guiomar) de Ulloa, die ebenfalls öfters Entzückungen und Erscheinungen aus der himmlischen Welt hatte und darum Teresens Zustände und innere Erlebnisse wohl verstand, vermittelte zuerst ihre Bekanntschaft mit dem berühmten Heiligen, indem sie sie um eben die Zeit (1559 oder 1560) auf einige Tage zu sich in ihre Wohnung einlud, wo derselbe verschiedener Geschäfte halber in Avila anwesend war. Die öfteren Unterredungen, die sie jetzt mit Peter hatte, wurden von der höchsten Wichtigkeit für ihre weitere Lebensentwicklung. Hier hatte sie einen Mann vor sich, der besser als irgend einer der früher von ihr befragten Rathgeber im Stande war, ihre Zustände auf Grund eigener Erfahrung für gottgewirkter und gottwohlgefälliger Art zu erklären, der sie zu getrostem Fortschreiten auf der betretenen Bahn ermuthigen und ihre bisherigen Peiniger, namentlich den wohlmeinenden aber in diesen geistlichen Dingen sehr unerfahrenen Franz v. Salcedo, beruhigen und zum Schweigen bringen konnte. Und nicht blos dies that Peter: er verblieb auch nach seiner Abreise von Avila in regem Briefwechsel mit ihr und begleitete alle weiteren Schritte, die sie bis zum Beginn ihrer ordensreformatorischen Wirksamkeit zu thun hatte, mit der lebhaftesten Theilnahme als ein stets treuer Freund und Berather. Freilich bedurfte sie auch seines Beistandes vorerst noch in hohem Grade, denn vor allem hatte sie noch mancherlei schwere satanische Anfechtungen zu bekämpfen. Bald gibt ihr der Teufel den zugleich übertrieben demüthigen und geistlich hochmüthigen Gedanken ein: nur um ihrer argen Sünden willen suche Gott jetzt die Christenheit mit so mannichfaltigen Trübsalen und besonders mit so schlimmen Ketzereien heim; bald erzeugt er Zerstreutheit, geistliche Schlaffheit und Unfähigkeit zu andächtiger Erhebung in ihrem Herzen. Jetzt ist es eine sichtbare Erscheinung des Bösen — angeblich als eines flammenspeienden und Schwefeldunst um sich her verbreitenden schrecklichen Ungeheuers, das sie nur durch Sprengung von Weihwasser zu vertreiben vermag —, dann wieder die freiwillige Uebernahme stellvertretender Höllenpein für einen schwerverschuldeten und von der Gefahr

der ewigen Verdammniss bedrohten Geistlichen, wodurch sie in die ärgste geistige Noth und in tagelange Zustände der äussersten Ermattung, Schwäche oder Unruhe versetzt wird. Endlich zeigt ihr Gott in einer besonders lebhaften und anschaulichen Vision den Ort der Hölle, den sie durch ihre bisherigen Sünden eigentlich verdient hätte, nebst den Stätten der ewigen Pein, denen „so viele durch die Taufe zu Gliedern der Kirche gewordne Lutheraner" — diese Gegenstände ihres unaussprechlichen Mitleids, zu deren Rettung sie gern mehrere Leben hingeben möchte — durch eigne Schuld und Thorheit unaufhaltsam entgegeneilten. Durch diese (ins J. 1560 oder 1561 fallende) Höllenvision wurde ihr das Bedürfniss einer durchgreifenden Reform ihres Ordens zuerst zu völlig klarem Bewusstseyn gebracht und der Drang nach selbstthätiger Mithülfe zur Abstellung dieses Bedürfnisses in ihrem Herzen rege gemacht.[1] Es war besonders die nicht hinreichend strenge Clausur in ihrem bisherigen Kloster, das häufige Ausgehen der Nonnen, der beständige Verkehr mit weltlichgesinnten Personen, die allzugrosse Ueberfülle von Bequemlichkeiten und Genüssen jeglicher Art, was ihr die Rückkehr zur ursprünglichen Strenge der Carmeliterregel als dringend wünschenswerth erscheinen liess. Ihre Freundin Giumara theilte ganz diese ihre Ansicht und sagte ihre kräftige Mitwirkung durch Beschaffung der zur Gründung eines neuen Klosters stricterer Observanz erforderlichen Geldmittel zu. Eine Erscheinung des HErrn, der ihr das zu errichtende Kloster nach ihrem Lieblingspatron, dem h. Joseph zu nennen befahl und es zu einem weithin leuchtenden Sterne in der katholischen Ordenswelt zu machen verhiess, wirkte in hohem Grade ermuthigend. Ebenso die brieflichen Glückwünsche zu dem jetzt gefassten Entschlusse, die Peter v. Alcantara bald darauf einsandte, sowie die Zustimmung,

---

[1] Die Zeit, in welcher Teresia die Vision von der Hölle erlebte, wird dadurch etwas zweifelhaft, dass sie einmal (p. 279 bei Arn., *vol.* I) angibt, es sei „ungefähr 6 Jahre" her, dass sie dieses Gesicht gehabt habe. Jenachdem man den *terminus a quo* dieser Bestimmung als die erstmalige Niederschreibung ihres Lebens im J. 1562, oder als jene vervollständigende Ueberarbeitung im J. 1565 oder 1566 betrachtet, erhält man das Jahr 1556 (1557) oder 1560 (1561) als ungefähren Zeitpunkt des Ereignisses. Für jene frühere Zeit entscheiden sich die meisten Biographen (s. *AA. SS.*, *p.* 156 *A*); aber zu Gunsten der von uns bevorzugten späteren Zeitbestimmung spricht der Umstand, dass die Heilige selbst sagt, die Vision sei ihr zu Theil geworden, als ihr der HErr schon fast alle zuvor erzählten höheren Gnadenbeweise habe zu Theil werden lassen (*l. c. p.* 180 *F*), sowie dass sie dieselbe überhaupt deutlich als ein ihre reformatorische Wirksamkeit unmittelbar vorbereitendes Begebniss darstellt.

welche ihr Ordensvorgesetzter, der damalige castilianische Carmeliterprovinzial Angelo de Salazar dem Projekt unter der Bedingung ertheilte, dass das zu gründende Kloster keinenfalls über 13 Nonnen zählen sollte.

Aber freilich, sobald der Plan in etwas weiteren Kreisen in Kloster und Stadt bekannt geworden, erhebt sich ein wahrer Sturm des Unwillens und des Widerspruchs dagegen. Man tadelt ihr Unterfangen als ebenso anmassend wie vermessen, und als gar — wie sie sagt, durch Schuld des Teufels — etwas von den himmlischen Gesichten und Befehlen verlautete, welche sie dazu aufgefordert und ermuthigt hätten, so drohte man ihr obendrein mit der Inquisition. Das Bewusstseyn ihrer völligen Rechtgläubigkeit und Ergebenheit gegen die Kirche befähigte sie, diese Drohungen zu verlachen. Aber daraus, dass nun auch jener Provinzial bedenklich wurde, und die schon ertheilte Genehmigung um der voraussichtlich allzugrossen Armuth des neuen Klosters willen wieder zurückzog, erwuchsen in der That Schwierigkeiten ernsterer Art. Es war deshalb ein Glück, dass Teresia um diese Zeit durch Vermittelung Giumara's mit einem hocherleuchteten Dominikaner, P. Pedro Ibañez (Juanez) bekannt wurde, der, ergriffen von Bewunderung für die Fülle und Tiefe ihres Gebetslebens, sie auf das dringendste zur Beibehaltung und möglichst eifrigen Betreibung ihres Reformprojekts ermahnte. Derselbe schrieb auch für sie nach Rom, um hier durch seine einflussreichen Connexionen eine päbstliche Genehmigung des beabsichtigten Schrittes zu erwirken. Ja er ermuthigte sie sogar, heimlich und trotz der Verbote ihrer Superioren vorzugehen und durch ihre jüngste Schwester Johanna, die Gemahlin des edlen Juan de Ovalle, ein kleines Haus ankaufen und durch Anbau eines Kirchleins an dasselbe zum geeigneten Lokal für ihre Klosterstiftung einrichten zu lassen. Zu diesem Hauskauf und Bauunternehmen wurde sie, da die von Giumara dargereichte Summe nicht eben allzuweit reichte, durch eine nicht unbeträchtliche Geldsendung befähigt, die sie gerade um jene Zeit (Ende 1561) von ihrem jüngeren Bruder Laurentius de Cepeda aus Südamerika erhielt. Dieser Bruder hatte zuerst als Mtlitäroberst unter den Pizarro's, dann als königlicher General-Intendant der Finanzen, in Peru ungeheure Reichthümer erworben, die er aber zum grossen Theile für fromme Zwecke verwendete. Das Danksagungsschreiben, womit Teresia jene Sendung gleich nach ihrem Empfang erwiederte (L. I, Ep. 29), gibt gleichzeitig die Aufrichtigkeit seiner frommen Bestrebungen und die überaus zärt-

lichen Gesinnungen zu erkennen, welche seine Schwester für ihn und seine Familie hegte.

Weitere Ermuthigungen empfing die Heilige um jene Zeit theils durch wiederholte tröstende Erscheinungen seitens des h. Joseph, der h. Clara, des HErrn selbst u. s. w., theils durch eine in mehrfacher Hinsicht folgenreich gewordne Reise, die sie nach Toledo zu der frommen und hochadeligen Donna Aloisia de la Cerda, einer Schwester des Herzogs von Medina Celi, zu machen veranlasst wurde. Abgesehen davon, dass die alsbald nach ihrer Ankunft eintretende wunderbare Genesung dieser schwererkrankten Dame sie selbst der besonderen Kraft und Gnade versicherten, die Gott in ihre Gebete und in die Fürbitten ihrer Freunde für sie gelegt hatte,[1] wurden mehrere neue Bekanntschaften, die sie am Hofe dieser ihrer Gönnerin machen durfte, von bedeutender Wichtigkeit für das fernere Gedeihen ihrer Reformprojecte. Ausser einem neuen Dominikanergeistlichen von hohem Einflusse und vielseitiger Gelehrsamkeit (wahrscheinlich dem berühmten P. Garcia de Toledo), gehörte dahin eine exemplarisch heilige und gebetseifrige Nonne ihres eignen Ordens, die Carmeliterin-Beate Maria a Jesu.[2] Diese Ordensschwester war eben damals von einer Wallfahrt nach Rom zurückgekehrt und hatte sich daselbst die päbstliche Erlaubniss zur Gründung eines carmelitischen Ordenshauses ohne alle Einkünfte ausgewirkt. Sie belehrte jetzt auch Teresen darüber, dass in der That die Urgestalt der Carmeliterregel allen und jeden Eigenbesitz untersage, und bewirkte auf diese Weise, dass auch sie für die Idee einer solchen völligen Armuth Feuer und Flamme wurde und sie in ihrem eben im Werke befindlichen neuen Kloster zu realisiren be-

[1] Sie drückt sich in Betreff dieser Heilungsgeschichte, bei der doch offenbar ihr Gebet eine Hauptrolle gespielt hatte, sehr bescheiden aus, indem sie die Genesung der hohen Frau mehr in blos zeitlichen als in Causalzusammenhang mit ihrer Ankunft bringt und dabei nur bemerkt: „Gott habe diese ihre Besserung offenbar den Fürbitten einiger ihrer frommen Bekannten für sie gewährt" (p. 299, Arn.). — Eine andere durch ihr Gebet bewirkte Heilung, die sich kurz zuvor mit dem schwererkrankten Kinde ihrer Schwester Johanna zugetragen hatte, übergeht sie ganz. S. *AA. SS.*, *p.* 189 *A*, und vgl. Ribera I, 8 (*ib. p.* 578), bei dem diese Heilung freilich schon zu einer förmlichen Erweckung des Knaben, wenn auch nicht vom Tode, doch von einem scheintodartigen Zustande der Erstarrung gesteigert ist. — Uebrigens erzählt Teresia in den Nachträgen zu ihrer Selbstbiographie von einigen Fällen, wo Gott ihre Gebete für schwererkrankte Personen durch alsbaldige Heilung derselben erhört habe. S. c. 39 z. Anf. (p. 354. 355).

[2] Ueber diese Beaten des Carmeliterordens (reiche adlige Tertiarierinnen) vgl. Llorente, *Hist. de la Inquisicion*, VI, *p.* 70.

schloss. Darin wurde sie von ihrem Freunde Peter v. Alcantara, der gerade damals ebenfalls nach Toledo an den Hof der Dame de la Cerda kam, natürlich nur bestärkt. Und auch von dominikanischer Seite her erfuhr diese neue verschärfende Modification ihres Reformplanes eine wenigstens theilweise Gutheissung, indem Pater Ibañez, anfangs ein Gegner der Sache, sich bald darauf brieflich damit einverstanden erklärte. Als sie, nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Toledo, nach Avila zurückgekehrt war, traf sie das päbstliche Breve an, welches ihr Vorhaben der Errichtung eines Nonnenklosters auf Grund der Carmeliterregel in ihrer ursprünglichen Strenge sanctionirte.[1] Auch Peter v. Alcantara kam nicht lange nachher noch einmal — jetzt freilich zum letztenmale, denn schon wenige Wochen später erfolgte sein Tod — nach Avila, wo er bei dieser letzten etwa achttägigen Anwesenheit nicht blos Teresens altbewährten Gönner Salcedo, bei dem er logirte, sondern auch den Bischof von Avila, Don Alvarez de Mendoza, dessen volle Zustimmung wegen der speciellen Unterordnung des zu gründenden Klosters unter seine Obedienz von besonderer Wichtigkeit war, ganz und gar für Teresia's Reformplan gewann. Bald nach seiner Abreise, am Bartholomäustage des J. 1562, war der in möglichster Stille betriebene Bau des neuen, dem h. Joseph gewidmeten Klösterleins zu Ende gediehen, und Teresia schritt nun sofort dazu, die ersten Bewohnerinnen in dasselbe aufzunehmen. Es hatten sich vier blutarme, aber innig fromme Jungfrauen aus der Stadt zum Eintritt gemeldet. Dass dieselben auch nicht das Geringste an Mitgift aufzuweisen hatten, dass sie fast buchstäblich nur was sie auf dem Leibe trugen, mitbrachten, war der kühnen Glaubensheldin eben recht. Entsprach es doch dem Grundsatze einer völligen Armuth, den sie vor allen Dingen aufrecht zu erhalten beschlossen hatte! Unterstützt von zweien ihrer Mitnonnen aus dem Menschwerdungskloster, die bereits früher in ihr Geheimniss gezogen worden waren, kleidete sie diese vier Novizen

---

[1] S. dieses Breve, oder vielmehr dieses Diplom der apostolischen *Poenitentiaria*, aus dem *Bullarium Carmelitanum* vollständig mitgetheilt von Vandermoere: *AA. SS. p.* 194. 195. Das Actenstück bewilligt zunächst nichts Anderes, als die Gründung eines neuen Carmeliterinnenklosters unter der Obedienz des Bischofs von Avila. Aber eben mit dieser Entnehmung des Klosters aus der Botmässigkeit der carmelitischen Ordensoberen, sowie mit der weiterhin folgenden ausdrücklichen Gestattung aller möglichen Freiheiten und Rechte bezüglich der Constituirung, inneren Einrichtung und Reform der Anstalt wird factisch die Einwilligung zur Herstellung der alten Ordenssatzungen in grösstmöglicher Strenge ertheilt.

ein und liess die Kirche des neuen Klosters durch Aufstellung des Sanctissimum auf dem Altare feierlich einweihen. Furchtbar waren nicht blos die Anfeindungen von aussen, sondern auch ihre inneren Beängstigungen, Zweifel und Anfechtungen, die nun zunächst auf dieses erste öffentliche Hervortreten folgten. Namentlich war es die gänzliche Vermögenslosigkeit des neuen Ordenshauses, welche nicht blos ihre Oberen und die meisten ihrer bisherigen Mitnonnen, ja die ganze Stadt zum heftigsten Widerspruch gegen sie trieb, sondern auch ihr selbst momentan die ärgsten Zweifel an der Rechtmässigkeit und Klugheit ihres Beginnens verursachte. Aber ihr Glaubensmuth, ihr feuriger Gebetseifer und — wie sie bestimmt versichert — öftere (d. h. mindestens drei bis vier) Erscheinungen des bereits abgeschiedenen Peter v. Alcantara, halfen ihr durch alle diese Bedrängnisse hindurch und rüsteten sie mit der nöthigen Festigkeit zum Beharren auf der einmal betretenen Bahn aus. Ein Befehl ihrer Oberen ruft sie schon sehr bald nach jener Einkleidungs- und Einweihungsfeierlichkeit in das Kloster del Incarnazione zurück. Sie macht aber mit ihrer mannhaften Vertheidigung einen so günstigen Eindruck auf ihren Provinzial, den schon genannten Angelo de Salazar, dass ihr derselbe die Rückkehr in ihr neues St. Josephskloster nur vorläufig, d.h. bis sich die allgemeine Aufregung in der Stadt etwas gelegt haben würde, verbietet. Gegenüber diesen Anfeindungen seitens der städtischen Behörden aber zeigt sie sich so fest, dass, als man auf dem Wege der Processführung einen Spruch vom Königshofe gegen sie erwirkte, der ihr auf das bestimmteste vorschrieb, feste Einkünfte für ihr Kloster anzunehmen, sie sich ebenso bestimmt weigerte, in diese Bedingung zu willigen. Ihre Freunde Salcedo, Gaspar Daza, der Bischof, sowie der jetzt zum erstenmale im Kreise ihrer Protectoren und geistlichen Rathgeber mit auftretende grosse Dominikanergelehrte Dominico Bañez bestärken sie in diesem ihrem muthigen Widerstande. Sie lehnt auch die gütliche Beilegung des Rechtsstreites durch Schiedsrichter ab, und so bleibt letztlich der ganze Handel auf sich beruhen, da ohnehin der allgemeine Unwille in der Stadt sich bald legte, ja unter dem Eindruck des trotz aller Armuth wohlgesicherten Bestehens und Gedeihens der in rascher Frequenz zunehmenden Anstalt sogar in bewundernden Beifall überging. Sobald nemlich Teresia im März 1563 mit Erlaubniss des Provinzials ihre Rückkehr oder vielmehr ihre definitive Uebersiedelung ins St. Josephskloster bewerkstelligt hatte, entstand ein solcher Zudrang von sich Anmeldenden, dass die festgesetzte Zahl von 13 Be-

wohnerinnen desselben in kurzer Zeit erreicht würde und die Ueberzähligen abgewiesen werden mussten. Zugleich flossen jetzt — vielleicht in Folge des Eintreffens eines besonderen Erlaubnissschreibens aus Rom, welches die eingeführte Vermögenslosigkeit ausdrücklich sanctionirte[1] — die Liebesgaben für die neue Stiftung so stetig und reichlich, dass auch der letzte Zweifel an der Möglichkeit ihres Bestehens in der einmal begonnenen Weise schwinden musste.

Die Regel, auf welche Teresia bei ihrer Herstellung der stricten Observanz des Carmeliterordens recurrirte, war eigentlich nicht die allerälteste Redaction der carmelitischen Satzungen, die sogen. *Regula Alberti* vom J. 1209, sondern die von dem Cardinal Hugo de St. Sabino aufgesetzte und von Innocenz IV. durch die Bulle *Quae honorem* im J. 1248 sanctionirte Erklärung oder Modification dieser ältesten Regel. Laut dieser Modification, die eigentlich keine Milderung der ursprünglichen Satzungen bezweckte, sondern dieselben nur der, seit Umformung des Ordens aus einem orientalischen Einsiedlerverein in einen europäischen Cönobitenorden mit strenger Armuths- oder Bettelpraxis eingetretenen veränderten Lebensweise der Gemeinschaft anpassen sollte, soll kein Angehöriger des Carmeliterordens, er sei Mönch oder Nonne, irgendwelches Eigenthum besitzen; keiner soll, ausser in Krankheit oder auf Reisen, Fleisch essen; die Fasten der Gemeinschaft sollen von Kreuzerhöhung bis Ostern währen, also im Ganzen nahezu ⅔ des Jahres betragen; vom Completorium bis zur Terz des folgenden Tages soll allemal strenges Schweigen von allen Klosterbrüdern und -schwestern beobachtet werden — und andere derartige rigorose Vorschriften mehr, die sämmtlich schon im Wesentlichen so auch in Alberts Regel enthalten gewesen waren.[2] Alle diese Satzungen, namentlich die auf die gänzliche Armuth oder individuelle Eigenthumslosigkeit der Ordensglieder bezüglichen, suchte also Teresia in ihrer neuen Stiftung aufs strengste zur Geltung zu bringen. Daher schon das Aeussere des Klösterleins, mit seinem winzigen Kirchlein, seinem nur drei

---

[1] S. dieses Schreiben mitgetheilt von Vanderm., *AA. SS.*, *p.* 201.

[2] Nur hinsichtlich der Eigenthumslosigkeit enthielt die modificirte Regel Hugo's die mildernde Bestimmung, dass man wenigstens Maulthiere und Esel zum Reiten sollte besitzen dürfen. Auch war die Dauer des Stillschweigens um einige Stunden herabgesetzt worden und an die Stelle des vorher ganz unbedingt lautenden Fleischverbots war die Gestattung von Fleisch wenigstens für Kranke und Reisende getreten. Vgl. Helyot, Kloster- und Ritterorden etc., I, S. 319 ff.; Fehr, Mönchsorden, I, S. 358; auch m. Gesch. d. Askese, S. 177. 413.

Pfund schweren Glöcklein, seinen schmalen Thüren, seinem elenden hölzernen Sprachgitter, seinen armseligen kleinen Bildern u.s.f., ein wahres Bild der Armuth darstellte und in dieser Hinsicht den verwandten Schöpfungen ihres Lehrmeisters Peter v. Alcantara ähnlich genug sah.[1] Daher auch die Heilige selbst, als sie ihren bleibenden Aufenthalt in diesem Kloster nahm, um ihm als Priorin vorzustehen, nichts aus dem grossen und reich ausgestatteten Menschwerdungskloster, das ihr bisher als Wohnung gedient hatte, mitbrachte, als „eine die Stelle des Bettes vertretende Strohmatte, ein sehr abgetragenes und viel geflicktes Kleid, eine Geissel und ein aus eisernen Kettchen bestehendes Cilicium."[2] Wie sie selbst nicht davon abliess, sich immer wieder von Zeit zu Zeit mit diesen Marterwerkzeugen zu mortificiren, so empfahl sie auch ihren Nonnen einen regelmässigen, aber stets maassvollen und discreten Gebrauch derselben. Sie liess ihnen eine gewisse Freiheit bezüglich der Art und des Grads dieser Kasteiungen, nur dass sie drei feierliche gottesdienstliche Geisselungen für die Woche (an jedem Montag, Mittwoch und Freitag) bestimmt vorschrieb.[3] Spannte sie also in diesem Punkte

---

[1] Vgl. die Schilderung in den *Annales Ord. Carm. Excalc.* (bei Vanderm., p. 201): *„Ordinavit Sancta in parva illa casula ecclesiam perexiguam et minutam e ligno craticulam, duplicem, densam et nonnisi angustissimis patentem rimis, per quas Sacrum audire moniales possent. Ad haec vestibulum fecit sane quam augustum, in quo tum ecclesiae tum monasterii porta erat. Et duas huic superimposuit imagunculas, alteram B. Virginis, S. Josephi alteram, ut uterque secundum Domini nostri promissionem, custos monialium foret: quae quidem imagunculae apud patres nostros Madritenses in oratorio sacristiae extant. Signo autem ad divinum officium dando inserviebat campanula trium librarum non amplius pondere, suspensa in quodam parietis cavo: quo nulla ex parte non esset paupertatis indicium" etc.*

[2] Vanderm. *l. c.: „Porro Sancta, ut e scheda ipsius manu scripta ac nomine subsignata constare affirmat auctor Chronici, e coenobio Incarnationis nihil secum detulit praeter stramentitiam quandam stoream, vestem attritam et assutis panniculis interpolatam, flagrum denique et confectum e ferreis catenis cilicium."*

[3] Helyot I, 436; Pragmat. Gesch. der Mönchsorden I, 207 ff. — Vor übertrieben strenger und der Gesundheit nachtheiliger Geisselungspraxis warnt Teresia nachdrücklich in ihren *Fundationes*, c. 17 (bei Arn., *vol.* I, *p.* 507). Sie spricht sich hier entschieden tadelnd darüber aus, dass z. B. die Priorin eines ihrer Klöster die sämmtlichen Nonnen genöthigt habe, sich während der Recitation der 7 Busspsalmen und während einer Anzahl von dazu gehörigen Gebeten anhaltend die Disciplin zu geben. Auch in einigen ihrer Briefe an ihren Bruder Laurentius de Cepeda warnt sie vor allzustrengen Kasteiungen und Pönitenzen. In *Ep.* 32 des I. Buchs schreibt sie ihm gegen das Ende hin: sie schicke ihm anbei, als ein Mittel sich im Gehorsam zu üben und zu mortificiren (Laurentius hatte sich ihr nehmlich zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet, sie also zu seiner

ihre Forderungen weniger hoch, als Peter, der, wie wir früher sahen, für alle Tage ausser den Sonn- und Festtagen Geisseldisciplinen vorschrieb, so ging sie auch bezüglich einer anderen Hauptform der Askese nicht so weit wie er. Statt der absoluten Barfüssigkeit, wie er sie im Anschluss an die Praxis des h. Franziskus und seiner ersten Jünger beobachtet wissen wollte, verlangte sie eine blos relative Discalceation ihrer Nonnen, bestehend in dem beständigen Tragen von ledernen oder hölzernen Sandalen, bei denen die obere Fläche der Füsse unbedeckt blieb. Gegen den seitens mancher ihrer Feinde ihr gemachten Vorwurf, als ob sie eine der Gesundheit nachtheilige und den Gesetzen des Anstands zuwiderlaufende übertriebene Barfüssigkeit von ihren Nonnen verlange, hat sie sich in einem ihrer Briefe mit Nachdruck verwahrt.[1] Immerhin bildete aber auch die nur partielle Nacktfüssigkeit, die sie in ihrer Ordensreform einführte, eine so auffallende Neuerung, dass der Name „Carmeliterbarfüsser“ oder „unbeschuhte Carmeliter“ (*Carmelitae excalceati*) alsbald stehende Benennung der Angehörigen der von ihr ausgegangenen grossen Familie des Carmeliterordens wurde, gleichwie man die etwas jüngeren, aber ganz nach ihrem Vorbilde entstandenen analogen Reformen des Augustiner- und des Trinitarierordens als die der unbeschuhten oder barfüssigen Mönche oder Nonnen dieser Orden zu bezeichnen pflegt.[2] — Uebrigens hat Teresia nicht sehr lange nach der Gründung des St. Josephsklosters specielle Satzungen oder Constitutionen, als Auslegung und genauere Ausführung jener mehr allgemein gehaltenen älteren Regel vom J. 1248, entworfen, und für diese zunächst nur den weiblichen Theil ihrer Reform betreffenden Satzungen (welche angeblich noch im handschriftlichen Originalexemplar in Madrid vorhanden seyn sollen) bereits 1565 die Approbation des Pabstes Pius IV. erlangt. Später hat dann P. Hieronymus Gratianus (Gero-

geistlichen Führerin und Oberin erwählt), ein Cilicium, das er aber immer nur zeitweilig, während seiner Gebetsübungen, anlegen dürfe, da es ihm bei anhaltendem Gebrauche, z. B. wenn er Nachts darin schliefe, oder es den ganzen Tag über unter den Kleidern trüge, seines hitzigen Blutes halber sicherlich an seiner Gesundheit schaden würde. — Im folgenden Briefe (*Ep.* 33) rügt sie es, dass er während jeden Paternosters, das er bete, Disciplinen nehme, und räth ihm vielmehr Einschränkung auf zwei wöchentliche Geisselungen an. Sie tadelt hier auch die indiscrete Art, wie er sich durch Verkürzung seines Schlafs zu kasteien pflege, und befiehlt ihm, jede Nacht mindestens 6 Stunden zu schlafen, u. s. w.

[1] *Lib.* II, *Ep.* 46 *ad Marianum* (s. die betreff. Stelle in *AA. SS.*, *p.* 281. 282).

[2] Vgl. m. Gesch. der Ask., S. 96.

nimo Graciano) entsprechende Constitutionen für die Mönche derselben Reform hinzugefügt.[1]

Die ersten fünf Jahre nach Errichtung jenes ersten Ordenshauses stricterer Observanz blieben überhaupt wesentlich dem inneren Ausbau und der stillen Pflege des neuen Werkes gewidmet; Erweiterungen desselben nach aussen wurden vorerst nicht vorgenommen. Ausser jenen Constitutionen schrieb Teresia während dieser Zeit auf Geheiss ihrer Beichtväter, namentlich des Pedro Ibañez, ihre Selbstbiographie bis zur vollendeten Gründung des Josephsklosters (vgl. oben, zu Anfang d. Art.), und bald darauf, etwa im J. 1566 oder 1567, ihren „Weg zur Vollkommenheit“ (*camino de perfecion*), eine ihrer werthvollsten und bedeutendsten mystischen Lehrschriften. Gebeten von ihren Nonnen und aufgefordert von ihrem Beichtvater Dominico Bañez, beabsichtigt sie in dieser Schrift eine ausführliche Anweisung zu monastischer Vollkommenheit zu geben, oder wie sie es concreter ausdrückt, „die Gegenmittel gegen jene leichteren Anfechtungen des Satans, welche die Nonnen um ihrer vermeintlichen Unerheblichkeit willen wenig beachten, kennen zu lernen, sowie noch einige andere Punkte aus dem Gebiet des religiösen Lebens zu behandeln“.[2] Da ihr als alles in sich begreifendes Hauptmittel gegen die genannten Anfechtungen, wie sich denken lässt, das Gebet gilt, so kann man diese ganze monastisch-asketische Hodegetik auch kurzweg als eine „Vermahnung zum Gebete“ bezeichnen. Nachdem ein einleitender Abschnitt von der wahren Liebe, dem völligen Losgelöstseyn von der Welt und der ächten Demuth als den drei unerlässlichen Grundlagen und Vorbedingungen des wahren Gebetslebens gehandelt hat, schildert Teresia zuerst die Betrachtung, die andächtige Contemplation, als die elementare Grundform aller betenden Thätigkeit des Geistes. Sinnig und schön vergleicht sie dieselbe dem Trinken aus einem erfrischenden Born, aus einer Quelle himmlischen

---

[1] S. die vollständige Ausgabe der „*Constitutiones strictioris observantiae pro Reformatis in Ordine Carmelitarum*“, welche z. B. Antwerp. 1706 erschienen ist. — Ueber die mehrfach, wiewohl mit Unrecht, verneinend beantwortete Frage, ob Teresia überhaupt die Constitutionen für den weiblichen Theil ihres Ordens verfasst habe, sowie über den wahrscheinlichen Zeitpunkt dieser Abfassung vgl. man die eingehende und gründliche Erörterung bei Vanderm., p. 492 ss.

[2] S. das Vorwort (bei Arn., *vol.* II, p. 4): „*Mon dessein est d'enseigner des remèdes pour de legères tentations excitées par le demon, dont les personnes religieuses ne tiennent pas compte à cause qu'elles ne lès croient pas considerables, et de traiter aussi d'autres points selon que notre Seigneur m'en donnera l'intelligence,*“ etc.

Lebenswassers, welches die dreifache Eigenschaft habe, 1) abzukühlen, ohne doch den Brand des heiligen Liebesfeuers im Herzen zu löschen; 2) die Seele zu reinigen, und zwar dies gründlicher, als jedes blos irdische Wasser, d. h. als jede rein verstandesmässige Betrachtung, und 3) endlich den Durst der Seele vollkömmlicher als jedes irdische Getränk zu stillen. Sie zeigt dann, wie jedes Gebet, auch jedes mündliche oder vocale, mit der wahren Contemplation geeinigt seyn, wie also Herzensgebet und lautes Gebet stets Hand in Hand gehen müssten, und geht hierauf auf den uns bereits bekannten Unterschied zwischen natürlichem und übernatürlichem Herzensgebete ein. Da das letztere ein nicht mit den Mitteln menschlicher Kunst und Anstrengung zu erlernendes göttliches Gnadengeschenk sei, so will sie nur von dem ersteren näher handeln. Sie thut dies in einer ausführlichen praktischen Auslegung des Vaterunsers, als des Haupt- und Grundmusters aller Gebete (Cap. 27—42). Doch kommt sie im Laufe dieser Exposition, die des Tiefsinnigen und praktisch Brauchbaren nicht wenig enthält, vermöge ihrer vielfach abspringenden und an mancherlei Digressionen reichen Schreibweise, wiederholt auch auf die Hauptstufen oder Zustände des übernatürlichen Gebets zu reden. Die Anrede *Pater noster, qui es in coelis*, gibt ihr Anlass vom „Gebet der Sammlung oder Recollection“ zu reden; die erste und zweite Bitte führen sie zu Auseinandersetzungen über das „Gebet der Ruhe“; und die dritte Bitte wird als Ausgangspunkt zu einer Beschreibung des „Gebets der Vereinigung“ benutzt, welches hier mit der vierten oder höchsten Gebetsstufe, dem „Entzückungsgebete“, im Wesentlichen identificirt wird. Die vierte Bitte, welche natürlich auf die Eucharistie bezogen wird, lenkt ihre Betrachtung nochmals auf das „Geb. der Sammlung“ zurück; in Bitte 5—7 endlich findet sie die theils positiven, theils negativen Wirkungen der übernatürlichen Gebetsgnaden angedeutet. —

Das eigenthümliche Gebetsleben der Heiligen sammt den daraus resultirenden visionären Erlebnissen und Entzückungszuständen scheint sich während ihres fünfjährigen stillen Wirkens als Vorsteherin des neugegründeten Josephklosters immer reicher entwickelt und eine stets charakteristischer ausgeprägte Gestalt angenommen zu haben. Eine grosse Anzahl, wo nicht die grösste Mehrzahl der in den nachträglichen Berichten ihrer Selbstbiographie (Cap. 37—40) erzählten Visionswunder hat sich offenbar während dieser Zeit zugetragen, und nicht wenige dieser Erlebnisse bieten wenigstens ein hohes psychologisches Interesse dar, gesetzt

auch man wollte — wozu die ganze Art der Vorgänge allerdings oft genug nöthigt — nichts als Hallucinationen oder Erzeugnisse ihrer eignen lebhaft erregten Einbildungskraft darin erblicken. Bald schaut sie (an einem Vorabend des Pfingstfests) den h. Geist, wie er sich in Gestalt einer mit blendendweissen Lichtschuppen bedeckten grossen Taube auf sie niedersenkt; bald sieht sie eine ähnliche Taube von noch bedeutenderer Grösse sich auf das Haupt des heiligen und sehr von ihr verehrten Dominikanerpaters Pedro Ibañez niederlassen.[1] Jetzt stellt sich ihr während der Messe der schreckliche Anblick dar, dass sie den die geweihte Hostie in die Höhe haltenden Priester von zwei schwarzen Teufeln auf einmal an der Kehle gepackt sieht und daraus sofort erkennt, dass dieser Unglückliche eine Todsünde begangen haben müsse; ein anderesmal wiederum bemerkt sie, wie Seelen frommer Verstorbener in dem Augenblicke wo sie für sie betet, oder auch wo Messen für sie gelesen werden, neben ihr aus dem Erdboden herausschlüpfen, um sich, nach nunmehr glücklich überstandenem Läuterungsprocesse im Fegfeuer, direct zum Himmel zu erheben.[2] Zuweilen sieht sie den Himmel offen und Gott auf einem herrlichen Throne sitzen; diesen tragen vier Thiere, welche eine innere Stimme ihr als die vier Evangelisten (!) bezeichnet. Oder sie erblickt das Mysterium der heiligen Dreieinigkeit in leuchtender Klarheit ihr vor Augen gestellt; oder den Sohn, wie er in verklärter menschlicher Gestalt im Schoosse seines Vaters ruht; oder Denselben, wie er sie mit unaussprechlich süssem Liebesblicke anschaut und ihr erklärt: „Ich bin dein und du bist mein," u.s.w. Besonders charakteristisch für den Ideenkreis, in welchem sich ihr ganzes Denken, Vorstellen und geistiges Schauen fortwährend bewegt haben muss, sind die die Ketzer, namentlich die „armen Lutheraner", betreffenden Visionen und inneren Offenbarungen, die sie zu verschiednen Zeiten erlebt haben will. Ausser der schon früher erwähnten Höllenvision gehört hieher z. B., dass ihr einst Christus, als sie, durch ein gewisses Andachtsbuch vor unnützen Bildern gewarnt, ein schönes Bild des Erlösers von der Wand ihrer Zelle habe wegthun wollen, dies verbo-

---

[1] S. Cap. 38, p. 344. Vgl. auch die andere ähnliche Taubenvision, welche weiter unten (p. 388 ss.) mitgetheilt ist.

[2] S. p. 352—354, wo sie mehrere derartige Stücklein erzählt, und am Schlusse bemerkt, ohne Weiteres in den Himmel, ohne vorheriges Durchpassiren durch das Fegefeuer, habe sie im Ganzen nur drei Personen eingehen sehen: den sel. Peter von Alcantara, einen frommen Jesuiten, sowie einen Angehörigen ihres Ordens.

ten und ihr erklärt habe: gerade das sei ein Hauptkunstgriff des Dämon gewesen, dass er den Lutheranern eingegeben habe, alle derartigen Mittel zur Erregung der Andacht und Förderung der Frömmigkeit aus ihren Kirchen und Häusern zu entfernen. So sieht sie ein anderesmal im Geiste, wie eine Anzahl heiliger Ordensleute mit blanken Schwertern bewaffnet eine grosse Schlacht gegen die Ketzer schlagen und deren viele tödten. Oder sie erblickt ihre eigene Seele, die ihr um ihres Gebetseifers und ihrer Heiligung willen wie ein helleuchtender Spiegel erscheint, der überall und in allen seinen einzelnen Abtheilungen die Klarheit des Herrn Jesu widerstrahlt, in Betreff dessen ihr aber der Herr zugleich eröffnet: „eine Todsünde begehen heisse so viel als diesen Spiegel mit einer trübenden und verdüsternden Wolke überziehen; aber in Ketzerei verfallen, sei noch weit schlimmer als dies; es heisse s. v. a. den Spiegel in Stücke zerbrechen!“ Daher denn auch die öfteren Aeusserungen ihrer Betrübniss über das Verlorengehen so vieler Tausende von unglücklichen Ketzern, die sich ebenso sicher ja noch sichrer zu Grunde richteten, wie die ungläubigen Mauren oder Indianer; daher ihre Gebete um Erlösung der Kirche von den Greueln der Ketzerei, ihre Versicherung, sie fühle bisweilen eine solche Glaubenskraft und Bekenntnissfreudigkeit in sich, dass sie mit allen Lutheranern zu disputiren gedächte, um sie auf den Weg zur Seligkeit zurückzuführen, u. s. f.[1] Möge man nun auch über den religiös-sittlichen Charakter sowie über die psychologische Bedeutung dieser inneren Erlebnisse und Aeusserungen urtheilen wie man wolle: so viel ergibt sich gewiss mit genügender Klarheit aus dem Allem, dass kein ungerechterer Vorwurf gegen unsere Heilige hätte erhoben werden können, als der eines im römischen Sinne unkirchlichen oder gar ketzerischen Charakters ihrer mystisch-prophetischen Gesichte und Offenbarungen; dass es uns also auch in keiner Weise Wunder nehmen darf, wenn wir aus einem ihrer Briefe erfahren, dass sowohl der Inquisitor Soto, den sie aus freiem Antriebe (1567) um eine Prüfung ihrer Zustände und Erlebnisse angegangen hatte, als auch der auf dessen Rath weiterhin von ihr consultirte berühmte Theolog Juan d'Avila, alles was sie bis dahin in ihrem Gebets- und Betrachtungsleben geschaut und er-

---

[1] S. *Vita*, *c.* 40, *p.* 371 *ss.*, und vgl. ausserdem *vol.* I, p. 383. 398. 406. 425. 506, und *vol.* II, *p.* 179. 182. 326, u. s. f. Eine Hauptäusserung Teresia's gegen die Ketzer haben wir schon früher, als Parallele zu ähnlichen Auslassungen im Leben Peters v. Alcantara, mitgetheilt.

fahren, für völlig unverfänglich und wohlübereinstimmend mit der katholischen Kirchenlehre erklärten.[1]

[Die zweite Hälfte im nächsten Hefte.]

Miscellen.

I. In Schweden erscheinen jetzt folgende Zeitschriften und Blätter, welche theologische und kirchliche Gegenstände behandeln. 1. *Theologisk Tidskrift*, herausgegeben von A. F. Beckman, Domprobst u. ord. Professor der Dogmatik und der christl. Sittenlehre, unter Mitwirkung von Lehrern der theologischen Fakultät zu Upsala. Sie erscheint gewöhnlich alle zwei Monate, jeder Jahrgang 20 Bogen stark (Upsala, Schulz'sche Buchhandlung). 2. *Swensk Kyrkotidning*, herausgeg. von E. G. Bring, jetzt Bischof zu Linköping, A. Sundberg, in diesem Jahre zum Bischof in Carlstad ernannt, und A. F. Flenzburg, ord. Professor der Dogmatik. Erscheint alle 14 Tage, 1 Bogen stark (Lund, Gleerup'sche Buchhandlung). Diese zwei Zeitschriften enthalten sowohl wissenschaftliche Aufsätze und Kritiken aus den verschiedenen Gebieten der Theologie, als auch Mittheilungen über den religiösen Zustand und die kirchenrechtlichen Verhältnisse des Vaterlandes; beide stehen auf festem kirchlichen Grunde, obgleich sie in gewissen rein wissenschaftlich zu lösenden Aufgaben zuweilen entgegengesetzte Ansichten verfochten haben. 3. Die Abtheilungen für Theologie in den Zeitschriften der Universitäten Lund und Upsala, in denen eine Auswahl der während des Jahres erschienenen akademischen Gelegenheitsschriften mitgetheilt wird. 4. *Wittnet* (der Zeuge), herausgeg. von O. F. Myrberg, Adjunkt der theolog. Fakultät zu Upsala, in zwanglos erscheinenden Blättern, bisher besonders apologetische Aufsätze enthaltend (Gothenburg bei Arfredson). 5. *Bidrag tui biblisk Theologie.* (Beiträge zur biblischen Theologie) von O. F. Myrberg in zwanglosen Heften, welche theils Uebersetzungen und Bearbeitungen, theils auch Originalaufsätze enthalten. Dr. Myrberg ist überhaupt einer der

[1] S. l. I, *Ep.* 19 (bei Arn. *vol.* III, *p.* 159 *ss.*) und vgl. *AA. SS. p.* 214. Ueber den Inquisitor Soto (Don Franzesco de Soto y Salazar, später Bisch. v. Salamanca, † 1576), sowie über Juan d'Avila (den „Apostel Andalusiens" und berühmten mystischen Schriftsteller, † 1569), vgl. Palafox, in den Noten zu jener *Ep.* 19, *p.* 176 *ss.*, sowie Wilkens, S. 146—148; der Letztere bringt S. 157 ff. noch mehr über die damalige spanische Inquisition und ihr Verfahren bei Aufspürung und Bestrafung von Ketzereien bei.

rüstigsten jüngeren Apologeten und Polemiker der schwedischen Kirche. Besonders hat er mannhaft gekämpft gegen die sogen. Boström'sche idealistische Philosophie, welche in Schweden während der letzten Decennien die jüngeren Studierenden fortriss und dem kirchlichen Glauben entfremdete. Sie hat sich lange den Schein zu wahren gewusst, als wäre sie der Ausdruck einer dem Christenthume befreundeten Weltanschauung, aber jetzt hat sie sich demaskirt; in mehreren leidenschaftlichen Streitschriften ihres Urhebers, des ehemaligen Professors der Philosophie Boström, ist ihre Feindseligkeit gegen die heilige Schrift und das Glaubensbekenntniss der Kirche offen zu Tage getreten. Sodann hat Myrberg auch den neulich verstorbenen Hülfsprediger in Stockholm, Ignell, kräftig und gut abgefertigt, welcher in populärer Darstellung mit nicht unbedeutendem Talent die Schleiermacherschen Ideen geltend zu machen sich bestrebte, in den letzteren Jahren aber dem niedrigeren crassen Rationalismus verfallen ist. 6. *Månadsblad för biblisk Theologie*, herausgeg. in Stockholm von Dr. Ekman, mit dem Zwecke, die Resultate der neueren theologischen Forschungen in populärer Form darzustellen. 7. Das Wochenblatt *Wäktaren*, welches nicht allein werthvolle politische und staatswirthschaftliche Aufsätze, sondern auch eine gute Uebersicht über die religiösen und kirchlichen Verhältnisse des Landes liefert und zur Freude aller Kirchlichgesinnten immer mehr sich verbreitet.

Ausserdem gibt es mehrere Missions- und andere religiöse Blätter, grösstentheils ascetischen Inhalts, unter denen die am meisten verbreiteten sind: 1. *Pietisten*, schon in mehr als 20 Jahrgängen erschienen und sehr beliebt bei den sogen. *Läsarne* (den Stillen im Lande). Es wird herausgeg. von C. O. Rosenius in Stockholm. 2. *Budbäraren* (der Bote), herausgeg. von dem Evangelischen Vaterlands-Vereine in Stockholm; und 3. *Lunds Missions-tidning*, herausgeg. von Dr. Fjellstedt. In einer gegen Christenthum und Kirche feindlichen Richtung strebt dagegen ein Monatsblatt, betitelt *Tidskrift för fri forskning* (Zeitschrift für freie Forschung), welches in Gothenburg von dem jüdischen Dr. Warburg herausgegeben wird, unter Mitwirkung Victor Rydbergs (siehe die folgende Miscelle), des als Dichter und politischen Schriftstellers in Schweden bekannten Dr. Sturzenbecker und Anderer. In diesem Blatte hat die jetzige schwedische Litteratur der sogen. modernen Weltanschauung, wie die Schweiz in ihren Zeitstimmen, ihre geschickteste Vertretung. Im Uebrigen gibt es unter den periodisch herauskommenden politischen Zeitungen sehr viele, die, wenn auch mehr oder weniger unbewusst, ein unchristliches Gepräge tragen, wie auch leider einige hervorragende Scandalscribenten auf dem religiösen Gebiete zum Vorschein gekommen

sind, denen es aber bisher nicht gelungen ist, ihren Machwerken eine an Renans Leben Jesu hinanreichende Verbreitung zu verschaffen, namentlich ein früherer Geistlicher, Cramer, auf der Insel Gottland, und ein Küster Lilja, in der Provinz Schonen.[1]

II. Der obengnannte Mitarbeiter an der schwedischen „Zeitschrift für freie Forschung“, Victor Rydberg, ist Verfasser eines 1862 schon in zweiter Auflage erschienenen Buches,[2] betitelt *Bibelns Lära om Christus, samvetsgrann undersökning* (die Lehre der Bibel von Christus, eine gewissenhafte Untersuchung), worin zu beweisen gesucht wird, die neutestamentliche Schrift lehre gar nicht die Gottheit Christi, sie könne diese gar nicht lehren, da die jüdische Messiaslehre auch auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung den Messias nicht als Incarnation einer göttlichen Hypostase, sondern nur als Gotte nahe stehendes, vor seiner geschichtlichen Erscheinung präexistentes Wesen ansehe. Der Verf. unterscheidet drei Gestaltungen der Messiasidee: die politische, repräsentirt durch die Propheten zwischen Reichsspaltung und Exil; die transcendente, repräsentirt durch das B. Daniel in der Seleucidenzeit nicht ohne Einfluss der Berührung mit dem Parsismus, und die höchste transcendente, welche unter dem Einflusse der platonischen Ideenlehre den Messias zu einem vorweltlichen Wesen macht. Weiter aber geht die Entwickelung nicht und weiter geht auch die neutestamentliche Schrift nicht, welche, wie der Verf. behauptet, nach den auffällig mit ihr zusammenklingenden Parallelen der jüdischen Literatur zu verstehen ist. Dieses geschickt geschriebene Buch ist ein Seitenstück zu Colani's *Jésus-Christ et les Croyances messianiques de son temps*, welches in diesem Jahre (1864) zwei Auflagen erlebt hat, sich aber dadurch von dem verhältnissmässig gemässigteren Buche Rydbergs unterscheidet, dass es mit allen übermenschlich lautenden Aussprüchen Jesu, z. B. von ihm als künftigem Weltrichter, kurzen Process macht und sie für Interpolationen erklärt, in denen erst spät unter den Christen gangbar gewordene überspannte Vorstellungen von Jesu in dessen Mund zurückgedichtet seien. In Vergleich zu Colani ist Rydberg auf halbem Wege stehen geblieben. Von den Wegen der alttestamentlichen Heilsgeschichte und Prophetie, welche ohne die Gottmenschheit des Erlösers Prämissen ohne Conclusio, Strebungen ohne Ziel, *membra dispersa* ohne Einheit sind, haben Beide keinen Begriff und keine Ahnung.

---

1) Am Schlusse dieser Mittheilungen entsenden wir Herrn Seminardircktor D. Anjou, dem wir sie verdanken, unsern christbrüderlichen Gruss.

2) Wir verdanken die Bekanntschaft mit diesem Buche dem verehrungswürdigen Herrn Bischof Biörck in Gothenburg, dessen Besuch uns eine unserer liebsten Erinnerungen bleiben wird.

III. Der vom Grundtvigianismus provocirte Existenzkampf der lutherischen Kirche in Dänemark und Norwegen dauert fort. Bischof Martensen hat im vorigen Jahre eine treffliche Schrift gegen Grundtvig herausgegeben, mit dem Titel: *Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme* (Vertheidigung gegen den sogenannten Grundtvigianismus), welche in sechs Wochen fünf Auflagen erlebt hat. Auch eine Gegenschrift von Clausen verdient rühmliche Erwähnung. Beide benutzen in historischer Beziehung Caspari's riesig angelegte Forschungen über Ursprung und Geschichte des Taufsymbols. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass selbst alle politische Noth des dänischen Volkes diesem Streite keinen Einhalt gethan hat. Nach wie vor sind Grundtvigsche und antigrundtvigsche Brochüren in fruchtbarster Menge erschienen. Eine der letzterschienenen ist die Friedr. Hammerich's über das Symbolum. Der Verf. ist Prof. der Kirchengeschichte in Copenhagen und steht auf der grundtvigschen Seite.

IV. Prof. Caspari in Christiania gibt gegenwärtig ein Blatt für die Mission unter Israel heraus, welches bereits in nahezu 1500 Exemplaren verbreitet ist. Die von Prof. Johnson begründete norwegische Kirchenzeitung hat gesegneten Fortgang; sie hat neulich einige Vorlesungen Caspari's über Abrahams Berufung mitgetheilt, eine Probe der Vorlesungen über ausgewählte Abschnitte der Patriarchengeschichte, welche Caspari im vorigen Winter vor einem Kreise von 500—600 Zuhörern zum Besten der bedrängten Lutheraner des Auslandes gehalten hat. Die nächsten Universitäts-Programme von Christiania in deutscher Sprache werden Reisefrüchte Caspari's enthalten: viele seltene Anekdota und eine Abhandlung über den Gebrauch des Griechischen im abendländischen Gottesdienst, die wir demnächst in deutscher Bearbeitung mitzutheilen gedenken. [D.]

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. Plitt, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, J. A. F. Richter, G. Hofmeier, u. A.**,
redigirt von **Guericke.**

III. Patrologie.

Die Bekenntnisse des h. Augustinus. Aus d. Lat. übertragen von G. Rapp. Stuttg. (S. G. Liesching) 1868. XVI u. 293 S. 8.

Die Rapp'ische Uebersetzung der Bekenntnisse Augustins ist wie eine der innerlich gelungensten, so eine der äusserlich am würdigsten ausgestatteten;[1] begleitet zugleich von einem treffenden Vorworte, welches auf Grund des Inhalts der Confessionen das ganze frühere Leben Augustins, und von einem eben so treffenden Nachworte, welches sein ganzes späteres Leben uns vor die Augen stellt. Wir können die bereits nun 4. Auflage dieses Buchs nur herzlich willkommen heissen. Auch sie überträgt übrigens, wie die drei früheren Auflagen, nur die 10 ersten Bücher A.'s (die ersten 9 die sittliche Menschennatur an A.'s bisherigem Leben ergründend und Gott für die Rettung dieses Lebens preisend;

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (Del., G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Stä., Cr., Z., B., Ri., H.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren vollen Namen.

[1] Nur die Heftung der Werke ist und bleibt in diesem Verlage seltsamerweise schlecht.

das 10. sich mit Ergründung der sämmtlichen Vermögen des Menschen beschäftigend und sie in den Dienst Gottes und seiner Erkenntniss gebend); die drei folgenden, von A. nicht über sich selbst, sondern über die Schöpfungsgeschichte geschrieben in speculativen, erbaulichen, mystischen Betrachtungen, sind heterogenen Inhalts und fortgelassen. Dabei bringt aber in der neuen Auflage die Uebertragung sich in genauere und wörtlichere Uebereinstimmung mit dem Original, als die zum Theil zusammenziehenden früheren, und zugleich ist hier eine schöne photographische Nachbildung des ergreifenden Bildes von Scheffer „Augustinus und Monica am Gestade des Meeres" noch beigegeben. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testaments von J. J. Stähelin, *Dr. theol.* u. Prof. in Basel. Elberfeld (Friderichs) 1862. 467 S. 8. 2⅓ Thlr.

Der Verf. behandelt in diesem Theile die Geschichte der einzelnen Bücher und will damit den Nachweis verbinden, wie das alte Testament die Erscheinung des Heilandes vorbereiten konnte; ein zweiter Theil, der diesem folgen soll, wird die Nachrichten über die Uebersetzungen enthalten, sowie was gewöhnlich in der allgemeinen Einleitung behandelt wird. Stähelin hat sich also dafür entschieden, die Geschichte der einzelnen Bücher der Geschichte des Canon im Allgemeinen vorangehen zu lassen, was allerdings naturgemässer ist und es ermöglicht, Wiederholungen zu vermeiden; doch müssen wir offen gestehen, dass wir, abgesehen etwa von der Zweckmässigkeit einer gedrängten Zusammenstellung, die Nothwendigkeit einer solchen speciellen Einleitung nicht anerkennen, da sie im Grunde nur dasselbe bietet, was jeder exegetische Commentar ebenfalls, nur vielleicht gediegener, bieten muss. Eine Selbständigkeit der Einleitungswissenschaft, eine Nothwendigkeit wenigstens dieser speciellen Einleitung vermögen wir nicht anzuerkennen; zudem ist auch am Ende der Name schlecht gewählt, denn Einleitung im vollen Sinne des Wortes müsste ein viel grösseres Gebiet umspannen; soll sie aber blos Literaturgeschichte seyn, so sehen wir nicht ein, in wiefern hieher der Nachweis gehört, dass das alte Testament die Erscheinung des Heilandes vorbereite. Doch wir haben es hier nicht mit Principien zu thun, sondern mit der Ausführung des Planes, den sich der Hr. Verf. vorgezeichnet hat.

Um den Standpunkt des Verf. zu bezeichnen, greifen wir seine Ansicht über die Entstehung des Buches Jona heraus. Er sagt: es ist eine zu religiösem Zwecke verarbeitete Sage. Der Gedanke derselben ist: wer fest an Gott glaubt und sich recht an ihn hält,

wird zu jeder Zeit gerettet; denn Gottes Liebe umfasst Alles. Der Zweck ist eine Mahnung an Israel, den Glauben an Gott nie aufzugeben und nicht zu murren, auch wenn ihm Unerklärbares geschehe: eine Mahnung, die, wie aus Maleachi erhellt, besonders in der Zeit nach dem Exile höchst nöthig war. Die Sage lässt sich daraus erklären, dass über die Propheten der alten Periode sich leicht Sagen bildeten, wofür die Bücher der Könige Zeugniss gaben. Allein, erwidern wir, wäre jenes der Zweck des Buches, so wäre nicht einzusehen, wie gerade das Verhalten des Propheten überall in den Vordergrund träte, während die Rettung der Schiffer, ja selbst die Busse Ninive's nur als begleitende Umstände erwähnt werden. Gottes Verhalten zu dem eigenwillig seinem Sinne nachgehenden Propheten ist allein der durch Alles durchgreifende Gedanke. Nicht also über sein Verhältniss zu Gott soll das Volk zunächst etwas erfahren, sondern über die Stellung seiner Propheten zu Gott soll es belehrt werden. Was soll aber eine solche Lehre für Maleachi's Zeit, in der sie wie ein hinkender Bote nachgekommen wäre? — Wie steht es nun mit den Gründen des Hrn. Verf.? Sie erinnern doch etwas gar stark an die Diktatur der Professoren-Weisheit, welche der Einbildung lebt, nur was sie für möglich hält, sei auch im Himmel und auf Erden wirklich. Er findet einige Worte, die auch im Aramäischen gebraucht werden. Es weiss nun gewiss, dass sie in früherer Zeit auch in den nördlichen Stämmen Israels, auch im erzählenden Stile, der sich immer der Umgangssprache am meisten annähert, sich nicht vorfinden konnten. Es thut auch nichts zur Sache, dass dies nur wenige Worte sind und das ganze Colorit der Sprache keineswegs aramäisch ist. Das Gebet Jonä klingt in einigen Wendungen an Psalmenstellen an; er muss selbst dieses Anklingen mit „es scheint, es kann stimmen" bezeichnen, es kann also auch anders seyn, es können ähnliche Gedanken, ähnliche Worte auch zwei von einander unabhängige Schriftsteller gebrauchen, es können auch umgekehrt, falls eine Reminiscenz vorliegen sollte, die Psalmenworte die nachgeahmten seyn, und trotzdem ist es gewiss, dass Jona ein spätes Werk. Ferner sagt er: Dazu kommt eine gewisse Kunst in der Anlage dieses Gebetes. Diese ist bei einem in so grosser Noth gesprochenen Gebet nicht wohl anzunehmen. Was muss doch der Verf. für einen Begriff von der Abfassung dieses Gebetes haben? Jona wird es doch nicht im Bauche des Fisches geschrieben haben, sondern doch wohl nur die Gedanken seines Gebetes in einer Stunde späterer Erinnerung, da er im Gedächtnisse der Wunderthat seines Gottes in h. Begeisterung versetzt war, zu dieser kunstgerechten Form gestaltet haben. Oder müssen wir uns Jona so ungebildet denken, dass er auch in einer solchen Stunde nicht hiezu fähig war? er, den sein Gott für tauglich hielt, in der grössten

Culturstadt jener Zeit ein so schwieriges Werk auszurichten? C. 4, 8 soll so sehr an 1 *Reg.* 19, 4. erinnern, dass eine Benutzung dieses späten Buches nöthig war. Als ob die Geschichte des Elias erst damit bekannt geworden wäre, dass sie in 1 *Reg.* erzählt wurde, und nicht Elias im Gedächtnisse jener Propheten vorzüglich gelebt haben muss, und als ob dieser Wunsch zu sterben bei so gesteigertem Unmuthe nur dann denkbar wäre, wenn man die Geschichte des Elias kannte. Wie heisst das doch den Menschen zu einer Maschine machen, der alles eigenen Lebens und Wollens beraubt ist, der nur so handeln darf, wenn die Katheder-Weisheit es erlaubt. Das Leben selbst ist ein ewig sich neu gestaltendes, dieselben Grundformen in immer neuen Variationen erzeugendes und spottet der Bande, welche ihm Theoretiker anlegen wollen. Doch mag immerhin die Verabfassung des Buches eine spätere seyn, folgt daraus, dass der Inhalt selbst nur Sage und Mährchen ist? Ja, sagt Stähelin, es lässt sich schlechterdings nicht begreifen, dass ein israelitischer Prophet zu einem fremden Volke ging. Allein wenn es der Hr. Professor nicht begreift, so haben es doch tausend andere Menschen begriffen, die auch von Gottes Wegen etwas verstanden, und es ist doch etwas stark zu sagen: weil ich es nicht begreife, ob es auch Viele begriffen haben, so ist es schlechterdings nicht zu begreifen. Stand denn Assur in so geringer Beziehung zum Reiche Israel, jenes Reich, welches der Strafvollstrecker über Israel werden sollte, dass seine Bewahrung eine gleichgültige seyn konnte? Und kann nicht das Zögern des Propheten, dorthin zu gehen, um es zur Busse zu wecken, gerade darin mit seinen Grund haben, dass er in Ninive die Macht ahnte, welche seinem Volke verderbenbringend werden sollte? Jona allein, sagt Stähelin, sollte nicht wissen, dass Busse die Strafe Gottes aufhebt? Musste er denn hierüber unklar seyn, damit man sich seinen Zorn und Unmuth erklären könnte? Je mehr er in Niniveh die Zuchtruthe Israels schaute, um so tiefer musste es ihn beugen, dass, während sein Volk in Unglauben versank, diese Macht sich durch Busse bewahrte; und gibt es nicht Stufen der Völker, auf denen auch die Reue zu spät kommt, wo die Busse zwar die Seele noch rettet, den politischen Bestand aber nicht mehr zu bewahren vermag? Wir denken, der Prophet hat hier richtiger geblickt, als ihm sein Kritiker zutraut. Stähelin findet, dass die ganze Erzählung vom Unmuthe Jonä eine Nachbildung jenes Berichtes vom Unmuthe Eliä sei, und doch sagt er später, jener Unmuth sei ein ganz anderer, Jona jammert weil seine Predigt wirkte, Elias, weil sie nicht wirkte — doch eine sonderbare Nachbildung. Die Hauptcrux dieses Buches freilich liegt für den Kritiker in dem in diesem Buche gehäuften Wunderbaren, „das an eitle Wundersucht grenzt und der vergrössernden Sage entsprang." Nun freilich hat das

Buch der Wunder viele; das aber bezeugt eben, dass es eine besondere Stellung im Kanon einnehmen wolle und dass es nicht den am Ende nicht eben schweren Gedanken (wie Stähelin glaubt) durchführen will: Wer an Gott glaubt, wird zu jeder Zeit gerettet. Trotzdem aber, dass hier Alles so wunderbar ist, meint Stähelin doch, das Zeichen Jonä, das Jesus den Pharisäern geben will, sei nur die Aufforderung zur Busse, dass man ihm glaube und ohne ein Wunderzeichen seine Lehre annehme. Da hätte am Ende der Heiland jeden andern beliebigen Propheten auch nennen können, da doch jeder zur Busse rief, und wohl jeden andern besser, wenn es galt, im Gegensatz zur Wundersucht auf die blosse Wirkungskraft des Wortes hinzuweisen, da jedes andern Propheten Wirken am Ende weniger in das Wunder eingetaucht war. So macht denn Stähelin unser Buch zum letzten der prophetischen Bücher. Wir wollen seine Abfassungszeit dahingestellt seyn lassen, denn das Buch selbst bezeichnet sie nicht; aber das wollen wir sagen: sein Inhalt gehört eher an den Anfang der prophetischen Bücher, als an das Ende, denn es bezeichnet das Verhältniss Gottes zu seinen Propheten und die unbedingte Abhängigkeit derselben von dem, der sie sendet; es bezeichnet zugleich Israel den Gang der Prophetie zu den Heiden, wenn es der Stimme des Herrn nicht gehorcht, und zeigt ihm, dass sich dort Busse finden werde, und Gnade und Schonung eintrete, ob es auch Israel nicht begreift. Darum steht dieses Buch so singulär, was Stähelin wieder nicht begreift, weil es eben nicht die Weissagung selbst zu geben hat, die der Kritiker hier durchaus erwartet; allein gerade ihr Inhalt hatte für den damaligen Stand des Reiches Gottes keine Bedeutung; vielmehr die Geschichte dieser Weissagung, das Verhalten dessen, der sie zu bringen hatte: das war es, was Israel für das Verständniss seiner Prophetie nöthig war, und es ist dieses Buch deshalb, wenn auch Stähelin das nicht begreift, von wesentlicher Bedeutung für den Kanon, nicht die schmale Verarbeitung einer thörichten Sage.

Die Anschauung, welche der Verf. von der göttlichen Offenbarung hat, setzt er uns in seinen Bemerkungen über den Pentateuch aus einander. Es zeigt sich hier, wie nicht zu verkennen ist, ein Fortschritt vom Standpunkte des Rationalismus. Der Pentateuch, sagt er, lehrt allein unter allen alten Gesetzgebungen einen sittlichen Gott, der über der Welt steht und sie nach seinem Willen beherrscht. Nur darum, meint er freilich, konnte bei den Hebräern die Erwartung entstehen, ihre Religion werde sich noch über die ganze Erde ausbreiten. Aus dieser Verschiedenheit der religiösen Anschauungsweise folgt auch, dass wir den Aussagen der Thora über ihren Ursprung Glauben beizumessen haben, wenn sie denselben von einer göttlichen Offenbarung ableitet. Allein so-

gleich zeigt sich doch wieder bei dem Verf. der Mangel an Erkenntniss eines lebendigen Gottes, der als Persönlichkeit einer Persönlichkeit gegenüber tritt und der aus freier Gnade die Initiative der Offenbarung ergreift. Die Offenbarung, sagt er, besteht darin, dass unser Geist mit Gott in solche Verbindung tritt, dass uns durch diese Verbindung in religiösen Dingen eine unsern sittlichen Bedürfnissen genügende Erkenntniss zu Theil wird, zu der andere Menschen nicht gelangen. So war der Verfasser des Pentateuches theopneust. Damit ist nun freilich der Unterschied von der Offenbarung, wie sie auch Socrates in seinem Innern vernahm, auf ein Nichts zurückgeführt; indessen begrüssen wir immerhin den sittlichen Ernst des Verf.'s, der sich in der Betrachtung der biblischen Schriften ausspricht und sie nicht gemein machen will, mit Freuden, und wünschen nur, dass der Hauch des lebendigen Gottes, der sich in denselben ausspricht und sich in ihnen ein von jeder andern Literatur entschieden besondertes Denkmal gesetzt hat, ihn immer mächtiger anwehen und ergreifen möge. Auf dem Standpunkt, auf dem er noch steht, ist jedes Wunder unmöglich und trotz des sittlichen Wahrheitsernstes, welchen er den h. Männern beimisst, kann er konsequenter Weise doch nicht anders, als behaupten, dass die Verf. vielfach schöne Sagen erzählen, die sie nach den Ansichten ihrer Zeit für wahr halten. Damit verbinden wir den zweiten Wunsch, dass er doch die Gegengründe, die reichlich gegen diese Ansichten, wie gegen sein Urtheil über die Abfassung dieser Schriften vorliegen, und worauf wir hier bei der gebotenen Kürze nicht eingehen können, mit weniger Vorurtheil würdigen möchte. Denn wenn er z. B. sagt: Wer unter uns hält noch die Schöpfung in 7 Tagen fest und spricht den sichern Ergebnissen der Naturforschung Hohn? Selbst Kurtz muss hier den einfachen Sinn der Bibel verdrehen u.s.w.: so meinen wir, dass dies doch allzu wenig Notiz von dem, was die gläubige Schriftforschung auf diesem Gebiete gethan, nehmen heisst. Zum wenigsten geziemte hier mehr die Bescheidenheit des Nichtverstehens, als die Hartherzigkeit des sich Verschliessens. Uebrigens ist das Werk mit grosser Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit geschrieben und verdient daher das Studium aller derer, welche sich eingehend mit dieser Wissenschaft beschäftigen wollen.

[E.]

2. **Der Tag des Zorns über das älteste Weltreich. Nahum's Weissagung vom Untergang Niniveh's als ein aus den neu entdeckten Trümmerstätten widerhallender Mahnruf an unsre Zeit, erbaulich ausgelegt von O. W. Heuser, Inspektor des ev. Brüdervereins. Elberfeld (Selbstverlag des ev. Brüdervereins) 1862. 112 S. gr. 8. 7½ Ngr.**

Der Hr. Verfasser dieses im Verlage des evangelischen Brü-

dervereins erschienenen und äusserst billigen Werkes hat nicht die Absicht, die wissenschaftlichen Commentare über unsern Propheten durch einen neuen, auf selbständiger Forschung beruhenden Beitrag zu vermehren, sondern sein Plan ist, dem Bedürfniss einfacher heilsbegieriger Bibelleser solche ihnen entlegenere Theile der prophetischen Worte in entsprechender Weise zugänglich zu machen und so das in gelehrten Arbeiten vergrabene Material zu lebendigerer Schrifterkenntniss dem christlichen Publikum in gemeinverständlicher Weise mitzutheilen. Wir billigen diese Absicht des Hrn. Verfassers, da zumal dieser Prophet für die Laienwelt bisher als ein fast ungeniessbarer betrachtet wurde und gerade über den Gegenstand seiner Weissagung durch die neueren Forschungen so bedeutende Enthüllungen Statt gefunden haben, dass es wohl der Mühe werth ist, dass dieselben in das christliche Publikum dringen. Seiner Bearbeitung legte er den Commentar von O. Strauss und Umbreit zu Grunde, nebenher benutzte er Bunsen's Bibelwerk, Strauss' Vortrag im ev. Verein zu Berlin, Niebuhr's Geschichte Assurs und Babels und Weber's Weltgeschichte. Die Schrift von Brandis „über den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften" und von Breiteneicher: „Ninive und Nahum" scheint ihm unbekannt geblieben zu seyn.

Seinen Erläuterungen lässt er eine Einleitung von 46 Seiten vorausgehen, worin er die wichtigsten Resultate der neueren Ausgrabungen mittheilt und die Bedeutung der Prophetie für unsere Tage erläutert. In Bezug auf das aus Niebuhr Entnommene bemerken wir, dass der Verf. irrthümlich *Dur-Sargina* in den nordwestlichen, statt nordöstlichen Winkel von *Khosr* setzt, und bei Niebuhr richtiger gesagt wird, Jona habe mit Zurücklegung eines Weges von 18½ engl. Meilen eine Tagreise, die auf 30 Meilen zu rechnen ist, erst angefangen, statt vollendet, ebenso die Flüsse seien durch Inundations-Schleusen vertheidigungsfähig gewesen, nicht durch Inundation selbst, die ja nicht beständig Statt fand. Die Beschreibung der Stadt hätte etwas ausführlicher gegeben werden sollen. Er verwirft die Annahme Bunsen's, dass Ninus zur Zeit der ersten Richter die Dynastie der Darkedaten gegründet habe. Allein die Vergleichung der verschiedenen Berichte stellt doch fast zweifellos heraus, dass um 1276 oder etwas später eine mächtige Königsfamilie an das Ruder gekommen sei, was ja gar nicht aufhebt, dass Assur auch früher schon bedeutende Macht besessen habe. So würde nur folgen, dass Nimrod und Ninus zwei verschiedene Personen waren. Vielleicht mag auch die Tradition über beider Leben in einander verschmolzen worden seyn; so dass Nimrod der Gründer des Reiches, Ninus und Semiramis die Gründer der Suprematie über Asien waren. Jedenfalls widerspricht die h. Schrift der Annahme Rawlinson's, dass der Grün-

der Niniveh's um die Mitte des 12. Jahrhunderts lebte. Indessen nimmt gerade Rawlinson nach einer Mittheilung im Athenäum an, dass schon von 1976—1518 eine Monarchie in diesen Gegenden existirt habe und einer dieser Fürsten Ismi-dakan c. 1870 über Assyrien, Babylonien und Chaldäa regiert habe. Diesem folgte sein Sohn Thamasphal, der als Gründer eines von Tiglat-Pileser I im 12. Jahrhundert restaurirten Tempels bekannt ist.

In Bezug auf die Auslegungsweise der Propheten schliesst er sich der Klage Hahn's an, dass es ein Irrthum der früheren Zeit war, Alles geistlich zu deuten und keine buchstäbliche und eigentliche Erfüllung der Weissagungen mehr zu glauben; dadurch sei die Bibel unverständlich geworden; und theilt die Auffassung von Delitzsch: Die Geschichte ist Anlass der Weissagung, aber nicht ihr Mass. Die Prophetie schwebt über der Geschichte, nicht die Geschichte über der Prophetie. Der Prophet lauscht nicht dem in der Geschichte wachsenden Grase, sondern ist ein Vernehmer göttlicher Rede. Die rechte erbauliche Auslegung biete die Erfassung der eschatologischen Typik und das Ergreifen der Warnung für uns selbst. Wir stimmen ihm darin bei, indem wir glauben, dass jedes rechte Erfassen der Propheten eine dreifache Seite haben müsse, 1) ein rechtes Verständniss der Geschichte und dessen, was der Geist Gottes in ihr gewirkt; 2) eine verständige und massvolle, nicht spielende und willkürliche Anwendung auf die Gegenwart, und 3) die Auffindung des organischen Zusammenhanges mit den schliesslichen Gestaltungen der letzten Zukunft. Hier gilt es, jede einzelne historische Macht in ihrer Besonderheit scharf ins Auge zu fassen, dann wird man Ungereimtheiten vermeiden, wie sie z. B. die Berleburger Bibel hat: Niniveh bedeute die protest. Kirche; wir werden aber auch die Ansicht des Verf. nicht theilen: Niniveh weise auf die dereinstige Erscheinung des Thieres, des antichristlichen Staates, Babel auf die künftige Weltkirche, den falschen Propheten der Apocalypse; denn beide stellten sich historisch nur als unterschiedliche Gestaltungen des Weltreiches dar. Wenn aber von einer Heilung Assurs und Egyptens die Rede ist, so ist dies nicht so zu verstehen, als sei Assur als Weltmacht zu retten, Babel hingegen dem Untergange geweiht, sondern vielmehr hat Assur als Volk und Babel als Volk so gut seine Heilung, wie Egypten; denn nur die Weltmacht als solche, nicht aber die Nation, welche der zeitweilige Träger derselben ist, ist dem Untergang geweiht. Dass aber Babel das Verderben in der Apocalypse gedroht ist, beruht nicht auf dem Unterschiede des babylonischen Volkes von dem assyrischen, sondern darauf dass die letzte Weltmacht den typischen Namen: „Babel“ trägt, der aber vielleicht mit dem wirklichen babylonischen Stamme dereinst gar nichts zu schaffen haben wird.

sind, denen es aber bisher nicht gelungen ist, ihren Machwerken eine an Renans Leben Jesu hinanreichende Verbreitung zu verschaffen, namentlich ein früherer Geistlicher, Cramer, auf der Insel Gottland, und ein Küster Lilja, in der Provinz Schonen.[1]

II. Der obengnannte Mitarbeiter an der schwedischen „Zeitschrift für freie Forschung", Victor Rydberg, ist Verfasser eines 1862 schon in zweiter Auflage erschienenen Buches,[2] betitelt *Bibelns Lära om Christus, samvetsgrann undersökning* (die Lehre der Bibel von Christus, eine gewissenhafte Untersuchung), worin zu beweisen gesucht wird, die neutestamentliche Schrift lehre gar nicht die Gottheit Christi, sie könne diese gar nicht lehren, da die jüdische Messiaslehre auch auf der höchsten Stufe ihrer Entwickelung den Messias nicht als Incarnation einer göttlichen Hypostase, sondern nur als Gotte nahe stehendes, vor seiner geschichtlichen Erscheinung präexistentes Wesen ansehe. Der Verf. unterscheidet drei Gestaltungen der Messiasidee: die politische, repräsentirt durch die Propheten zwischen Reichsspaltung und Exil; die transcendente, repräsentirt durch das B. Daniel in der Seleucidenzeit nicht ohne Einfluss der Berührung mit dem Parsismus, und die höchste transcendente, welche unter dem Einflusse der platonischen Ideenlehre den Messias zu einem vorweltlichen Wesen macht. Weiter aber geht die Entwickelung nicht und weiter geht auch die neutestamentliche Schrift nicht, welche, wie der Verf. behauptet, nach den auffällig mit ihr zusammenklingenden Parallelen der jüdischen Literatur zu verstehen ist. Dieses geschickt geschriebene Buch ist ein Seitenstück zu Colani's *Jésus-Christ et les Croyances messianiques de son temps*, welches in diesem Jahre (1864) zwei Auflagen erlebt hat, sich aber dadurch von dem verhältnissmässig gemässigteren Buche Rydbergs unterscheidet, dass es mit allen übermenschlich lautenden Aussprüchen Jesu, z. B. von ihm als künftigem Weltrichter, kurzen Process macht und sie für Interpolationen erklärt, in denen erst spät unter den Christen gangbar gewordene überspannte Vorstellungen von Jesu in dessen Mund zurückgedichtet seien. In Vergleich zu Colani ist Rydberg auf halbem Wege stehen geblieben. Von den Wegen der alttestamentlichen Heilsgeschichte und Prophetie, welche ohne die Gottmenschheit des Erlösers Prämissen ohne Conclusio, Strebungen ohne Ziel, *membra dispersa* ohne Einheit sind, haben Beide keinen Begriff und keine Ahnung.

---

1) Am Schlusse dieser Mittheilungen entsenden wir Herrn Seminardirektor D. Anjou, dem wir sie verdanken, unsern christbrüderlichen Gruss.

2) Wir verdanken die Bekanntschaft mit diesem Buche dem verehrungswürdigen Herrn Bischof Biörck in Gothenburg, dessen Besuch uns eine unserer liebsten Erinnerungen bleiben wird.

III. Der vom Grundtvigianismus provocirte Existenzkampf der lutherischen Kirche in Dänemark und Norwegen dauert fort. Bischof Martensen hat im vorigen Jahre eine treffliche Schrift gegen Grundtvig herausgegeben, mit dem Titel: *Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme* (Vertheidigung gegen den sogenannten Grundtvigianismus), welche in sechs Wochen fünf Auflagen erlebt hat. Auch eine Gegenschrift von Clausen verdient rühmliche Erwähnung. Beide benutzen in historischer Beziehung Caspari's riesig angelegte Forschungen über Ursprung und Geschichte des Taufsymbols. Es ist eine merkwürdige Erscheinung, dass selbst alle politische Noth des dänischen Volkes diesem Streite keinen Einhalt gethan hat. Nach wie vor sind Grundtvigsche und antigrundtvigsche Brochüren in fruchtbarster Menge erschienen. Eine der letzterschienenen ist die Friedr. Hammerich's über das Symbolum. Der Verf. ist Prof. der Kirchengeschichte in Copenhagen und steht auf der grundtvigschen Seite.

IV. Prof. Caspari in Christiania gibt gegenwärtig ein Blatt für die Mission unter Israel heraus, welches bereits in nahezu 1500 Exemplaren verbreitet ist. Die von Prof. Johnson begründete norwegische Kirchenzeitung hat gesegneten Fortgang; sie hat neulich einige Vorlesungen Caspari's über Abrahams Berufung mitgetheilt, eine Probe der Vorlesungen über ausgewählte Abschnitte der Patriarchengeschichte, welche Caspari im vorigen Winter vor einem Kreise von 500—600 Zuhörern zum Besten der bedrängten Lutheraner des Auslandes gehalten hat. Die nächsten Universitäts-Programme von Christiania in deutscher Sprache werden Reisefrüchte Caspari's enthalten: viele seltene Anekdota und eine Abhandlung über den Gebrauch des Griechischen im abendländischen Gottesdienst, die wir demnächst in deutscher Bearbeitung mitzutheilen gedenken. [D.]

Stahlverzierungen der Wagen. Das Ganze aber ist nicht als Vergangenheit zu fassen, sondern als Zukunft, die der Prophet im Geiste als Gegenwart schaut. In dem schwierigen 6. Verse scheint es mir unrichtig zu seyn, ו mit aber zu übersetzen, und so einen Gegensatz in den Vers selbst zu bringen. Das Einfachste ist vielleicht, hier überhaupt kein neues Subject anzunehmen, sondern den stürmenden König als Subject zu belassen, dessen erste Helden vor Eile stürzen, dann aber die Mauer erreichen, das Schutzdach schon ansetzen, um die Besteigung auszuführen. Da ertönt der Ruf: die Thore sind offen. V. 7 Thore der Kanäle sind nicht durch den Fluss erzeugte Oeffnungen, sondern die an den Kanälen befindlichen Thore. V. 14 bildet offenbar den Abschluss dieses Abschnittes, denn er ist die Antwort auf die in den vorhergehenden Versen erhobene Frage; der Verf. hätte also nicht mit diesem die neue Strophe beginnen sollen; er liess sich zu sehr von der äussern Gleichförmigkeit leiten.

Der letzte Abschnitt hebt vielmehr mit C. 3 an, und das denselben beginnende Wort charakterisirt ihn als ein Klagelied, in dem sich also nicht, wie Luther sagt, der Prophet erlustigt, das auch nicht mehr, wie der Verf. meint, ein Mahnruf seyn will, denn dazu ist es zu spät. Irrig fasst er daher v. 1: Will nicht lassen ab das Rauben? als Frage; er weiss es, dass dieses nicht aufhört bis zum Ende, daher ist es als Versicherung zu fassen. V. 3 Schluss ist der Sinn: Die Eroberer straucheln über die Leichen der Niniviten. In v. 14 verwerfen wir die Uebersetzung: ergreife die Ziegelform, da sich diese Bedeutung nicht erweisen lässt. Die natürlichste Fassung ist: mache den Ziegelofen stark, dass er ein tüchtiges Feuer vertragen kann. Die Assyrer kannten ja auch gebrannte Ziegeln. Der Strophenabschnitt ist dem Gedankengange nach mit v. 14 zu machen, nicht mit v. 15. Mache dich schwer, wie die Leckerschwärme — gibt keinen Sinn; vielmehr: mache dich ansehnlich und zahlreich. V. 18 nimmt der Verf. נום vom Todesschlafe, hingegen שָׁכַן wehrlos daliegen; allein dann müsste letzteres zuerst gesetzt seyn. Auch kann hier nicht vom Todesschlafe die Rede seyn, denn warum sollten gerade alle Führer todt seyn, die doch so zahlreich waren? Vielmehr ist das besinnungslose Träumen und das unthätige Daliegen gemeint, das es zu keinem Entschlusse bringt.

Schliesslich reiht der Hr. Verf. noch eine Regententafel und einen Auszug aus Strauss: Niniveh und das Wort Gottes, um die gegebenen Namen und Zahlen zu erklären, an — eine Beigabe, die recht schätzenswerth ist. Das Werk ist im Ganzen recht korrekt gedruckt und sehr gut ausgestattet. Als Druckfehler bemerken wir: S. 51 soll es heissen „weil sie sich um nichts besser wissen“, S. 60 „sie bleiben nicht darin stecken“, S. 67 Kall ota, S. 75 v. 1 statt 8, S. 101 Hab. II, S. 110 heraustraten.

das 10. sich mit Ergründung der sämmtlichen Vermögen des Menschen beschäftigend und sie in den Dienst Gottes und seiner Erkenntniss gebend); die drei folgenden, von A. nicht über sich selbst, sondern über die Schöpfungsgeschichte geschrieben in speculativen, erbaulichen, mystischen Betrachtungen, sind heterogenen Inhalts und fortgelassen. Dabei bringt aber in der neuen Auflage die Uebertragung sich in genauere und wörtlichere Uebereinstimmung mit dem Original, als die zum Theil zusammenziehenden früheren, und zugleich ist hier eine schöne photographische Nachbildung des ergreifenden Bildes von Scheffer „Augustinus und Monica am Gestade des Meeres" noch beigegeben. [G.]

V. Exegetische Theologie.

1. Specielle Einleitung in die kanonischen Bücher des alten Testaments von J. J. Stähelin, *Dr. theol.* u. Prof. in Basel. Elberfeld (Friderichs) 1862. 467 S. 8. 2⅓ Thlr.

Der Verf. behandelt in diesem Theile die Geschichte der einzelnen Bücher und will damit den Nachweis verbinden, wie das alte Testament die Erscheinung des Heilandes vorbereiten konnte; ein zweiter Theil, der diesem folgen soll, wird die Nachrichten über die Uebersetzungen enthalten, sowie was gewöhnlich in der allgemeinen Einleitung behandelt wird. Stähelin hat sich also dafür entschieden, die Geschichte der einzelnen Bücher der Geschichte des Canon im Allgemeinen vorangehen zu lassen, was allerdings naturgemässer ist und es ermöglicht, Wiederholungen zu vermeiden; doch müssen wir offen gestehen, dass wir, abgesehen etwa von der Zweckmässigkeit einer gedrängten Zusammenstellung, die Nothwendigkeit einer solchen speciellen Einleitung nicht anerkennen, da sie im Grunde nur dasselbe bietet, was jeder exegetische Commentar ebenfalls, nur vielleicht gediegener, bieten muss. Eine Selbständigkeit der Einleitungswissenschaft, eine Nothwendigkeit wenigstens dieser speciellen Einleitung vermögen wir nicht anzuerkennen; zudem ist auch am Ende der Name schlecht gewählt, denn Einleitung im vollen Sinne des Wortes müsste ein viel grösseres Gebiet umspannen; soll sie aber blos Literaturgeschichte seyn, so sehen wir nicht ein, in wiefern hieher der Nachweis gehört, dass das alte Testament die Erscheinung des Heilandes vorbereite. Doch wir haben es hier nicht mit Principien zu thun, sondern mit der Ausführung des Planes, den sich der Hr. Verf. vorgezeichnet hat.

Um den Standpunkt des Verf. zu bezeichnen, greifen wir seine Ansicht über die Entstehung des Buches Jona heraus. Er sagt: es ist eine zu religiösem Zwecke verarbeitete Sage. Der Gedanke derselben ist: wer fest an Gott glaubt und sich recht an ihn hält,

wird zu jeder Zeit gerettet; denn Gottes Liebe umfasst Alles. Der Zweck ist eine Mahnung an Israel, den Glauben an Gott nie aufzugeben und nicht zu murren, auch wenn ihm Unerklärbares geschehe: eine Mahnung, die, wie aus Maleachi erhellt, besonders in der Zeit nach dem Exile höchst nöthig war. Die Sage lässt sich daraus erklären, dass über die Propheten der alten Periode sich leicht Sagen bildeten, wofür die Bücher der Könige Zeugniss gaben. Allein, erwidern wir, wäre jenes der Zweck des Buches, so wäre nicht einzusehen, wie gerade das Verhalten des Propheten überall in den Vordergrund träte, während die Rettung der Schiffer, ja selbst die Busse Ninive's nur als begleitende Umstände erwähnt werden. Gottes Verhalten zu dem eigenwillig seinem Sinne nachgehenden Propheten ist allein der durch Alles durchgreifende Gedanke. Nicht also über sein Verhältniss zu Gott soll das Volk zunächst etwas erfahren, sondern über die Stellung seiner Propheten zu Gott soll es belehrt werden. Was soll aber eine solche Lehre für Maleachi's Zeit, in der sie wie ein hinkender Bote nachgekommen wäre? — Wie steht es nun mit den Gründen des Hrn. Verf.? Sie erinnern doch etwas gar stark an die Diktatur der Professoren-Weisheit, welche der Einbildung lebt, nur was sie für möglich hält, sei auch im Himmel und auf Erden wirklich. Er findet einige Worte, die auch im Aramäischen gebraucht werden. Es weiss nun gewiss, dass sie in früherer Zeit auch in den nördlichen Stämmen Israels, auch im erzählenden Stile, der sich immer der Umgangssprache am meisten annähert, sich nicht vorfinden konnten. Es thut auch nichts zur Sache, dass dies nur wenige Worte sind und das ganze Colorit der Sprache keineswegs aramäisch ist. Das Gebet Jonä klingt in einigen Wendungen an Psalmenstellen an; er muss selbst dieses Anklingen mit „es scheint, es kann stimmen" bezeichnen, es kann also auch anders seyn, es können ähnliche Gedanken, ähnliche Worte auch zwei von einander unabhängige Schriftsteller gebrauchen, es können auch umgekehrt, falls eine Reminiscenz vorliegen sollte, die Psalmenworte die nachgeahmten seyn, und trotzdem ist es gewiss, dass Jona ein spätes Werk. Ferner sagt er: Dazu kommt eine gewisse Kunst in der Anlage dieses Gebetes. Diese ist bei einem in so grosser Noth gesprochenen Gebet nicht wohl anzunehmen. Was muss doch der Verf. für einen Begriff von der Abfassung dieses Gebetes haben? Jona wird es doch nicht im Bauche des Fisches geschrieben haben, sondern doch wohl nur die Gedanken seines Gebetes in einer Stunde späterer Erinnerung, da er im Gedächtnisse der Wunderthat seines Gottes in h. Begeisterung versetzt war, zu dieser kunstgerechten Form gestaltet haben. Oder müssen wir uns Jona so ungebildet denken, dass er auch in einer solchen Stunde nicht hiezu fähig war? er, den sein Gott für tauglich hielt, in der grössten

Culturstadt jener Zeit ein so schwieriges Werk auszurichten? C.4,8 soll so sehr an 1 *Reg*. 19, 4. erinnern, dass eine Benutzung dieses späten Buches nöthig war. Als ob die Geschichte des Elias erst damit bekannt geworden wäre, dass sie in 1 *Reg*. erzählt wurde, und nicht Elias im Gedächtnisse jener Propheten vorzüglich gelebt haben muss, und als ob dieser Wunsch zu sterben bei so gesteigertem Unmuthe nur dann denkbar wäre, wenn man die Geschichte des Elias kannte. Wie heisst das doch den Menschen zu einer Maschine machen, der alles eigenen Lebens und Wollens beraubt ist, der nur so handeln darf, wenn die Katheder-Weisheit es erlaubt. Das Leben selbst ist ein ewig sich neu gestaltendes, dieselben Grundformen in immer neuen Variationen erzeugendes und spottet der Bande, welche ihm Theoretiker anlegen wollen. Doch mag immerhin die Verabfassung des Buches eine spätere seyn, folgt daraus, dass der Inhalt selbst nur Sage und Mährchen ist? Ja, sagt Stähelin, es lässt sich schlechterdings nicht begreifen, dass ein israelitischer Prophet zu einem fremden Volke ging. Allein wenn es der Hr. Professor nicht begreift, so haben es doch tausend andere Menschen begriffen, die auch von Gottes Wegen etwas verstanden, und es ist doch etwas stark zu sagen: weil ich es nicht begreife, ob es auch Viele begriffen haben, so ist es schlechterdings nicht zu begreifen. Stand denn Assur in so geringer Beziehung zum Reiche Israel, jenes Reich, welches der Strafvollstrecker über Israel werden sollte, dass seine Bewahrung eine gleichgültige seyn konnte? Und kann nicht das Zögern des Propheten, dorthin zu gehen, um es zur Busse zu wecken, gerade darin mit seinen Grund haben, dass er in Ninive die Macht ahnte, welche seinem Volke verderbenbringend werden sollte? Jona allein, sagt Stähelin, sollte nicht wissen, dass Busse die Strafe Gottes aufhebt? Musste er denn hierüber unklar seyn, damit man sich seinen Zorn und Unmuth erklären könnte? Je mehr er in Niniveh die Zuchtruthe Israels schaute, um so tiefer musste es ihn beugen, dass, während sein Volk in Unglauben versank, diese Macht sich durch Busse bewahrte; und gibt es nicht Stufen der Völker, auf denen auch die Reue zu spät kommt, wo die Busse zwar die Seele noch rettet, den politischen Bestand aber nicht mehr zu bewahren vermag? Wir denken, der Prophet hat hier richtiger geblickt, als ihm sein Kritiker zutraut. Stähelin findet, dass die ganze Erzählung vom Unmuthe Jonä eine Nachbildung jenes Berichtes vom Unmuthe Eliä sei, und doch sagt er später, jener Unmuth sei ein ganz anderer, Jona jammert weil seine Predigt wirkte, Elias, weil sie nicht wirkte — doch eine sonderbare Nachbildung. Die Hauptcrux dieses Buches freilich liegt für den Kritiker in dem in diesem Buche gehäuften Wunderbaren, „das an eitle Wundersucht grenzt und der vergrössernden Sage entsprang." Nun freilich hat das

Buch der Wunder viele; das aber bezeugt eben, dass es eine besondere Stellung im Kanon einnehmen wolle und dass es nicht den am Ende nicht eben schweren Gedanken (wie Stähelin glaubt) durchführen will: Wer an Gott glaubt, wird zu jeder Zeit gerettet. Trotzdem aber, dass hier Alles so wunderbar ist, meint Stähelin doch, das Zeichen Jonä, das Jesus den Pharisäern geben will, sei nur die Aufforderung zur Busse, dass man ihm glaube und ohne ein Wunderzeichen seine Lehre annehme. Da hätte am Ende der Heiland jeden andern beliebigen Propheten auch nennen können, da doch jeder zur Busse rief, und wohl jeden andern besser, wenn es galt, im Gegensatz zur Wundersucht auf die blosse Wirkungskraft des Wortes hinzuweisen, da jedes andern Propheten Wirken am Ende weniger in das Wunder eingetaucht war. So macht denn Stähelin unser Buch zum letzten der prophetischen Bücher. Wir wollen seine Abfassungszeit dahingestellt seyn lassen, denn das Buch selbst bezeichnet sie nicht; aber das wollen wir sagen: sein Inhalt gehört eher an den Anfang der prophetischen Bücher, als an das Ende, denn es bezeichnet das Verhältniss Gottes zu seinen Propheten und die unbedingte Abhängigkeit derselben von dem, der sie sendet; es bezeichnet zugleich Israel den Gang der Prophetie zu den Heiden, wenn es der Stimme des Herrn nicht gehorcht, und zeigt ihm, dass sich dort Busse finden werde, und Gnade und Schonung eintrete, ob es auch Israel nicht begreift. Darum steht dieses Buch so singulär, was Stähelin wieder nicht begreift, weil es eben nicht die Weissagung selbst zu geben hat, die der Kritiker hier durchaus erwartet; allein gerade ihr Inhalt hatte für den damaligen Stand des Reiches Gottes keine Bedeutung; vielmehr die Geschichte dieser Weissagung, das Verhalten dessen, der sie zu bringen hatte: das war es, was Israel für das Verständniss seiner Prophetie nöthig war, und es ist dieses Buch deshalb, wenn auch Stähelin das nicht begreift, von wesentlicher Bedeutung für den Kanon, nicht die schmale Verarbeitung einer thörichten Sage.

Die Anschauung, welche der Verf. von der göttlichen Offenbarung hat, setzt er uns in seinen Bemerkungen über den Pentateuch aus einander. Es zeigt sich hier, wie nicht zu verkennen ist, ein Fortschritt vom Standpunkte des Rationalismus. Der Pentateuch, sagt er, lehrt allein unter allen alten Gesetzgebungen einen sittlichen Gott, der über der Welt steht und sie nach seinem Willen beherrscht. Nur darum, meint er freilich, konnte bei den Hebräern die Erwartung entstehen, ihre Religion werde sich noch über die ganze Erde ausbreiten. Aus dieser Verschiedenheit der religiösen Anschauungsweise folgt auch, dass wir den Aussagen der Thora über ihren Ursprung Glauben beizumessen haben, wenn sie denselben von einer göttlichen Offenbarung ableitet. Allein so-

gleich zeigt sich doch wieder bei dem Verf. der Mangel an Erkenntniss eines lebendigen Gottes, der als Persönlichkeit einer Persönlichkeit gegenüber tritt und der aus freier Gnade die Initiative der Offenbarung ergreift. Die Offenbarung, sagt er, besteht darin, dass unser Geist mit Gott in solche Verbindung tritt, dass uns durch diese Verbindung in religiösen Dingen eine unsern sittlichen Bedürfnissen genügende Erkenntniss zu Theil wird, zu der andere Menschen nicht gelangen. So war der Verfasser des Pentateuches theopneust. Damit ist nun freilich der Unterschied von der Offenbarung, wie sie auch Socrates in seinem Innern vernahm, auf ein Nichts zurückgeführt; indessen begrüssen wir immerhin den sittlichen Ernst des Verf.'s, der sich in der Betrachtung der biblischen Schriften ausspricht und sie nicht gemein machen will, mit Freuden, und wünschen nur, dass der Hauch des lebendigen Gottes, der sich in denselben ausspricht und sich in ihnen ein von jeder andern Literatur entschieden besondertes Denkmal gesetzt hat, ihn immer mächtiger anwehen und ergreifen möge. Auf dem Standpunkt, auf dem er noch steht, ist jedes Wunder unmöglich und trotz des sittlichen Wahrheitsernstes, welchen er den h. Männern beimisst, kann er konsequenter Weise doch nicht anders, als behaupten, dass die Verf. vielfach schöne Sagen erzählen, die sie nach den Ansichten ihrer Zeit für wahr halten. Damit verbinden wir den zweiten Wunsch, dass er doch die Gegengründe, die reichlich gegen diese Ansichten, wie gegen sein Urtheil über die Abfassung dieser Schriften vorliegen, und worauf wir hier bei der gebotenen Kürze nicht eingehen können, mit weniger Vorurtheil würdigen möchte. Denn wenn er z. B. sagt: Wer unter uns hält noch die Schöpfung in 7 Tagen fest und spricht den sichern Ergebnissen der Naturforschung Hohn? Selbst Kurtz muss hier den einfachen Sinn der Bibel verdrehen u.s.w.: so meinen wir, dass dies doch allzu wenig Notiz von dem, was die gläubige Schriftforschung auf diesem Gebiete gethan, nehmen heisst. Zum wenigsten geziemte hier mehr die Bescheidenheit des Nichtverstehens, als die Hartherzigkeit des sich Verschliessens. Uebrigens ist das Werk mit grosser Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit geschrieben und verdient daher das Studium aller derer, welche sich eingehend mit dieser Wissenschaft beschäftigen wollen.

[E.]

2. Der Tag des Zorns über das älteste Weltreich. Nahum's Weissagung vom Untergang Niniveh's als ein aus den neu entdeckten Trümmerstätten widerhallender Mahnruf an unsre Zeit, erbaulich ausgelegt von O. W. Heuser, Inspektor des ev. Brüdervereins. Elberfeld (Selbstverlag des ev. Brüdervereins) 1862. 112 S. gr. 8. 7½ Ngr.

Der Hr. Verfasser dieses im Verlage des evangelischen Brü-

schon in Christi Erdenleben hereinragen; weshalb es auch der Verf. mit Recht für nöthig befunden hat, „weil diese Schrift ja zur Selbsterbauung der Laien dienen sollte, Fingerzeige zu geben, wie auch unsere Zeit nach Gottes Wort zu erkennen und zu beurtheilen sei.“ In Summa aber lehrt unser Büchlein, alles Sichtbaren müde werden und nach Wahrhaftigem und Ewigem ausschauen, an sich selbst verzagen und nach lauter Gnade verlangen. Denn „wer sich nicht ganz auf's Reich Gottes wendet, dass es ihm für dieses Leben seine nächste und höchste Aufgabe ist, sondern lebt mit seinem Gemüthe also in der Welt, dass er zu seinem Christenthume erst die Einwilligung seiner Hausgenossen meint einholen zu müssen, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes, denn das Reich Gottes wird dieser Welt nie zusagen: wir werden darum auch nie darauf rechnen können, der Weltmächte Einwilligung zum wahren Christenthume zu empfangen. Man darf es sich nicht erst verstatten und erlauben lassen, sondern als unsere Ehre und Krone, als unsern höchsten Schatz und als unser innerstes Leben müssen wir es vor und trotz aller Welt, es sei Obrigkeit, Vater, Freund, Bruder oder wer sonst, ergreifen, sonst werden wir's nie haben. So herrlich ist es aber fürwahr, dass es aller Welt Widerspruch und Verachtung in seinem Besitze vollständig vergessen lehrt.“ Denn alles, was der Welt für gross gilt, „alles, was hier von Menschen und durch Menschen geworden ist, muss gewiss hinfallen, auch das, was die verschiedenartigsten Weltleute ihre Kirche nennen: nur das Wort ist das Ewige, nur auf dem Worte ist ewiges Stehen für uns, und im Worte hat man die einige, ewige Kirche.“ Wer diese evangelische Ueberzeugung theilt, der lasse sich das Buch empfohlen seyn, als einen treuen Warner vor den „falschen Christussen“ der Pietisten, Unionisten, Chiliasten, Mammonisten und aller Pabst- und Monarchenanbeter. [Str.]

7. Das Evangelium des h. Johannes erläutert von E. W. Hengstenberg, Dr. und Professor der Theologie in Berlin. II. Band. Berlin (Schlawitz) 1862. 394 S. 8. 1 Thlr. 25 Ngr.

Der geehrte Herr Verf., dessen ersten Band dieses Werkes wir bereits früher zur Anzeige brachten, behandelt in vorliegendem Bande zunächst die vierte Gruppe des Evangeliums, wozu er Kapitel 7, 1 — 12, 50 rechnet, sodann von der folgenden fünften Gruppe, die Kap. 13—17 umfasst, noch das 13. Kapitel. Eine ausführliche Begründung seines Eintheilungs-Prinzipes haben wir erst im letzten Bande zu erwarten, vorläufig sagt er uns nur, dass von den 7 Theilen der Hauptmasse des Ev. die 4 ersten erzählen, wie Jesus die Werke dessen, der ihn gesandt hatte, wirkte, so lange es Tag war, die 3 letzten hingegen beschrieben den Ausgang Jesu. Wir glauben nicht, dass hiemit das richtige Eintheilungs-Prinzip gefunden sei, da ganz andre Grundgedanken jene ersten

12 Capitel bewegen, und hätten namentlich auch das 12. Capitel, das sich doch deutlich von den vorausgehenden Capiteln abhebt, gern etwas schärfer von diesen geschieden gesehen. Es hat schon durch seine Zeitbestimmung v. 1 eine nahe Beziehung zu den folgenden Capiteln, und ist jedenfalls sowohl vorbereitend für den folgenden Abschnitt, als abschliessend für den vorhergehenden. Doch wir wollen hierüber jetzt nicht rechten, da wir die nähere Darlegung hierüber erst von dem Hrn. Verf. zu erwarten haben. In Bezug auf die exegetische Behandlung des Textes müssen wir auch zu diesem Bande den Wunsch aussprechen, dass der geehrte Hr. Verf. zu den bekannten ausgezeichneten Eigenschaften seiner Commentare noch die einer grösseren grammatischen Akribie und unbedingten Festhaltens am Wortlaute hinzufügen möchte. Es muss z. B. einen peinlichen Eindruck machen, wie er sich zu Cap. 7, 5 windet und dreht, um die Aussage des Textes: „seine Brüder glaubten nicht an ihn" zu beseitigen. Allein der Text ist zu gewaltig wider ihn; gleichsam um recht sichtlich seine Behauptung zu strafen, steht kurz vorher c. 6, 69 ἡμεῖς (nehmlich die Apostel) πεπιστεύκαμεν und hier nun von den Brüdern οὐκ ἐπίστευον, und wenn er nun behauptet, der Unglaube des Judas hätte die andern Apostel mit in den Unglauben gezogen, so steht wieder, gleichsam zur offenen Widerlegung, v. 70 das εἷς nachdrucksvoll betont. Wir sollen aber nicht dem Texte Gewalt anthun, sondern in Demuth uns dem Texte unterwerfen. So sagt er über die Frage Jesu 11, 34: Wo habet ihr ihn hingelegt, Jesus habe nicht gefragt, weil er den Ort nicht wusste, um ihn zu erfahren. Er war ihm bekannt, und die Frage hier diene blos dem Schriftsteller zu dem rein rhetorischen Zwecke, die folgende Handlung einzuleiten. Das heisst doch wahrlich, den Berichterstatter der Lüge zeihen. Nein Jesu Frage ist ächt und wahr. Ebenso ungenau ist c. 7, 3 καὶ οἱ μαθηταί erklärt. Es soll heissen: unter A n d e r m soll Jesus auch desshalb nach Jerus. ziehen, damit die ganze Gattung der Jünger seine Werke sehe; allein καὶ gibt nicht mehrere Beweggründe seines Zuges an, sondern steht im Gegensatze zu seiner bisherigen Wirksamkeit ἐν κρυπτῷ, und auch das ist ganz gegen den Text behauptet, die Brüder hätten die Manifestation vor den Auktoritäten gewünscht, damit die Anklage verstumme, Jesus wisse nur der prüfungslosen Menge zu imponiren. Im Gegentheil der Text sagt, Jesu Wirken habe in der letzten Zeit die Oeffentlichkeit auch der Menge gemieden, und nicht vor den Auktoritäten, sondern den in Jerus. sich sammelnden Jüngern wünschten sie eine Herrlichkeits-Offenbarung. An dem ἐπίστευον v. 5 muss er natürlich wieder rütteln; es soll blos heissen, sie wollten ihm die Stunde vorschreiben; allein das deckt die Bedeutung dieses Wortes keineswegs. Offenbar vermissen sie an Jesus gerade das,

was nach ihrer Ansicht den Messias macht, den Muth des öffentlichen Auftretens vor allem Volk; sie erkannten den sonstigen Werth seiner Werke an, allein es waren ihnen nicht spezifisch messianische Werke. Der Hr. Verf. entscheidet sich in v. 8 für die Lesart οὐκ, lässt dieses aber dann doch nicht zu seinem Rechte kommen. Jesus soll hiemit weder etwas bejahen, noch verneinen, oder soll nur das Gehen mit ihnen zurückweisen, oder soll sie nur nicht von seiner Absicht, das Fest doch zu besuchen, in Kenntniss setzen wollen. Das wäre aber geradezu eine Lüge. Ist οὐκ die richtige Lesart, so bleibt nur die Annahme übrig, dass Christus wirklich damals nicht hingehen wollte, dass aber sein Vater ihm später einen andern Auftrag gab. Allein die Lesart οὔπω ist ja durch die besten Codd. verbürgt, und mir scheint viel natürlicher, dass man an dem „noch nicht“ Anstoss nahm, da ja der Zweck, den die Brüder beabsichtigten, auch bei einem spätern Kommen doch erreicht werden konnte. Man glaubte, ihr Ansinnen müsse völlig zurückgewiesen werden, desshalb korrigirte man οὐκ. Ich denke, das Gewicht der entscheidenden Codd. sei bedeutungsvoller, als eine immerhin unsichere Conjektur. ἐκεῖνος v. 11 muss mehr in seiner Tiefe gefasst werden: jener, den zu nennen bedenklich ist. V. 1 erlaubt nicht, hier an verschiedene Richtungen zu denken; es ist der Hass, der ihn sucht, dem sich aber der Herr wohlbewusst entzog. Den trefflichen Bemerkungen zu v. 17 stimmen wir völlig bei, nur möchten wir dieses θέλειν nicht auf die Juden beschränken; obgleich es natürlich zunächst mit Bezug auf sie gesprochen ist, gilt es doch auch von jeder vorbereitenden Sehnsucht, die keineswegs zuerst des Anschlusses an den alten Bund bedarf, um beim Entgegentreten der Lehre Christi den rechten Blick zu erhalten. Hie und da erwarteten wir einige Aufschlüsse, die uns hier nicht gegeben sind, z. B. wie sich das ἀνέβη v. 14 zu dem v. 10 verhält? was Jesum bestimmte, doch auf das Fest zu gehen? wie die Harmonistik in Bezug auf diese Reise mit den Angaben der andern Evangelisten trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten zu erreichen sei? was Jesu Auftreten diesmal charakterisirt haben mag, weil sie jetzt die γράμματα hervorheben? warum Johannes wohl diese Vorträge selbst nicht mittheilt? Manche Verse sind von der Erklärung zu wenig bedacht, z. B. 7, 16. Man wird hiebei in den inneren Zusammenhang der Rede Jesu mit den Bedenken der Juden nicht eingeführt, man sieht nicht in die Tendenz Jesu hinein, die offenbar allezeit an einen, wenn auch noch schwachen Faden des Gewissens anknüpft; es wird auch zu wenig die irrige Auffassung andrer Exegeten zurückgewiesen, was oft nur durch einen leisen Wink geschehen könnte. Gerade in der Negation des Irrthums tritt die Position um so schärfer und deutlicher hervor. Damit

hängt zusammen, dass der Hr. Verf. überhaupt die Leistungen der übrigen Exegeten zu wenig würdigt. So manche schöne und treffliche Bemerkung Luthardt's z. B. lässt er ganz unberücksichtigt. Wohl ist es uns erklärlich, dass ein Mann, der schon so lange die Bahn der biblichen Wissenschaft wandelt, der mit heller Leuchte gesunder Exegese den Andern als Chorage vorangeschritten ist, ungern sich nach diesen umsieht und auch ihr Thun sich zu Herzen nimmt; allein im Interesse des Verständnisses h. Schrift, was uns ja doch das Höchste seyn soll, liegt es, dass wir alle Schätze, die einmal zu Tage gefördert sind, verwerthen und jeder folgende Commentar nicht blos ein neuer, sondern vor Allem ein reicherer sei, der alles geistig Errungene zu einer harmonischen Einheit verarbeite. Dazu würde dann auch eine gründlichere Handhabung der Textkritik gehören, für welche ja jetzt so schätzbare Vorarbeiten daliegen, während für Hengst. die kritischen Autoritäten fast gar keine Bedeutung haben; und endlich hätten wir auch in der Uebersetzung ein grösseres Hervorheben der nachdrucksvollen Worte, überhaupt einen engeren Anschluss an den griechischen Text gewünscht, sowie beim Beginne jedes Capitels eine eingehendere Angabe über die einzelnen Abschnitte in demselben mit scharfer Abgrenzung dieser Theile und zugleich der Angabe, wie sich dieselben innerlich wieder zu einem wohlgeordneten Ganzen verknüpfen. Die spiritualistische Erklärungsweise Hengst.'s macht sich auch in diesem Werke vielfach geltend. So z. B. ist ihm S. 326 die satanische Herrschaft über die Luft Eph. 2, 2 nichts Anderes, als die den Menschen überall umgebenden Einflüsse des Satans, der gleichsam die von ihm eingeathmete Luft inficirt. Der Satan wird aus dem Himmel geworfen, heisst ihm einfach: seine Macht ist gebrochen; denn alles Mächtige, meint er, wird in den Himmel versetzt. Fügen wir hiezu noch einige Einzelheiten. *Ἀδικία* 7, 18 ist nicht zunächst im Verhältnisse zu dem Mitmenschen, sondern gegen Gott zu fassen. Ein solcher hat keine unlautere Stellung, das sagt er, zu seinem Vollmachtgeber. Aus lauterem Grunde entspringt ein lauterer Quell. Der innere Zusammenhang von v. 19 ist nur durch den Rückblick auf *ἀδικία* zu geben. Hier steht sittliche Unbescholtenheit, auf eurer Seite Uebertretung nicht blos e i n e s Gebotes, sondern des ganzen Gesetzes, das doch ein Mann euch vermittelte, dem alle eure Ehrfurcht gilt. *Τί* etc. ist nun kein Beweis hiefür, sondern Frage des Unwillens aus diesem tiefen Gegensatz heraus. Die Identität des *ὄχλος* mit den *Ἰουδαῖοι* wird Hengst. nicht behaupten können; er legt offenbar in *δαιμόνιον* zu viel, um eine Bosheit der Menge herauszufinden, es ist der Geist des Trübsinns, der einen Gedanken in ihm wecke, von dem sie nichts wissen wollen. Der Evangelist scheidet v. 25, identifizirt sie nicht mit den *ὄχλοι*. Wohl standen die

hierarchischen Gegner unter diesen, und sie fühlen wohl, dass sein Vorwurf sie trifft, allein sie schweigen wohlweislich. Auch der Zusammenhang von v. 21 ist missverstanden; hier ist weder Ignoriren der Einrede, noch Begründung einer Gegenanklage, sondern Alles geht in striktestem, tiefsinnigstem Zusammenhange fort. Sie fassen nicht, dass sie seine Mörder zu werden im Begriffe stehen, weil sie nur auf das Aeussere schauen und die Macht der innern Motive nicht verstehen, die nothwendig dazu führen. Dorthin also muss der Herr sie nun weisen. Ich habe Ein Werk gethan, kann nicht heissen: ich habe mehrere gethan, von denen euch nur eines anstössig ist, sondern offenbar: hier bei meinem jüngsten Aufenthalt habe ich nur Ein Wunder verrichtet. Der Johanneische Sprachgebrauch in der Stellung von *διὰ τοῦτο* muss entscheiden; also beginnt es den folgenden Satz, jedoch nicht so, dass es sich hauptsächlich auf *οὐχ ὅτι* bezöge, was nur parenthetisch ist, sondern mit dem Sinne: desshalb bedenket. Das Geben selbst muss sich doch auf die Gesetzesstelle Lev. 12 beziehen, weil sie erst dadurch zur Mosaischen Vorschrift wird; aber er gab sie allerdings nicht als etwas Neues, sondern als etwas aus der Väter Zeit Herrührendes, *ἐκ* also hier nicht *Praep. auctoris*. *Ὄψις* v. 24 kann hier nur Augenschein bedeuten, da sie ja oberflächlich geurtheilt hatten, nicht in das tiefe Verständniss des Gesetzes eingedrungen waren. Bei v. 25 vermissen wir sowohl die Angabe des Zusammenhanges, der durch *οὖν* indicirt ist, als die richtige Fassung von *μήποτε*: haben sie doch wohl nicht gar am Ende? V. 27 scheint mir weniger auf das übernatürliche Wesen des Messias zu gehen, als auf die ungewöhnliche Art seines Auftretens, wie *ἔρχεσθαι* andeutet. Dieser Gegensatz setzt sich v. 28 fort. Die Abstammung Christi kennen sie, das gesteht er ihnen zu, denn der erste Theil des Verses ist keineswegs blosse Wiederholung, aber sein *ἔρχεσθαι* ist ihnen unbekannt. Den Unterschied von *ἀληθινός* und *ἀληθής* weiss Hengstenb. nicht durchzuführen. Als der Sendende entspricht Gott in absoluter Weise dem, was dem Sendenden zukommt. Denn nicht *θεός* ist zu ergänzen, sondern *πέμπων*. V. 29 ist zu wenig gewürdigt; hier liegt der tiefste Grund seines Kennens, den er nun zugleich auf das Seyn und den Beruf zurückführt.

An dieser einzelnen Probe wollten wir zeigen, was wir etwa noch mehr berücksichtigt gewünscht hatten. Es stehe hier nicht als Tadel, sondern als Wunsch, den wir für eine folgende Auflage aussprechen wollten. Dem aber fügen wir unser Urtheil im Ganzen bei. Der Hr. Verf. hat auch in diesem schönen Werke gezeigt, dass er bei aller Exegese die Hauptsache, die Erbauung der Gemeinde, die Einführung in die reichen Schätze des Gotteswortes im Auge hat, sein tiefes Verständniss des alten Testamentes ist auch diesem Werke reichlich zu Nutzen gekommen. Nur ist die

Herleitung neutestamentlicher Aussprüche aus alttestamentlichen Reminiscenzen oft bis ins Unnatürliche geschraubt; so z. B. wenn das Wort 11,34: Komm und sieh, das doch so natürlich aus den gegebenen Verhältnissen fliesst, aus Ps. 66,5. 46,9: „Kommet und sehet die Werke Gottes, der fruchtbar ist in seinem Thun unter den Menschenkindern“ abgeleitet wird, oder wenn φωνή 12,28. blos ein Donner seyn muss, weil im alten Testamente der Donner oft eine Stimme heisst. An ernsten Winken zur Erkenntniss der Schäden der Zeit aus der Lehre Gottes hat er es nicht fehlen lassen. Der Geist der Andacht und des Gebetes wird durch diesen im edlen Sinne populären Commentar erweckt, und so kann es demselben an dem Segen nicht fehlen, den Gott den Arbeiten seiner treuen Knechte schenkt. [E.]

8. Der Brief an die Hebräer. In 36 Betrachtungen ausgelegt von Rudolf Stier, † D., Sup. u. Oberpfarrer in Eisleben. 2. neu bearb. Aufl. Erster Theil. Von Cap. 1 bis 10,18. Zweiter Theil von Cap. 10, 19 bis zu Ende. VI u. 372 u. 413 S. Braunschw. (Schwetschke-Bruhn) 1862. Zusammen 3⅓ Thlr.

Auf dem Gebiete der Schriftauslegung begegnet man dem D. Stier immer gern. Er ist ein tiefer Schriftkenner und nimmt es als Interpret genau, immer zur Erbauung des Glaubens. Und solcher Art ist auch die vorliegende Arbeit, deren 2. Auflage des Verfassers letzte Handreichung hat werden sollen, denn er ist nach ihrem Erscheinen entschlafen. Im Vergleich zu der ersten Auflage sagt der Verf. von der zweiten: es ist eine durchgängige Vermehrung und Erweiterung eingetreten, und „wenn man suche, werde man in diesen aus Predigten entstandenen Betrachtungen für alles Wesentliche, Hauptsächliche, sogar irgend Bedeutsame, das in einen Commentar des Grundtextes gehört, wenigstens den positiven Ausdruck von des Verf. Auffassung finden.“ Der Verf. hat mit Letzterem nicht zu viel gesagt, weshalb sein Werk sich auch nicht nur für forschende Schriftleser — für diese in ausgezeichneter Weise —, sondern auch für Theologen eignet. Sie müssen sich nur nicht durch ein Uebermaass von Paränesen, die das Buch verdoppelt haben, die sich auch in vielen Stücken wiederholen, obwohl sie an sich gut, erwecklich und eindringlich sind, nicht abschrecken lassen und den von dem Verf. geforderten Fleiss anwenden. Aber ein Ermüdendes liegt in der Weite und Breite der Rede. Sonst ist die eigentliche Auslegung trotz der mancherlei Eigenthümlichkeiten des Verf. trefflich. Tief gewurzelt ist bei ihm neben dem starken Selbstgefühl und der Hetze auf Luthers Bibelübersetzung seine Antipathie gegen die neueren gelehrten Ausleger, die ihm alle nicht gläubig genug sind — halb- und ungläubige Schriftgelehrte —, und sein Misstrauen gegen die neuere Textrecension, welcher er durchweg die frühere aus inneren, selbst aus innersten

Gründen vorzieht. Ueber das Verhältniss der in dem Briefe angezogenen Stellen des A. T. zu ihrer dortigen Fassung ist er bald fertig. „Stellen des A. T., sagt er zu 1, 4, sind es zum Theil, mit denen die menschlich kurzsichtige, halb- und ungläubige Auslegung noch immer nicht fertig werden kann und zu meinen wagt, der Sinn, welcher ihnen hier gegeben wird, sei nicht der eigentliche und richtige in ihrem Zusammenhange. Uns, die wir uns das Wort des Geistes durch den Geist selber deuten lassen, kümmert das wenig, und wir lesen ungestört gern weiter.“ Dieser Respect vor dem heil. Geiste in dem Apostel ist so tief, dass der Verf. auch die LXX einzig richtig übersetzen und dollmetschen sieht, wenn der Apostel diese Dollmetschung aufgenommen hat. So bei dem *κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν*, 8, 9., welches St. übersetzt, „so habe auch ich sie verworfen,“ wobei er sagt: der Apostel folgt der richtigen, von ihm hiemit bestätigten griechischen Dollmetschung. Von dem Standpunkte des Verf. aus, welcher der der Inspiration ist, wird sich gegen das Eine so wenig, als gegen das Andere Etwas sagen lassen. Eben so sagt er zu 2, 6. *τί ἐστιν ἄνθρωπος*; „Hiernach legt uns der Apostel geradezu aus: dass es Jesus ist, von dem diese Krönung und Erhöhung geweissagt wird, und er hat allerdings Recht damit.“ „Davon redet der Psalm, von dem in der Sünde erniedrigten, aber in Christo erhöheten Menschen.“ — Dieses nur beispielsweise. — Die Ueberzeugung, dass Paulus der eigentliche Verf. des Briefes sei oder vielmehr mit weiser Absicht durch eine andere Feder die Gedanken des Geistes in seinem Geiste schreiben liess, ist dem Verf. so unumstösslich, dass er sie im 1. Theile mindestens zehn Mal aus einander setzt. Eben so unumstösslich ist es ihm, dass die ersten Leser Judenchristen in Jerusalem gewesen, dass nicht der Tempel zu Leontopolis beschrieben werde, sondern der noch stehende zu Jerusalem. Das Verhältniss des *εἶχεν* 9, 1 zu dem präsentischen *εἰςίασιν* 9, 6 erklärt er so: Der tiefere Grund, warum er spricht: es hatte das erste Testament solche Rechte, liegt darin, dass er dies eben vorher als alt und abgelebt, dem Verschwinden schon nahe gezeigt hat, während das *εἰςίασιν*, wobei Luther wegen seines „gingen“ gestraft wird, anzeigt, dass die Scheidung des Heiligen und Allerheiligsten in noch bestehendem Tempel noch vorhanden war. Er lässt aber den Inhalt des Heiligen und Allerheiligsten den Apostel nicht so beschreiben, wie es sich in der Gegenwart befand, sondern wie er nach der ersten Stiftung seyn sollte, und löst namentlich die Schwierigkeit, dass sich in dem Allerheiligsten *χρυσοῦν θυμιατήριον* befunden habe, 9, 4 durch das Rückgehen auf 2 Mos. 30, 34—38, indem er sagt: „Wenn von diesem hochheiligen Räuchwerk, das eben so feierlich für seinen einzigen Gebrauch mit Verbot des Nachmachens ausgesondert wird, als eben vorher das allerheiligste Salböl zur Salbung des ganzen Heiligthums, vor

das Zeugniss, d. h. hier vor die Bundeslade hinter dem Vorhange gethan werden sollte, dass es daselbst bliebe, so geschah dies doch gewiss nicht ohne ein Gefäss, einen Napf, oder wie wirs nennen wollen, darinnen es dastand,“ wobei allerdings auch die Schwierigkeit, als habe der Hohepriester nicht ein-, sondern zweimal hinter den Vorhang gehen müssen, wegfällt, indem er erst in dem Allerheiligsten von dem Räuchwerk nahm und auf die Kohlen warf. Weil indess dieses den Zeitgenossen wenig bekannt gewesen, von ihnen übersehen sei, so lasse der Apostel auch den Artikel vor dem *χρυσοῦν θυμ.* weg. — Können wir in diesem Stücke beistimmen, so finden sich doch andere, in denen wir es nicht vermögen, von denen die bedeutendsten noch kurz erwähnt werden mögen.

Der Verf. leugnet, dass irgend in der Schrift in solcher Weise, „wie die Theologen davon reden“, von der ewigen Zeugung die Rede sei. Auch das *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* 1, 5 rede keineswegs davon. Sondern des Sohnes Name trete erst wie Joh. 1, 14 nach der Fleischwerdung des Worts hervor. Die Zeugung zum Sohne Gottes sei das Durchbrechen der Gottheit in die Menschheit, dessen Anfang zwar in der Geburt, dessen Vollendung aber erst in der Auferstehung geschehen; „es ist eine Hineingeburt des ewigen Sohnes in den Menschensohn oder umgekehrt eine Ausgeburt des Menschensohnes zum Sohne Gottes. Daher auch Apost. 13, 33 Paulus dies: Heute habe ich dich gezeuget, von der Auferweckung Jesu erklärt und unser Brief 5, 5 nichts Anderes weiss: Gott hat Christum in die Ehre des Priesterthums gesetzt, da er zu ihm sagte: Mein Sohn bist du, Ich habe dich heute gezeuget.“ — Allein bei solcher Auslegung würde der Fortschritt der Gedanken in v. 6 *ὅταν δὲ πάλιν εἰςαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην* zu einer leeren Tautologie.

Für dogmatische Befangenheit müssen wir es halten, wenn der Verf. bei dem *χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου* 2, 9, wie auch sonst wiederholt, leugnet: „nicht den Zorn Gottes, nicht die Verdammniss hat Jesus geschmeckt, sondern eben den Tod und ferner den Tod mit all seinem Zorngeschmack eben Er, dennoch nicht um des Zornes Gottes willen, sondern von Gottes Gnaden.“ Wobei der Verf. das Bedenkliche und im Grunde das Erstere wieder Aufhebende sagt: „Die eigentliche, wirkliche Bitterkeit des Zornes und der Verdammniss kann nur der Sünder für die eigene Sünde schmecken; was der Heilige Gottes von Gottes Gnade eine kleine Zeit, in einem nothwendigen Durchgang und Durchbruch geschmeckt hat, war freilich auch bitter, doch nicht ohne die Gnade Gottes darin, dass er gern und freiwillig litt und starb der Eine für Alle.“ Wäre dem so, wie ihm allerdings schon wegen Gal. 3, 13 nicht ist, so würde das Erlösungswerk dadurch sehr verringert. Wie unklar aber und unsicher der Verf. hierin ist, zeigt sich, wenn

er dann wieder in 2, 14 zu *ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ κ. τ. λ.* sagt: „In solchen Zorn aber, in solche Angst des Gerichts musste von Rechtswegen der heilige Sohn Gottes, den zu erlösenden Brüdern gleich, so weit hineintreten, als bei seiner Heiligkeit möglich war, d. h. freilich nicht zu derselben Strafe und Verdammniss, wie sie nur, der selbst gesündigt hat, leiden kann, aber doch immer weit und tief genug." — Damit hängt ein funtamentaler Irrthum zusammen, der bei den Worten *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ* 2, 17 und auch sonst mehrfach ausgesprochen wird: „Nach durchgängigem Sprachgebrauche der Schrift ist nicht Gott zu versöhnen, sondern immer nur wir und unsere Sünden, wie der Apostel auch hier sagt. Die barmherzige Liebe hat ja den Sohn ins Fleisch getrieben, im Fleische gehalten und getragen, in allen Versuchungen und Leiden zum starken Sieger und Durchbrecher gemacht. Wie kann es folglich der Apostel nur meinen?" Wir erinnern an 2 Cor. 5, 19 *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* und sehen in solchen Sätzen des Verf. eine Verdunkelung der Heiligkeit Gottes. — Eben so wenig können wir dem Verf. beistimmen, wenn er zu dem *αὐτὸς πειρασθείς* in dem sonst trefflichen Versuche über die Versuchlichkeit Christi zu dem Resultate kommt: „Denn in seinem Fleische hatte der Herr zwar nicht eine positive Lust zur Sünde, aber doch eine Trägheit und Unlust zum Gehorsam des ewigen Geistes in seinem Geiste, die seine ringende Seele überwinden musste. Wenn wir diesen Kampf nicht zugestehen, so verstehen wir das ganze Menschenleben des Herrn Jesu nicht." Gegentheils, das ganze Leben Jesu in seiner Sündlosigkeit ist dahin, wenn diese Trägheit und Unlust zum Gehorsam in seinem Fleische angenommen werden müsste, denn eben diese gehören zu der *prava concupiscentia* d. i. zu der positiven Art der Erbsünde, *„quod voluntas ex adverso propendet"*, zu dem *„appetitus"*. — Vortrefflich ist der Zusammenhang von 5, 11—14 und 6, 1—3 aufgefasst, besonders das *διὸ ἀφέντες κ. τ. λ.* von 6, 1. Auch die *ἐπίθεσις χειρῶν* wird von dem Ausleger richtig gedeutet als Ausdruck für Geistesertheilung, „indem der Apostel bei der Handauflegung jener Art Confirmation nach der Taufhandlung gedenkt, von der wir hie und da in der Apostelgeschichte lesen 8, 17; 19, 5. 6, und die gleichfalls in Verbindung setzt mit den Handauflegungen, durch welche schon im A. T. Geist Gottes mitgetheilt und Weihe für Gott vollzogen wurde, 4 Mos. 27, 18—23. 5 Mos. 34, 9." Wenn er dann aber zu der ganzen Stelle hinzufügt: „Wundern wir uns vielleicht, dass der Apostel hier neben der Taufe doch des Abendmahls nicht gedenkt, eben wie auch Eph. 4, so mögen wir daraus lernen gegen leider hernach in der Kirche herrschende Anschauung, dass eine besonders ausgebildete Lehre vom Sacramente des Altars wirklich nicht zu den die Gemeindebildung entscheidenden, grundlegenden Dingen gehört. Das Abendmahl

des Herrn wurde in apostolischer Zeit noch mit einer Einfalt des Glaubens gefeiert und behandelt, von welcher uns jetzt ein heilsames Maass wieder zurückzuwünschen wäre. Jedenfalls gehört ein über 1 Cor. 11, 26—29 hinausgehendes Vertiefen in dies Geheimniss vielmehr zur starken Speise — mithin auch nicht in den Katechismus!" — so ist das lediglich im Parteiinteresse der Union geredet und von deren Confusion durchsäuert. Freilich ist ein über 1 Cor. 10, 16 und die Einsetzungsworte und 1 Cor. 11, 26—29 hinausgehendes Vertiefen in dies Geheimniss ein unnöthiges Ding, denn tiefer wird hier doch kein Mensch blicken, als da geschrieben steht. Aber das was da gelehrt ist, muss doch gelehrt werden, muss auch in dem Katechismus gelehrt werden, die Kirche mit allen ihren Gliedern, grossen und kleinen, starken und schwachen hat das höchste Interesse daran, dass was dasteht recht gelehret werde, und es ist ein Unsinn oder eine Gleichgültigkeit gegen das heiligste Gut der Kirche, sagen wollen: nehmet dieses Sacrament im kindlichen Glauben an: „für euch! und das ist!" aber fraget nur nicht nach dem Wie? denn „das Wie wird doch nur verstanden aus der Kraft des unvergänglichen Lebens." Gesetzt der Verf. hätte Recht mit seiner Aussage über die apostolische Kirche, woher kam es denn, dass es so war? doch nur daher, weil man bei der Apostel Lehre und Worten blieb. Das ist allerdings den Christen der Gegenwart sehr zu wünschen. Seit aber die Vernunft sich über diese Lehre gesetzet und angefangen hat, die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle und das *ore manducare* zu leugnen, womit kann man gegen diese greuliche Entleerung des Sacraments und gegen diesen Widerspruch gegen der Apostel Wort anders schützen, als durch das einfältigste Lehren des πῶς, und wenn die Union das nicht haben will, und zu ihrer Selbstbeschönigung sagt, das gehe über die Schrift hinaus, sei nur Speise für die Vollkommenen, so zeigt sie eben, dass sie nicht das Wort, sondern das jeweilige Meinen heilig sprechen will.

Sehr gelungen ist die Auslegung von 6, 4—6. Der Ausleger nimmt es mit dem ἀδύνατον γάρ in ganzem und vollem Ernste. „Es gibt, sagt er, ein Wiederabfallen nicht blos Gläubiggewordener, sondern auch Begnadigter, aus welchem die Wiederkehr zur Gnade unmöglich ist. Mithin spricht der Apostel nicht von einem nie wirklichen Falle, wenn gleich er durch Vers 3 ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός andeutet, dass er es bei seinen Lesern, im Ganzen wenigstens, nicht mit solchem Falle nach seiner Hoffnung zu thun habe, weil es Gott, wo der Fall eingetreten ist, auch nicht gestattet, weiter zu lehren, indem es umsonst ist. Aber wo es bis zum Schmecken der Kräfte der zukünftigen Welt gekommen und dennoch dann dafür der ganze Unflath dieser Welt, die Christum kreuziget, wieder erwählt worden, da dritt die schreckliche Unmöglichkeit ein. Eben

deshalb soll man aber auch die angefochtenen Seelen freudig trösten und einem Jeden, der noch Busse thun möchte, bezeugen, dass eben dies Verlangen, welches ja schon der Anfang der Busse selber ist, beweiset, es sei mit ihm noch nicht ins Aergste verdorben. Denn die Sünde, von der die Rede ist, besteht in dem äussersten Widerstande gegen die geschmeckte Gnade." Dabei will der Ausleger diese Stücke nicht schlechthin als identisch mit der Sünde wider den heiligen Geist setzen, sondern er achtet sie als eine besondere Art und Erscheinung derselben. „Zwiefach, sagt er, mag die unvergebliche Verschuldung und die unheilbare Selbstverderbung begangen werden: nicht blos nach wirklicher innerer Erfahrung der Gnade zur Wiedergeburt (Hebr. 10, 29), als wovon erst die Apostel natürlicher Weise deutlich reden konnten, sondern sogar ohne diese innere Erfahrung, wenn das vollständige Zeugniss des heiligen Geistes an die Seele gekommen und von ihr muthwillig lästernd abgewiesen worden." Letzteres indessen ist schwerlich richtig, da, kommt das vollständige Zeugniss des heiligen Geistes, es immer mächtig in die Seele dringt und da auch erfahren wird. — Mit der richtigen Auslegung aber dieser Stelle hängt die andere 12, 17 zusammen, wo der Verf. das Endwort *αὐτήν* nicht wie Luther auf *μετανοίαν* bezieht, woher dessen Uebersetzung: wiewohl er sie mit Schmerzen suchte, sondern mit Delitzsch auf *εὐλογίαν*: wiewohl er mit Thränen ihn suchte. „Esau war ein Unheiliger, Profaner, der sein Erstgeburtsrecht und damit den Segen verkauft hatte. Er blieb auch ein Profaner, und als es nun Ernst wurde, da forderte er (*ἐκζητήσας*) freilich mit Thränen vom Vater den Segen, aber als ein Verächter, Dahintengebliebener, zu spät Gekommener, von Gott und dem Vater Verworfener — denn beides gehört zusammen — suchte er mit vergeblichen Thränen. Der verwerfende Rath Gottes aber, der zuvor schon ausgesprochen, beruhte, wie bei Pharao, auf der vorhergesehenen unwürdigen Sinnesart Esaus. Somit ist Esau hier ein Vorbild derer, die im Glauben begonnen haben, aber wieder zurückgegangen und dahinten geblieben sind. Hernach wird bei ihnen, wie bei Esau, offenbar werden der ganze Ernst. Denn *tertium comp.* ist eben der Verlust aus dem Verachten. Bei Esau die damalige Gnade, bei den Abgefallenen im N. T. die ewige Gnade. Nicht nämlich ist gesagt, dass der geschichtliche Esau, indem er von der damaligen Gnade des vorbildlichen Segens dahinten blieb, als ein Verworfener damit ein Urtheil ewiger Verdammniss empfangen hätte. Solche Auslegung würde den Unterschied aufheben zwischen dem Vorbild und dessen Bedeutung u. s. w. Sehet also darauf, dass nicht Jemand aus eurer Mitte sei und bleibe wie Esau. Denn ein solcher würde zuletzt auch nur Esau's Thränen unter Zähneknirschen haben, die wahrlich keine Busethränen waren." — Ref. könnte noch an mancher Stelle des

vorliegenden reichen Buchs anhalten. Es genüge aber, des Auslegers Art an den hervorspringenden Stellen gekennzeichnet zu haben, dass es klar werde, wie forschende Leser an dieser Arbeit des Verf., abgesehen von dem, worin wir widersprechen mussten, ein vorzügliches Erbauungsbuch haben werden. [A.]

9. Grammatische Untersuchungen über die bibl. Gräcität von Dr. K. H. A. Lipsius, weil. Rector der Thomasschule zu Leipzig. Herausg. von Dr. R. A. Lipsius, o. ö. Prof. in der ev.-theol. Facult. zu Wien. Ueber die Lesezeichen. Leipzig (Hinrichs) 1863. 153 S. 8.

Das vorliegende Heft eröffnet eine Reihe von Einzeluntersuchungen, deren Herausgabe dem verstorbenen Verfasser nicht mehr vergönnt war. Es liegt hier ein Erzeugniss des treuesten, emsigsten Fleisses vor, eines Bienenfleisses, der sich die Schöpfung einer wahrhaft wissenschaftlichen Grammatik des N. T. zum Endziel gesetzt hatte. Gewiss bedarf die biblische Gräcität noch ernst eindringender Arbeit. Das N. T. muss nicht blos in der Flexionslehre, sondern auch in der Orthographie zu seinem Rechte kommen; man darf sich nicht länger scheuen, sonst ungewohnte Schreibungen in die griechische Bibel, weil sie derselben eigenthümlich sind, einzuführen. Die griechische Bibel ist kein Schulbuch, sie ist für Gelehrte da. Ueberhaupt kommt unsre Zeit mit Recht immer mehr davon zurück, in den Ausgaben der Classiker eine allgemeingebräuchliche Schulorthographie festzuhalten; ich erinnere nur an das, was in dieser Beziehung für den Plautus gethan ist. Aus Lipsius' Arbeit lernt man, wie weit auch noch die besten Texte des N. T. von einer Consequenz entfernt sind, ohne welche doch eine volle wissenschaftliche Erkenntniss biblischer Gräcität unmöglich ist. Lipsius hat mit grösster Ausdauer die Sprache der LXX studirt und damit ein eingehendes Studium der Handschriften verbunden. Seine paläographischen Mittheilungen über Betonung und Interpunction des A. u. N. T. sind so lehrreich, dass man mit wahrer Sehnsucht einem vollständigen System der griechischen Paläographie überhaupt und namentlich des N. T. von kundiger Hand entgegensieht. Auch auf diesem Felde ist alles weiss zur Ernte. Ich beschränke mich hier darauf, mitzutheilen, welche Ergebnisse für das N. T. das vorliegende Werk bietet. Dasselhe handelt also von den Lesezeichen der griechischen Bibel. Darunter werden zusammenbegriffen das *Jota subscr.*, die *Spiritus*, die Accente und die Interpunctionszeichen. Zuerst also vom *Jota subscriptum.* Man ist jetzt geneigt, all dergleichen Hülfszeichen zu verbannen. Ist doch in Bekkers Homer kein Trennungspunkt, in den modernen Ausgaben des N. T. kaum noch eine Interpunction zu finden: man überlässt da alles dem Leser, und der Herausgeber zieht sich gar vornehm oder bequem zurück. Lipsius gibt zwar zu, dass die ältesten, die Uncialcodices für

die Lesezeichen, da sie dergleichen mit wenigen Ausnahmen gar nicht haben, keine Quelle seyn können, hält es aber gegen Lachmann und Cobet und mit Tischendorf für richtig, da wo die älteren Zeugen schweigen, an ihrer Statt die jüngeren zu hören, also der handschriftlichen Minuskelschrift zu folgen.

In Bezug auf das *Jota subscr.* nun neigt Lipsius sich mit Recht der Ansicht zu, dass eher ζῇν und ἀγαπᾷν, τιμᾷν u. s. w. zu schreiben ist, als, wie es jetzt Mode ist, ζῆν und ἀγαπᾶν, τιμᾶν u. s. w. Damit ist nicht gesagt, dass die classische Gräcität nicht bei der modernen Weise bleiben kann. Denn diese stützt sich auf die Analogie von μισθοῦν — s. Buttmann §. 105 A. 17. — Allein da in der Bibel in Handschriften wenigstens auch μισθοῖν gefunden wird, so ist für das N. T. das *Jota subscr.* in ζῇν, τιμᾷν, ἀγαπᾷν u. drgl. beizubehalten. — Zu beachten ist, dass zwar πρᾷος, nicht aber πρᾳΰς nach ausdrücklicher Ueberlieferung des *Etym. M.* zu schreiben, was auch Tischendorf nicht beachtet hat. Er schreibt mit Lachmann πρᾶος, πραΐς. Man schreibe demnach πρᾷος Mt. 11, 29. πρᾳότητος 1 Cor. 4, 21. 2 Cor. 10, 1. πρᾳότης Gal. 5, 23 u. s. f. Dagegen πραεῖς, πραΰς, πραΰτητι u. s. f. Jede Form hat ihre eigne Orthographie. Nun die Lehre vom Spiritus. Dass man jetzt ρρ ohne Accente schreibt, billigt Lipsius. Ebenso, dass man ἀλοάω u. ἅλυσις schreibt. — Das Wichtigste in diesem Heft ist, was Lipsius von den Accenten beibringt. Daraus erhellt, dass in dieser Beziehung für die griechische Bibel, namentlich auch für das N. T. eine Consequenz noch gar nicht erreicht ist. Act. 27, 28 lesen Lachmann und Tischendorf jetzt ὀργυιάς, während die Betonung der *penult.* besser zu seyn scheint, da nach Lipsius die in den meisten Dialecten gebräuchliche Accentuation ὄργυια ist. Darnach ergäbe sich also die Schreibung ὀργυίας (Act. 27, 28 zweimal). Im Folgenden beschränke ich mich nun, wie bisher, nothgedrungen auf die Fälle, wo Lipsius' Resultate von denen Tischendorfs oder höchstens auch Lachmann's abweichen. So dürfte φάγος Mt. 11, 19 (und also auch Luc. 7, 34, was Lipsius nicht anführt) in φαγός zu verändern seyn. — Sehr beachtenswerth sind die onomastischen Bemerkungen, welche sich verschiedentlich in diesem Hefte zerstreut finden. Ich bin bereits bei einer andern Gelegenheit darauf gekommen. — Die moderne Kritik schreibt κηρῦξαι; Lipsius räth mit Recht wieder κηρύξαι zu betonen. Auch κράζον wird zu lesen seyn Gal. 4, 6. Ich würde μίγμα schreiben, nicht μῖγμα, wie denn Tischendorf jetzt auch θλίψις wieder zu seinem alten Rechte gebracht hat, obwohl man früher die von Lipsius S. 32 erwähnte Regel freilich wohl nicht kannte. Schreibt aber Tischendorf θλίψις, so muss er auch Luc. 4, 35 ρίψαν schreiben, denn B hat zwar ρειψαν, aber eben derselbe hat auch θλειψις. Mc. 5, 4 ist συντετρίφθαι zu lesen, nicht συντετρῖφθαι. Auch χρίσμα ist wieder zu restituiren: das N. T. ist

ja gewiss auch in Bezug auf die Betonung ein eigenthümlicher Sprachkreis. Das N.T. verkürzt eben vor Doppelconsonanten nicht blos die *ancipites*, sondern auch die Längen. S. Mehlhorn Gr. S. 26 Anm. 8. Das gilt namentlich von der *ult.* ιξ und υξ, und darum hat Tischendorf in der *ed. II* κῆρυξ, in der *ed. VII* gegen die alten Grammatiker κήρυξ. 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11. *Κρίμα* ist einer von den Fällen, wo man jetzt mit gutem Fug zur alten Lesart zurückgekehrt ist. Dasselbe scheint für *στύλος*, *στύλον*, *στύλοι* zu empfehlen. S. L. S. 43. Dasselbe für *ψύχος*, welches Tischendorf Joh. 18, 18. Apg. 28, 2 gegen seine Gewohnheit mit Lachmann übereinstimmend in *ψῦχος* verändert hat. — In Bezug auf die *Encliticae* bemerkt Lipsius mit gewohnter Genauigkeit, dass Hebr. 3, 4 *ὑπό τινος* zu lesen ist, nicht *ὑπὸ τινός*, wie Tischendorf schreibt, der sonst an vier Stellen (und mehr) richtig die alte, von Hermann vergebens bestrittene Regel befolgt. — Interessant ist Lipsius' Beobachtung, dass beim Zusammentreffen mehrerer *Encliticae* wenn die erstere einsilbig, die zweite und letzte aber zweisilbig ist, gegen die allgemeine Regel die erstere einsilbige ihren Accent nicht abwirft, sondern behält, wornach also z. B. die alte Schreibweise *σάρξ μού ἐστιν* Joh. 6, 51 wohlbeglaubigt und richtig ist, so dass sie auch Tischendorf jetzt befolgt, mit Ausnahme von folgenden 5 Stellen: Mt. 18, 8. 9. Act. 25, 14 (nicht 4, wie Lips. 52 gedruckt steht). Röm. 9, 2. 1 Cor. 9, 16, welche Stellen also zu berichtigen seyn werden. — Luc. 8, 46 ist *ἥψατό μού τις* die von den Handschriften bestätigten Regel nach zu lesen. Beachtenswerth ist die von Lipsius S. 54 vorgeschlagene Regel. — Grosse Inconsequenz scheint nach Lipsius' Darstellung bei den neuesten Kritikern zu walten in Betreff der durch Interpunction gehemmten Inclination. S. S. 55 f. — Act. 9, 26 muss consequenter Weise *ἔστιν* stehn. Gegen die Codd., vermuthet Lipsius, schreibt man jetzt *ποῦ ἔστιν* statt *ποῦ ἐστιν* Mc. 14, 14. Luc. 22, 11 u. a. a. St. — Das *ἐστιν* im N. T. scheint überhaupt der Revision zu bedürfen: freilich eine Sisyphosarbeit! — Tischendorf soll *πρὸς μέ* drucken, sagt Lipsius, S. 61, statt des richtigen *πρός με*. Am wenigsten einverstanden bin ich mit den Resultaten der Forschungen, welche Lipsius in Betreff der Interpunction angestellt hat. Es scheint vergebliche Mühe, in der modernen Weise zu interpungiren ein System auffinden zu wollen: es ist jetzt eben Mode, möglichst wenig zu interpungiren. Wer die alte, wohlgeregelte Weise verlässt, begibt sich eben auf das Meer des Subjectivismus. Und ich gestehe, es wundert mich, dass Lipsius nicht auch am Alten festhält, sondern hier eine Vermittlung der neuen und alten Interpungirweise versuchen zu können meint. Sehr lehrreich war mir die Geschichte der Interpunction, welche Lipsius S. 67—80 aus den Handschriften gibt, und nicht gering ist Lipsius' Verdienst, dass er sich die Mühe gegeben hat die moderne Interpunction zu studi-

ren, woraus denn ganz gegen seinen Willen das Resultat hervorgegangen ist, dass dieselbe voll Inconsequenz und unsystematisch ist. — In Bezug auf die *puncta diaereseos* im Namen *Μωϋσῆς* entscheidet sich Lipsius für Beibehaltung derselben. Was sonst an Bemerkungen über Eigennamen im vorliegenden Hefte sich darbietet, behandle ich anderweit besonders.

Ich schliesse diesse Anzeige mit den besten Wünschen für die Fortsetzung dieser Publication. Mit wahrem Verlangen sehen ohne Zweifel alle, die dies Heft studirt haben, den weiteren Monographieen über Orthographie und Wortbildungslehre der LXX und des N. T. entgegen. [Laurent.]

IX. Kirchengeschichte.

1. E. Gerlach, Die Weissagungen des A.T. in den Schriften des Flav. Josephus und das angebliche Zeugniss von Christo. Berl. (W. Hertz) 1863. VI u. 120 S. gr. 8.

Der Verf. schlägt einen neuen und sehr gründlichen Weg ein, um über die Aechtheit oder Unächtheit der vielbesprochenen Stelle des Josephus mit dem Zeugnisse von Christo ganz ins Klare zu kommen. Er sucht, nach propädeutischen Fragen, zuerst zu erweisen, dass Josephus von Respekt vor dem alttestamentlichen Kanon und der alttestamentlichen Prophetie überhaupt durchdrungen gewesen sei. Sodann erörtert er speciell das Verhältniss des Jos. zu den Weissagungen, welche Kern und Stern der alttestamentlichen Prophetie sind, zu den Weissagungen von dem Kommen des Messias und seinem Reiche, wobei er nachzuweisen sucht, dass er die allgemein für messianisch gehaltene Weissagung nicht aus Ueberzeugung auf Vespasian gedeutet, vielmehr das messianische Reich als noch der Zukunft angehörig betrachtet habe, wo ein weltlicher König das römische Reich zerstören und auf seinen Trümmern das messianische Reich aufrichten werde. So hat er sich den Weg gebahnt, um die Aechtheit der Josephinischen Stelle aus inneren Gründen zu entscheiden. Es ist ihm evident, dass Josephus die Worte *ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν* nicht geschrieben haben könne. Mit diesen Worten fielen aber auch zwei andere damit genau zusammenhängende Sätze der Stelle, und dadurch müsse die Authentie der ganzen in allen ihren Theilen gleichmässig durch dieselben Autoritäten gestützten Stelle nothwendig verdächtig werden. In der Zeit zwischen Origenes und Eusebius möge dieselbe zugesetzt seyn. — Wir lassen der Argumentation des Verf. im Ganzen und Einzelnen volle Gerechtigkeit wiederfahren, vermissen aber dennoch ihre volle, jeden Zweifel abschneidende Beweiskraft im Einzelnen wie im Ganzen, und sehen die Streitfrage ihrer definitiven Lösung kaum näher gebracht, wenn auch immerhin die Ansicht von der Unächtheit der Stelle neue Stützen dadurch empfangen haben mag. [G.]

2. G. v. Zezschwitz (Dr. u. Prof. d. Theol.), Die Katechismen der Waldenser und böhm. Brüder als Documente ihres wechselseit. Lehraustausches. Kritische Textausgabe mit kirchen- und literargeschichtl. Untersuchungen. Erlangen (Bläsing) 1863. 270 S. gr. 8.

Den neueren und neuesten sehr verdienstlichen, ja neu bahnbrechenden Forschungen von Dieckhoff und Herzog stellt sich hier würdig an die Seite die eines Theologen, dessen Gelehrsamkeit und Akribie wie die weniger Anderen anerkannt dasteht, ja dessen Ruf in diesem Bezug selbst dem der beiden geachteten anderen Namen vorausgeht. Von diesen Eigenschaften gibt nun auch das vorliegende Werk, die Frucht mühsamster Untersuchungen, einen neuen Beweis, ja einen so schlagenden, dass verhältnissmässig nur Wenige die Verdienstlichkeit desselben vollkommen verstehen dürften und die Excerption eines solchen Werks als besonders schwierig erscheinen muss. — Nach einer die Sachlage der Waldenserfrage erörternden Einleitung gibt der Verf. zuerst Text und Uebersetzung des alten Waldenserkatechismus und den deutschen Text des Katechismus der böhmischen Brüder, und daran knüpfen sich dann seine kirchen- und literaturgeschichtlichen Untersuchungen, in denen er zuerst eingehender von der Eintheilung und dem Gange der beiden Katechismen, dann von den Quellen für den Inhalt derselben, hierauf — und dies ist der allgemein interessanteste Abschnitt des Ganzen — von dem historischen Verhältnisse der Waldenser und böhmischen Brüder unter einander, darnach von der wahrscheinlichen Entstehungszeit des Waldenser-Katechismus nach seiner vorliegenden Redaction, und endlich von der muthmasslichen Entstehungszeit des Katechismus der böhm. Brüder spricht. Ein Anhang zur Beurtheilung der Manuscripte und Drucke schliesst das Ganze.

Immer schon hatten Waldenser und böhmische Brüder als vorreformatorische Kreise in besonderer Gunst gestanden, wennschon „jene über Verdienst gepriesen, diese kaum nach Verdienst geschätzt.“ Seit den Untersuchungen von Dieckhoff, mit denen die Herzog'schen im wenig moderirten Resultat wesentlich übereinkommen, wenn sie auch die Diekhoffschen kritisch limitiren, hat in Betreff der Waldenser das kirchenhistorische Urtheil einen überaus bedeutsamen Umschwung erfahren, so dass den erhobenen Anklagen auf Fälschung der waldensischen Manuscripte durch die Berücksichtigung der Brüderliteratur gegenüber jeder neue Schritt vorwärts in der Forschung in der That „nur auf dem Wege einer Art literarischen Criminalprocesses gethan werden konnte“, ohne dass doch das eigenthümliche Dunkel, von welchem das gegenseitige Verhältniss der beiden Partheien gedrückt erschien, wahrhaft gelichtet worden wäre. Auch die neuen Untersuchungen des

Verf. nun bestätigen in der Hauptsache das Dieckhoff-Herzogsche Ergebniss, dass wirklich von den Waldensern die Brüderliteratur mannichfach benutzt worden ist, um sich selbst in ihrer geschichtlichen Entwicklung in ein noch günstigeres Licht zu stellen, als ihnen historisch nach ihrem Verhältnisse zur römischen Kirche gebührte. Auf der anderen Seite aber steht der Verf. doch nicht an, jenes Ergebniss, so nackt ausgesprochen, für ein einseitig dargestelltes zu erklären. Er seinerseits hat in nüchternster, bescheidenster Forschung das Ergebniss gewonnen, dass 1) das allgemeine Factum eines mehrmaligen Lehraustausches zwischen böhmischen Brüdern und Waldensern im 15. Jahrhundert unbestreitbar feststehe, trotz des mehrfachen Protestes der böhm. Brüder gegen jede Gemeinschaft mit den Waldensern und Kenntniss ihrer Lehre; dass 2) aber nur mit höchster Vorsicht und Rückhaltung bestimmt werden könne, wie viel an dem, was nachmals als beiden gemeinsame Lehre erscheine, die Waldenser von den Brüdern oder diese von jenen angenommen haben; und dass 3) da, wo insbesondere der beiderseitige Katechismusinhalt mit Sätzen zusammentreffe, welche schon in Documenten von 1498 (die der Verf. näher beleuchtet hat) sich finden, da zwar die Präponderanz des böhmischen Einflusses auf diese Sätze zur Zeit der Entstehung jener Documente zugegeben werden könne, ohne dass dieselben aber als Bestandtheile des Waldenser-Katechismus mit Sicherheit aus böhmischen Schriften, die erst nach 1500 entstanden sind, hergeleitet werden dürften.

Während denn schon die Textausgabe der hier zum ersten Male kritisch, mit Herbeischaffung neuer diplomatischen Unterlagen und neuer Beleuchtung der bereits vorhandenen, bearbeiteten Katechismen beider Kreise ihren unbestreitbar selbstständigen Werth hat, so liegt offenbar das Verdienst des Verf.'s doch nicht auf diesem katechetischen, sondern auf jenem historischen Gebiete. Die Katechismen dienen als Documente des nun nicht mehr wegzuleugnenden Wechselverkehrs beider Religionsgemeinschaften. Und während Dieckhoff und Herzog in der Bearbeitung dieses Gebietes aus dem verwandten Inhalte beider Schriften auf Abhängigkeit, *resp.* auf Fälschung seitens der Waldenser erkannt haben — worüber, wie auch v. Z. zugibt, bei anderen angeblich Waldensischen Schriften gar kein Zweifel walten mag —, hat v. Z. versucht und vermocht, gerade aus diesen beiden Actenstücken den Beweis herzustellen, dass umgekehrt auch von Waldensischer Seite her ein Einfluss durch Schriften auf die Böhmen geübt worden ist. Als Mittel der Beweisführung dienen dem Verf. dazu theilweise die von Herzog aufgewiesenen Dubliner Manuscripte, obgleich nun, während Herzog noch neuerlich in den betreffenden Artikeln der Realencyklopädie die Abhängigkeit des Waldenser-Kate-

chismus von dem der böhmischen Brüder aufrecht erhält, der Verf. nachzuweisen versucht und wie wir meinen vermocht hat, dass, wenn der letztere in vorliegender Recension sicher zwischen 1520 —22 verfasst ist, der Waldenser-Katechismus bereits um 1498 entstanden seyn wird. Die Anhaltepunkte für die letztere Zeitbestimmung liegen ihm in dem Verhältnisse des Katechismus zu der Waldensischen Schrift vom Antichrist, das der Verf. in entscheidender Weise näher bestimmt hat, sowie andererseits in dem Zusammenhange, in welchem die letztere Schrift selbst wieder mit Documenten steht, deren Entstehung sich zweifellos von dem Austausch der Waldenser mit den böhm. Brüdern im J. 1498 herschreibt. Dabei ist es dem Verf. möglich geworden, die Schlüsse aus den Waldensischen Documenten durch übereinstimmende Zeugnisse aus handschriftlichen Quellen der böhm. Brüder zu begründen. Das entscheidende Moment, weist er nach, bilde in diesem Falle die Thatsache, dass hier einmal die böhm. Documente selbst den Waldensern einen ausdrücklichen Empfangsschein über von ihnen empfangene Schriften ausstellen. Der Thatsache der frühen Anwesenheit von eigentlichen Waldensern in Böhmen und ihres Einflusses auf die Entwicklung der böhm. Brüder ist dadurch zur Anerkenntniss geholfen worden, so unparteiisch der Verf. auch sonst die Bedeutung der böhm. Brüder sowohl im Allgemeinen, als den Einfluss der böhm. Lehr- und Glaubensentwicklung auf die Waldenser seit der *Confessio Taboritarum* insbesondere gewürdigt hat.

Das etwelche Unrecht der Fälschung oder des Plagiats also — das ist das eigentliche Resultat von Z.'s —, welches die Waldenser und böhm. Brüder in literarischem Bezug gegen einander begangen haben mögen, ist also nicht etwa blos auf Seiten der Waldenser zu suchen, oder, milder und historisch wahrer ausgedrückt, Abhängigkeit des einen Kreises von dem anderen hat nicht blos auf Seite der Waldenser stattgefunden, sondern vielmehr gegenseitig. Und wenn auch selbst bei Anerkennung Dieckhoff'scher und Herzogscher Ergebnisse die vorreformatorische Bedeutung der Waldenser doch von keinem Unbefangenen geleugnet werden konnte, so steht dieselbe nun jetzt noch viel gerechtfertigter da. Dies aber ist in der That ein wahrhaft bedeutsames und grosses Resultat, so gross und historisch theologisch wichtig an sich, dass es dabei füglich weder der *captatio benevolentiae* für die Waldenser durch den Blick auf die italienische Bewegung (im Vorworte), noch der gewissermassen ausgesprochenen Excusation des Verf. (gegen den Schluss des Werks hin S. 223 f.), den dem Verf. nahe verbundenen „Brüdern von Herrnhut" gegenüber (die übrigens dort mit entschiedenem Unrecht schlechthin als „Kinder der böhm. Brüder" bezeichnet werden), nur im Mindesten bedurft hätte. [G.]

3. Geschichte der Bischöfe von Basel. Von J. J. Merian, *Dr. phil.* 2. Abth. 121 S. Basel (Bahnmaier) 1862. 15 Ngr.

Die erste Abtheilung (84 S.) erschien bereits 1860, zur Feier des vierhundertjährigen Jubiläums der Universität Basel, und gab die Geschichte des Bisthums bis 1215. Die vor uns liegende zweite Abtheilung führt die Untersuchung weiter von 1215 bis 1335, nämlich bis zum Tode des Bischofs Johann von Chalons. Soweit Ref. dies aus der Ferne beurtheilen kann, wird hier eine durchaus zuverlässige, auf sorgfältiger Quellenvergleichung beruhende Arbeit geboten, aber etwas monoton und unlebendig gehalten, Wichtiges und Unwichtiges gleich trocken erzählend. Das Wichtigste in diesem Hefte ist jedenfalls das Verhältniss Basels zu dem Grafen von Habsburg, dem nachherigen Könige Rudolf und seinem Hause; doch kommt auch hin und wieder eingestreut manch interessanter Zug aus der Culturgeschichte vor. Wir warten auf die Vollendung des Ganzen und wünschen dem mühsam forschenden Verf. allen guten Erfolg bei seinen Studien. [H. O. Kö.]

4. F. Reifenrath (2. Pf. zu Berleburg), Die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes, aufs neue betrachtet und empfohlen. Mit Vorw. v. Tholuck. Halle (Buchh. d. W.-H.) 1863. VI u. 72 S. gr. 8.

Das unter dem Namen „Eyn deutsch Theologia" 1516 von Luther herausgegebene und von ihm besonders hochgeachtete mystische Büchlein des 15. Jahrh. ist neuerlich wiederholt herausgegeben und man ist gewohnt worden, dasselbe von verschiedenen Seiten her rühmen zu hören und theil- und bezugsweise ausschreiben zu sehen. Dennoch fehlt es den meisten unserer theologischen Zeitgenossen, so wenig unbekannt sie auch mit dem Wesentlichsten des Inhalts dieses Büchleins sind, an einer recht gründlichen Kenntniss und einem eindringenden Verständnisse desselben. Beides zu vermitteln ist kein Buch so geschickt, als das vorliegende Erstlingswerkchen eines jungen Theologen, welcher hier nicht blos isagogisch über jenes Büchlein redet, sondern den gesammten Inhalt desselben in geordneter Folge genau darlegt und erörtert und dann in scharfsinniger Weise den ganzen systematischen Zusammenhang, das ganze tiefsinnige theologische System jenes mittelalterlichen „Gottesfreundes" zurechtstellt und aufbaut. Sehen wir nun gleich nicht mit dem Vorredner sonderliche Gefahr für die Kirche unserer Zeit von drohendem Dogmatismus und christlichem Socialismus, welcher Gefahr die Mystik vorbeugen müsse: wie die mystische Theologie zu allen Zeiten ein befruchtendes Element für die Kirche dargeboten hat, so kann und möge es auch dermalen das hier so trefflich neu vermittelte Verständniss der „deutschen Theologie." [G.]

5. **Das Leben der Altväter der luther. Kirche für christl. Leser insgemein aus den Quellen erzählt. In Verbindung mit Mehreren herausgeg. von M. Meurer. Bd. III. Leipz. u. Dresd. (J. Naumann) 1863. XVI u. 428 S. 1 Thlr. 25 Ngr.**

Nachdem in den beiden ersten Bänden dieses begonnenen und frisch fortschreitenden Werkes 1861 u. 1862 zuerst von dem Herausgeber Luther und Melanchthon, dann von demselben, Hasse und Schmidt Bugenhagen, Jonas und Cruciger behandelt worden sind, folgen jetzt in Bd. 3 die Darstellungen Ge. Spalatin's von E. Engelhardt S. 1—104, Nik. v. Amsdorf's von E. J. Meier S. 105—270, Nik. Hausmann's von dem Herausgeber S. 271—320, und Wenz. Link's von H. W. Caselmann S. 321—428. Das Charisma Meurer's, Engelhardt's und Caselmann's für kirchenhistorische Darstellungen ist bereits ehrenvoll bekannt; Meier tritt hier zuerst und zwar in rühmlichster Weise als Schriftsteller hinzu. Was alle vier darbieten, entspricht ganz dem Zweck des Unternehmens, das Leben der Altväter der lutherischen Kirche aus den Quellen und in theologischer Haltung, wenngleich nicht blos für theologische Leser, authentisch zu erzählen. Wissenschaftliche Erörterungen sind dabei grundsätzlich vermieden, und literarische Nachweisungen nur in beschränkterem Masse gegeben worden; aber die sorgfältigsten geschichtlichen Untersuchungen und durchgängige eigene Durchforschung aller zugänglichen Quellen, und zwar nicht blos gedruckter, sondern auch handschriftlicher Quellen, haben sich die Verfasser nirgends erspart. In bevorzugtem Masse gilt dies von der besonders frisch und gründlich geschriebenen Meierschen Biographie Amsdorfs, welche unter allen vier den bedeutsamsten Gegenstand behandelt und dabei vorzugsweise auch auf handschriftliche Quellen zurückgegangen ist, während sie zugleich den mühsam gewonnenen reichen Stoff im knappsten Raume unterzubringen gestrebt hat. In annähernder Weise lässt sich Aehnliches auch sagen von der Caselmann'schen Arbeit über Link, obgleich des Letzteren eigne Stellung überhaupt nur eine untergeordnetere war. Unter den beigegebenen Bildnissen Spalatins und Amsdorfs sind wir besonders für das uns ganz neue von Amsdorf dankbar, zum Theil selbst darum, weil diese so unschöne und wenig versprechende Gestalt einen neuen Beweis dafür liefert, wie höchst unsicher der Schluss aus einem frischen kräftigen Geiste auf einen auch schönen Leib und umgekehrt seyn würde. [G.]

6. *Guilelmus Kampschulte, De Joanne Croto Rubiano commentatio. Bonnae* 1862. 27 S. 4.

Es gibt einmal Nichts, was die Herzen so offenbarte als das Wort Gottes; durch Nichts wird der Charakter eines Menschen so gerichtet, wie durch das Zusammentreffen mit Christo, dem

Sünderheilande; dies entscheidet dann auch schon über sein ganzes diesseitiges Leben. Beispiele genug hierfür bietet die Kirchengeschichte aller Tage, ganz besonders aber die Zeit der Reformation, die eine Zeit der Scheidung und Entscheidung war, wie kaum eine andre. Grössen, welche der Blick vorher nur mit Mühe umspannen zu können schien, schwanden zusammen, als sie an diesem Massstabe der Wahrheit gemessen wurden. Der Glanz von Namen, welchen Tausende angestaunt und als einen unvergänglichen gepriesen hatten, verblich schnell vor dem hell aufgehenden Licht. Unter solchen Namen steht in erster Reihe der des Crotus Rubianus, eines damals viel gefeierten und viel geschmähten Mannes. Kampschulte, dem wir eine eingehende Monographie über die Zustände der Universität Erfurt in der Reformationszeit verdanken, hat es unternommen, das Bild auch dieses Mannes zu erneuern und das, wie er sagt, sehr verunzierte wieder herzustellen. Wie jene Monographie, so ist auch diese Skizze mit Liebe und Sorgsamkeit ausgeführt. Man gewinnt ein anschauliches, wenn auch gerade nicht erfreuliches Bild von dem Manne, der geschildert wird. Je bedeutender der Einfluss des Crotus, des Hauptverfassers der *epistolae obscurorum virorum* auf seine Zeit war, um so dankenswerther ist der auf eingehenden Studien beruhende Versuch, uns ein wahres Lebensbild dieses Mannes wieder vor Augen zu führen. Kampschultes Hauptabsicht ist, die eigentlichen Gründe von des Crotus Rücktritt zur Römischen Kirche aufzudecken und ihn zu rechtfertigen gegen die Anschuldigungen, welche Lutherische Gegner in leidenschaftlichem Parteieifer gegen ihn erhoben, wie z. B. dass er einer Pfründe wegen oder um im Alter ruhig und sicher leben zu können, wieder zur alten Kirche übergegangen sei. Dies ist ihm auch ohne Zweifel gelungen. Dass Crotus nicht durch derartige düstere Gründe zu abermaligem Wechsel getrieben ward, ist klar und ersichtlich. In Wahrheit hat er niemals der evangelischen Kirche von Herzen angehört und deshalb musste er, als die Verhältnisse sich klärten, zurückfallen. Crotus war Einer aus der grossen Zahl der Erasmischen Humanisten, welche anfänglich Luther zujauchzten, als dieser den Mönchen entgegentrat, dabei aber den, wie Kampschulte selbst sagt, sonderbaren Gedanken hatten, *ecclesiae reformationem sine tumultu et rerum perturbatione non solum fieri debere, sed etiam posse.* Als deshalb die Kämpfe heftiger wurden und die schönen Wissenschaften hierunter allerdings litten, zog Crotus sich wie so manche Andere verstimmt zurück. Dazu machte ihm besondere Angst, dass die Evangelischen nicht mehr die unbedingte Autorität der Kirche gelten lassen wollten. Er fürchtete davon einen allgemeinen Umsturz der kirchlichen Verhältnisse; denn dass die Schrift wirklich eine genügende Autorität sei, konnte

er nicht glauben, weil er ihre Kraft nicht an seinem Herzen erfahren hatte. Er kehrte zurück in den Schooss der Römischen Kirche, aber auch hier ward ihm die gewünschte Ruhe nicht; sie entsprach seinem Ideale, seinen Vorstellungen nicht mehr. *Remanebat in animo aegritudo quaedam neque juvenilis illa hilaritas ei restituta est.* Er war ein gebrochener Mann, *senex moestus*, *depressus atque defatigatus*. Die Kraft für die Wahrheit sich zu entscheiden hatte er nicht gehabt; so war sie ihm nun zum Ruin geworden. *Ita vir*, schliesst Kampschulte, *qui quondam totius Germaniae oculos in se converterat, jam ab aequalibus neglectus est, ut nec de loco nec de anno mortis certus nuntius ad nos pervenerit.*

Dass der Verfasser von seinem Römischen Standpunkte aus die Reformatoren in Allem richtig beurtheilen sollte, ist natürlich nicht zu erwarten; hier wäre über manches Einzelne mit ihm zu rechten. Aber das durchgehende Bemühen, die Zustände in ihrer Wahrheit möglichst zu erfassen, ist zu erkennen und ebenso anzuerkennen wie die fast überall sich zeigende Ruhe und Besonnenheit des Urtheils. [Pl.]

7. J. Bonnet, *Aonio Paleario*. Eine Studie über die Reformation in Italien. Ins Deutsche übertr. von J. Merschmann. Hamb. (Rauhe H.) Ohne Jahr (1863). XVI u. 285 S.

Der geachtete Verfasser des Lebens der Olympia Morata, welcher selbst in Italien die für die Reformation bedeutsam gewordenen Orte besucht und durchforscht hat und ein grösseres Werk über diesen Gegenstand vorbereitet, tritt hier vor die Oeffentlichkeit mit der Darstellung leicht des bedeutendsten und würdigsten aller evangelischen Wahrheitszeugen aus dem Italien der Reformationszeit, des Mannes, den auch er als den Verfasser des wir möchten sagen „heiligen" welthistorischen Buches *del beneficio di Cristo* erkennt, und welcher zuletzt als 70jähriger Greis am 3. Juli 1570 sein Bekenntniss mit seinem Blute besiegelt hat. Der Verf. führt uns mit sicherer historischer Hand durch Paleario's Jugend, seinen demnächstigen Aufenthalt in Siena, seine dann schon erduldeten ersten Anklagen wegen Ketzerei bereits in den früheren Jahren der in Italien zuerst ohne Schisma aufblühenden reformatorischen Bewegung, durch die folgende Verwaltung seiner Professur in Lucca und darauf in Mailand, bis zu seinem Galgen und Scheiterhaufen, allerwärts ihn historisch treu und detailreich zeichnend auf Grund der bewährtesten Quellen im Connex mit seiner ganzen Zeit und ihren hervorragendsten Genossen. Zu Rom endlich hauchte er am Galgen sein Leben aus; sein Körper wurde noch zuckend in die Flammen geworfen. „So starb desselben Todes, wie einst Savonarola, ein Mann, der nicht weniger tief als er die beiden Uebel seiner Zeit, den Verfall der Religion und das Verderben der Sitten, empfand. Aber während der beredte Domi-

nicaner, im Kloster lebend, in der mönchischen Einrichtung das Ideal einer erneuerten Kirche, einer durch den Ascetismus verjüngten Gesellschaft suchte, suchte Paleario, der, genährt in der Schule der Wissenschaft, mit der Inbrunst der ersten Christen die Begeisterung eines Gelehrten aus der Zeit des Wiederaufblühens der Wissenschaften vereinigte, in dem apostolischen Zeitalter das Vorbild einer heiligen und freien Kirche, die kein anderes Gesetz hat, als das Evangelium, die keinen anderen Hohenpriester kennt, als Jesus Christus." Mit dem tröstlichen Blick auf die „besseren Tage", die endlich auch für Italien gekommen („die so lange Zeit hindurch geächtete Reformation hat auf der Halbinsel Bürgerrecht erlangt; nur Rom hält noch das alte Anathema aufrecht; aber die Macht der Unduldsamkeit ist ihrem Ende nahe"), schliesst der Verf. sein schönes Buch, indem er zuletzt noch einige Briefe Palearios anschliesst. Allerdings hätten wir gewünscht, dass er in stillerer, keuscherer, einfach historischerer Sprache und Weise seinen für sich selbst sprechenden Gegenstand dargestellt hätte, ohne ihn durch rhetorische und poetische Zuthat noch heben zu wollen. Diese Art scheint aber mit der französischen Abstammung zusammenzuhängen, und auch so behält das Buch seinen historischen Werth. Auch die Uebersetzung ist trefflich. Die wiederholte Hinweisung des Uebersetzers darauf aber, dass nur „frei von aller kirchlichen Absichtlichkeit" das Evangelium in Italien seine Siege gefeiert habe und feiern werde, ist eben so ungehörig, als un- und widerhistorisch. Wie ganz anders dürfte das Evangelium in Italien gekämpft und gesiegt haben, und würde fürder da kämpfen und siegen, lernte es und hätte es früher schon gelernt statt der meist immer nur vag subjectivistischen Kinderschuhe die Reife und volle Waffenrüstung des evangelisch bekennenden Mannes anlegen! [G.]

8. J. J. Blunt, Eine Skizze der Reformation in England. Aus d. Engl. übers. von H. Fick. Frankf. a. M. (Sauerländer) 1863. XII u. 371 S.

Eine Darstellung der englischen Reformationsgeschichte von den ersten Anfängen unter Heinrich VIII., ja von noch viel früherer Zeit an bis zu ihrem, freilich immer noch unvollendeten, Abschlusse unter Elisabeth, mehr in allgemein objectiv historischem, als in specifisch religiös-christlichem Geiste, mehr noch in kirchenrechtlichem, als in begeistert religiös-theologischem Interesse, ganz in der nüchtern und verständig anglicanischen contrapuritanischen und zugleich antilutherischen Weise und Richtung, und gerade deshalb auch mit besonders gründlichem Vorblick auf die vorreformatorischen Jahrhunderte von den ersten Anfängen kirchlicher Geschichte an, zum Belag dafür, dass die Reformation und insbesondere die englische Reformation nicht als eine unvorbereitete

Gottesthat, sondern als ein reifes Product durch Jahrhunderte gegangener kirchlicher Entwicklung erscheinen müsse; eine Darstellung, welche jedem einigermassen wissenschaftlich Gebildeten eine reiche quellenbelegte historische Ausbeute zu geben vermag, obgleich sie mehr belehrt, als erbaut, erfrischt und erwärmt, und auch das Verständniss der Belehrung durch wenig anziehende Form, durch ungemein lange Sätze und durch mehr das historisch Thatsächliche voraussetzendes Raisonnement anstatt einer schlicht berichtenden Detailschilderung erschwert. Eigentlich nur in der Geschichte der fluchbeladenen Regierungszeit der fluchwürdigen katholischen Maria und ihrer grauenhaften Scheiterhaufen für protestantische Märtyrer (Hooper, Ridley, Latimer, Cranmer und hunderte Andere) wird die Darstellung warm, ergreifend, erschütternd. [G.]

9. *Précis de l'histoire de l'église réformée de Paris d'après des documents en grande partie inédits par Ath. Coquerel Fils, Pasteur suffragant de cette église. Première époque* 1512—1594, *de l'origine de l'église à l'Edit de Nantes. Paris* 1862. (4 Franken.)

Es ist schon in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1861, Heft 3) des in Frankreich und namentlich unter seinen Protestanten regen historischen Interesses gedacht worden.* Demselben verdanken wir auch die vorstehende Geschichte, für die schon der Name ihres Verfassers einnimmt. Denn der Oheim desselben, Charles Coquerel, hatte das seltene Glück, sich in den Besitz vieler, gänzlich unbekannten Urkunden und Handschriften über die Kirchen der Wüste zu setzen, und das Verdienst, uns i. J. 1841 eine meist aus den Quellen erster Hand geschöpfte vollständige Geschichte einer historischen Partie zu liefern, die wir lange nur aus Fragmenten bei Schröckh und Walch und aus Rambach's roher Compilation kannten. Der Verfasser der vorliegenden Geschichte entsprach diesem günstigen Vorurtheile schon i. J. 1858 durch seine auf gründlichen und umfassenden Studien beruhende Monographie über Jean Calas, das Beste, was bisher über dieses unglückliche Schlachtopfer des Toulouser Fanatismus berichtet worden ist. Ebenso empfahl und empfiehlt er sich durch seine Artikel in der zu Paris vierzehntäglich erscheinenden Zeitschrift: „*Le Lien*"; in dessen No. 4, Jahrg. 1851 sich ein Nekrolog jenes

* Die Bd. VIII, Heft 4 der Jahrbücher für deutsche Theologie enthaltene „lit. Uebersicht" der neueren Bearbeitungen der Geschichte des franz. Protestantismus gibt hierüber die beste Auskunft. Ihr Verf., Theodor Schott, ein hoffnungsvoller junger Würtembergischer Theolog, berechtigt durch seine historischen Studien während eines längeren Aufenthaltes in Paris zu schönen Erwartungen auf diesem Felde.

seines Oheims befindet, mit der naiven Bemerkung, dass „derselbe sogar die Kühnheit der Kritik der deutschen Rationalisten, deren Tendenz er getheilt, sich angeeignet hätte."* Das geschichtliche Interesse, in dem allein wir diesen Bericht schreiben, lässt uns aber ein Verdienst unsers Verfassers hervorheben, welches wir bei den meisten seiner Landsleute vermissen. Wir können es nicht anders bezeichnen, als mit unbefangener Kritik, welche bei dem von dem staatlichen und gesellschaftlichen auch in das literarische Leben übergegangenen Centralisationssystem in Frankreich selten und sogar bedenklich ist. Darüber müssen wir auf das berühmte Buch der Frau von Stael über Deutschland verweisen und auf ihre Bemerkung über die Macht, welche in Frankreich die Convenienz auch über die Literatur ausübt.

Diese Unbefangenheit hat unser Verfasser in seiner Kritik über die *France protestante* gezeigt, ein 9 Bände umfassendes Werk, dessen wir schon an der angeführten Stelle dieser Zeitschrift gedacht haben. Mit vollem Rechte erklärt er dasselbe für ein Meisterwerk. Und Michelet's von ihm angeführte Bezeichnung der *France protestante* als eines unermesslichen Werkes, welches eine Welt zum Auferstehen gebracht habe, lässt, von ihrer Emphase entkleidet, sicherlich das zurück, dass dieses Werk sich in gewissem Sinne der protestantischen Welt in Frankreich bemächtigt hat. Um so mehr ist es anzuerkennen, dass unser Verfasser, ein junger Mann, gewagt hat, an dasselbe den bedenklichen kritischen Massstab anzulegen. Der Raum gestattet uns nur eines einzigen, aber durch das ganze Werk sich hindurchziehenden Anstosses zu erwähnen, welches wir bei unsern Arbeiten an demselben genommen haben. Seine Verfasser, die Gebrüder Haag, haben nämlich nie oder höchstens nur summarisch die Quellen ihrer trefflichen Artikel angegeben. Diese übele Gewohnheit der meisten Franzosen, von denen jedoch Merle d'Aubigné eine Ausnahme macht, verhindert, auch bei der in dem vorliegenden Falle ganz gerechtfertigten Annahme der Güte und der treuen Benutzung dieser Quellen, das weitere Studium und Forschen und versetzt in die Lage eines Wanderers, den sein Führer zwar in den Eingang des unterirdischen Ganges glücklich

* In diesem Nekrolog wird u. A. erzählt, dass in einer Pastoral-Conferenz zu Nimes dem Prediger Charles Coquerel für die Leitung der Redaction dieser Zeitschrift ein jährlicher Gehalt von 2000 Franken ausgesetzt wurde, welchen derselbe aber auf den Betrag der Correspondenzkosten beschränkte. — In No. 31, Jahrg. 1862 derselben Zeitschrift räumt der Verfasser die Blumen weg, welche Napoleon Peyrat, Pastor zu Saint-Germain und Verf. der Geschichte der Pastoren der Wüste, etwas vorschnell auf das Grab des Referenten gestreut hatte!

geleitet hat, aber durch sein plötzliches Verschwinden hülf- und rathlos lässt. Wie ganz anders ist, um den uns nächsten Gegensatz anzuführen, Guericke in den vielen Ausgaben seiner Kirchengeschichte verfahren, in welcher derselbe, bei gewiss mindestens gleichem Anspruche an Autoritätsglauben, diesen nicht allein nicht voraussetzt, sondern auch, durch genaue Citate, nächst Prüfung des Gegebenen, die weitere Forschung ermöglicht, ja zu ihr recht eigentlich ermuntert!

Der Verfasser der vorliegenden Geschichte hat sich in dieser Beziehung durch Quellenangabe von den meisten seiner Landsleute vortheilhaft unterschieden. Nächstdem sind die als „*Pièces historiques*“ aus unbekannten Quellen mitgetheilten Beilagen, welche sich zu verschaffen seine Stellung und sein Wohnort ihm möglich machten, von bedeutendem Werthe, der uns um so mehr bedauern lässt, von ihnen für unsere über die behandelte Periode hinausgeschrittene Geschichte keinen Gebrauch machen zu können. Indess behalten wir uns vor, dies in Nachträgen zu thun, da wir längst schon und noch neuerdings durch den Meister der deutschen Historiographie (Ranke, franz. Geschichte, Bd. V, S. 36) zu dem Bewusstseyn geführt worden sind, keine abschliessende Arbeit vollziehen zu können.

Der Raum gestattet uns nicht, einen eingehenden Bericht über dieses werthvolle, von dem bescheidenen Verfasser nur „*Précis*“ genannte Buch zu geben, dessen Fortsetzung und Beendigung gewiss mit Ungeduld erwartet wird. Indess nöthigt uns mehr noch unser historisches Gewissen, als Autoreitelkeit, von der wir uns keinesweges ganz frei sprechen, zu nachstehender Bemerkung.

Der Verfasser tadelt (S. 5) unsere Annahme einer lutherisch-französischen Reformation und sagt u. A., dass das, was die deutschen Schriftsteller den confessionellen Geist nennen, in Frankreich nie so scharfe Unterschiede, wie bei uns gemacht habe. Jene unsere Annahme ist aber keinesweges aus diesem Geiste geflossen, sondern gründet sich allein auf die Geschichte. Sie lehrt uns, dass die erste dauernd reformatorische Anregung in Frankreich, allgemein anerkannt, von Luther ausgegangen ist, wie denn auch *Faber Stapulensis*, von dessen Commentar über die Paulinischen Briefe der Verfasser (S. 7) den Ausgangspunkt seiner Geschichte nimmt, die Ubiquität lehrte. „Die Posaune, welche Luther im Jahre 1517 in Deutschland ertönen liess, weckte in Frankreich alle Geister auf“, schrieb ein einfacher, vom confessionellen Geiste gewiss freier Bürgersmann von la Rochelle in sein gleichzeitiges Tagebuch. Ueber das Weitere auf Bd. I, §. 8 u. 9 unserer Geschichte verweisend, bringen wir nur in Erinnerung, dass, wie anfänglich alle französischen Protestanten als Lutheraner verfolgt wurden, es später, nach

dem *„divide et impera“*, in dem Interesse der Verfolger lag, sie als Sacramentirer zu verbrennen, und sie daher, um sich nicht verbrennen zu lassen, nachdem lange schon Calvin ihre Glaubenslehren formulirt hatte, in ihren Apologien und officiellen Staatsschriften ihren lutherischen Ursprung hervorhoben. So erklärten sie in ihrer i. J. 1577 an die deutschen Fürsten gesendeten Vertheidigungsschrift gegen die Bestrebungen des französischen Gesandten, den unglücklichen Riss zu erweitern: *„Quod si forte Villequerius et ejusmodi emissarii nos pravarum opinionum et haereseos apud eosdem Illustrissimos Principes insimulent, atque ex Calvinistarum et Zvinglianorum nomine conciliare nobis invidiam conentur, suppliciter ab iisdem Illustrissimis Principibus petimus ut recordari velint, priusqam Calvini nomen audiretur, Lutheranorum nomen par illa tempora odiosum nobis impositum fuisse, eoque nomine nostros exilio, proscriptione, ferro, flamma, tormentisque omnibus affectos fuisse.“* (*Apologia Gallicarum Ecclesiarum ... adversus ea quae nuper Villequerius, Regis legatus, Germaniae illustrissimis Principibus exposuit. M.D.LXXVII.*) Wir müssen auch hierüber auf unsere Geschichte (Bd. IV, S. 97 f.) verweisen, können uns aber der Frage nicht enthalten, ob die französischen Reformirten, indem sie sich Protestanten nennen, nicht selbst ihre Abstammung von der lutherischen Reformation unwillkürlich zugeben? Für diese Frage und unsere ganze kritische oder vielmehr antikritische Auslassung glauben wir keine geeignetere Stelle zu finden, als in einer Zeitschrift, deren Gedeihen und viele ihrer Schwestern überdauerndes Bestehen wir mit wachsender und, als Nichtlutheraner, auch mit freier Liebe verfolgt haben und stets verfolgen werden. [G. v. Polenz.]

10. Dr. G. Weicker (dam. Lehr. am Pädag. zu Halle), Das Schulwesen der Jesuiten nach den Ordensgesetzen dargestellt. Halle (Buchh. des Wais.-H.) 1863. VI u. 288 S.

Vor Allem sind es bekanntlich drei Sphären, in welchen von Anfang an die jesuitische Thätigkeit sich bewegte und Erfolge errang: Predigt, Beichthören und Unterricht der Jugend. Mit der letzteren, dem Schulwesen der Jesuiten, hat es vorliegendes Werk zu thun. Und zwar vollzieht dasselbe seine Aufgabe so, dass es streng nach den Ordensgesetzen selbst das jesuitische Schulwesen darstellt (seine demgemässen Quellen, die es nebst vielerlei Hülfsschriften höchst sorgsam ausgebeutet hat, legt es in einem genauen *recensus* S. 17 ff. vor), indem es allenthalben dabei mit musterhafter Ruhe und Objektivität in feiner Argumentation und gewählter Diction auf durchaus historischem Wege verfährt, wenn dann auch natürlich der Gegensatz, in welchem der Jesuitismus seinem Princip nach zu der Kirche der Reformatoren getreten ist, nothwendig, obschon unbeabsichtigt, dazu drängte, auch in pole-

mischem Anflug den protestantischen Gegensatz zu betonen. Zuerst legt der Verf., nachdem er mehr einleitende Fragen erörtert hat, den Zweck der Erziehung und des Unterrichts nach jesuitischer Anschauung dar, sodann bespricht er die verschiedenen Arten der jesuitischen Lehr- und Erziehungsanstalten, hierauf redet er von der äusseren Schulverfassung in allen ihren Momenten, dann von der Lehrverfassung in den superioren und inferioren Studien, endlich von der sittlichen und religiösen Erziehung, indem er mit einem zusammenfassenden Rückblick schliesst. Auf so rein historischem Wege er gegangen war, zuletzt hat er dann doch kein anderes Resultat gefunden, als: „Das frühere Begnügen mit einer äusseren Kirchlichkeit wurde zuletzt zur Verweltlichung.“ „Wir sind am Ende — sagt er S. 260 —; aber wohin sind wir gekommen? In vollendeter Weltförmigkeit sehen wir die Societät enden, dieselbe, die wir zu Anfang rühmen hörten, dass sie nur nach dem Fortschritt der Seelen, nach Erziehung des Christenmenschen trachte. Die ehrwürdigen Väter! Ist ihnen Christus und die Welt zu Einem Reiche verschmolzen?“ — Eine denkwürdige specielle Antwort auf diese Frage gibt dann auch zuletzt noch der interessante und gelehrte Excurs über die selbst in den *Constitutt. soc. J. p.* VI c. 5 anscheinend ausgesprochene Statthaftigkeit einer *obligatio ad peccatum*. Des Verf.'s Ergebniss ist hier, dass die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Oberen sogar bis zur Vollziehung einer Sünde zwar nicht in dem Wortlaute Einer Stelle, wohl aber in dem übereinstimmenden Inhalt vieler Stellen der jesuitischen Ordensgesetze selbst enthalten sei; und so durfte er mit Recht sich v. Raumers Wort aneignen: „Obgleich der Metzger seine Lämmer auf die schönste grüne Weide triebe, sollen wir darum seine Hirtenliebe loben?“ — Unverkennbar ist das ganze Erstlingswerk des Verf. eine leuchtende Erscheinung auf kirchenhistorischem Gebiete, die noch Schöneres für die Zukunft verheisst.

[G.]

11. Christ. Hansen (*Cand. theol.*), Wesen und Bedeutung des Grundtvigianismus in der dänischen Kirche. Nach seinem Tode herausgegeben von Prof. Dr. K. Wieseler. Kiel (Schröder) 1863. VIII u. 124 S. gr. 8.

Eine der bedeutendsten Erscheinungen in der ganzen dänischen Kirchengeschichte ist die des greisen, jetzt 80jährigen Bischofs Grundtvig, welcher in der früheren Zeit seines Lebens und Wirkens, eng verbunden mit unserm sel. Rudelbach, unter Schmach und Confessor-Leiden als ein Hauptzeuge gegen den vaterländischen Rationalismus dastand, später aber, und nun immer divergenter von unserm Rudelbach, ja von demselben endlich mit den mannhaftesten gewichtigsten Waffen bekämpft, Begründer einer immer tiefer wurzelnden und immer weiter verbreiteten Rich-

tung in der dänischen Kirche ward, welche in ihrer Geltendmachung des Christenthums als einer Sache nur der Freiheit, in ihrer Forderung des Habens Christi statt des Redens von ihm und in ihrem Gewichtlegen auf das Zeugniss der Kirche als solcher und damit insbesondere auf das *Symbolum apostolicum* hochbedeutsame Wahrheitselemente in sich schloss und zur Geltung brachte, andererseits aber doch eines höchst bedenklichen Abfalls von den evangelischen Principien dadurch sich schuldig machte, dass sie an die Stelle der Schrift die mündliche Ueberlieferung, an die Stelle der Rechtfertigung aus dem Glauben die Zugehörigkeit zur heiligen allgemeinen Kirche zu setzen sich nicht scheute und Christenthum mit dänischer Nationalität in fast noch hyperstockpreussischer Schwarmgeisterei amalgamirte. Das Bedenkliche und Verderbliche der dogmatisch praktischen Theorie dieser Schule hat in einer trefflichen Abhandlung dieser unserer Zeitschrift vom J. 1857 der sel. Rudelbach nachgewiesen; leichtes Verständniss bietet aber allerdings seine Kritik nicht, sondern sie ist Geschütz von schwerstem Kaliber. So hat denn neben jener R.'schen Abhandlung das vorliegende umfassendere Werkchen von Hansen, eines trefflichen, früh verstorbenen schleswig'schen Candidaten, der unter den Faustschlägen eines despotischen Danismus Märtyrer für seine deutsche Treue geworden ist, vollständig Raum, zumal seine Arbeit nicht blos, wie die R.'sche, aus einem, sondern aus zwei Theilen besteht: zuerst einem historischen, welcher quellengemäss und ausführlich das ganze frühere und spätere Leben Grundtvigs gründlich darstellt, wovon Rudelbach ganz geschwiegen hatte, und dann erst einem kürzeren dogmatisch kritischen, welcher in klarer allgemein verständlicher Weise die Principien der Schule erörtert und prüft. In jenem ersten Theile ist nun Hansen allein bahnbrechend und massgebend; im zweiten aber bildet dann nicht er eine Ergänzung zu Rudelbach, wie der Vorredner bemerkt, sondern Rudelbach vielmehr die für jeden gründlicheren Theologen nothwendige Ergänzung zu ihm. Auf alle Fälle hat und behält so auch seine Arbeit zur Erkenntniss des Grundtvigianismus ihr unbestreitbares Verdienst. [G.]

12. H. Sengelmann (Pred. in Hamburg), Dr. Jos. Wolff. Ein Wanderleben. Hamburg (Oncken) 1863. XII u. 228 S. (Mit einem sprechenden Porträt Wolffs.)

Der weltbekannte Judenmissionar Wolff, geb. 1795, gest. 1862, ist mit Recht als ein Komet am Missionshimmel bezeichnet worden. Sein ganzes Leben und Wirken war ein ruheloses Umherwandern und Umherjagen durch die ganze Welt, wohl nach dem Einen grossen Ziele hin, Christum überall zu predigen, aber doch nicht ohne sichtliche Lust und Freude an den blossen Mitteln zu dem Zwecke, bewegt ja unverkennbar von dem Princip eines allver-

mögenden selbstverleugnenden Glaubens an den Erlöser, aber hie und da doch nicht ohne sichtliche Einflüsse einer mangelnden demüthigen Selbstzucht. Mit lebendigstem Interesse und zu reicher Lehre wird man diesem so vielbewegten und inhaltvollen Leben von seinen kürzeren jüdischen und dann besonders instructiven papistischen Anfängen bis zu seinen langen anglicanischen, bezugsweise irvingianisirend gefärbten Ausgängen hin und durch dieselben hindurch nachfolgen, und die schlichte, quellenhafte und concinne historische Darstellung des Verf.'s ist ganz geeignet, jenes Interesse wach zu rufen und zu erhalten und es auf das gerade zu lenken, worauf es besonders ankommt. Dass wir dabei doch hin und wieder ein Fragezeichen in die Geschichte einschalten möchten (wie wenn z. B. S. 61 die Jakobiten in Mesopotamien, deren monophysitische Eigenthümlichkeit doch S. 65 treu historisch gezeichnet wird, als „Abkömmlinge der 10 Stämme" charakterisirt werden, „die der Apostel Jakobus zum Christenthum bekehrte"), konnte freilich nicht fehlen. [G.]

13. F. Düsterdieck (*Dr. theol.*, Studiendirect.), Das Hospiz im Kloster Loccum. Ein Lebensbild a. d. Hannov. Landeskirche. Götting. (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1863. 80 S. 12 Ngr.

Das berühmte Kloster Loccum im Hannöverschen hatte im J. 1591 das lutherische Bekenntniss angenommen und besteht seitdem unter einem lutherischen Abte und entmönchten Verhältnissen bis auf diesen Tag, als Mutter insbesondere eines Hospizes, welches — für den gegenwärtigen Zweck im J. 1820 ausgebaut — aus einer unscheinbaren klösterlichen Hülfsanstalt zu einer für die hannöversche Landeskirche in hohem Grade wichtigen höheren Bildungsstätte, einem Predigerseminar, herangewachsen ist. Die gesammten allgemeineren Verhältnisse dieses Hospizes, seine ganze Geschichte von den ersten Anfängen bis auf den gegenwärtigen Bestand und seine gesammte innere Organisation nun legt in aktengemässer Treue und in liebender Anhänglichkeit der jetzige Studiendirektor desselben dar: eine Darstellung, die allerdings — statistisch etwas trocken wie sie ist — wohl eigentlich nur für die Landesgenossen das volle Intesesse hat, aber auch Auswärtigen, obwohl sie etwas allgemeinere Haltung des Ganzen und Gestaltung zu einem wahren und wirklichen „Lebensbilde" wünschen werden, mannichfache Ausbeute bringt. [G.]

X. Kirchenrecht.

Kirchenordnung für das Herzogthum Lauenburg. Ratzeburg. 1862. (H. Linsen.) 411 S. 4.

In Erwägung, „dass eine weltliche christliche Obrigkeit nicht allerdinge ihrem Amte damit genug gethan habe, wenn sie gute und äusserliche Polizei-Ordnung aufgerichtet," weil solche „äus-

serliche leibliche Sachen auch wohl Türken und Heiden ihren Unterthanen verschaffen können," dass vielmehr eine christliche Obrigkeit auch dafür zu sorgen habe, „dass Gottes Wort lauter und rein den armen Unterthanen vorgetragen, die hochwürdigen Sacramente nach Christi Einsetzung ausgespendet, Gott nach seinem Worte erkannt und geehrt, Abgötterei, schädliche eingeschlichene Missbräuche und Aberglaube, sammt epikurischer Bosheit, Gottesverachtung und Lästerung bei den Ihren abgeschafft und der Unterthanen Heil und Seligkeit jederzeit mit Fleiss betrachtet und gefördert werde," — liess Herzog Franz der Jüngere von Sachsen-Lauenburg, in Folge einer angeordneten Kirchenvisitation, die vorstehende Kirchenordnung durch den Superintendenten der Stadt Lübeck, Andreas Pouchenius, i. J. 1585 verfassen. Auf Befehl des Herzogs August wurde dieselbe sodann zum andernmale *anno* 1651 gedruckt, und zwar unverändert, „jedoch dass die *Errata* fleissig corrigirt" wurden. Ueber die vorliegende „neue autorisirte Ausgabe" spricht sich eine beigefügte Erklärung der Verlagshandlung folgendermassen aus: „Dieser mit Genehmigung des Königl. Ministerii für die Herzogthümer Holstein und Lauenburg vom Königl. Consistorio für das Herzogthum Lauenburg veranstaltete unveränderte und vollständige Abdruck der i. J. 1585 für das Herzogthum Niedersachsen erlassenen Kirchen-Ordnung ist vielleicht die einzige aus dem 16. Jahrh. herstammende lutherische Kirchen-Ordnung, welche, unberührt von den wechselnden dogmatischen und kirchenrechtlichen Zeitströmungen, nach ihrem ganzen, die kirchliche Verfassung sowohl als das kirchliche Leben betreffenden Inhalte nicht allein rechtlich, sondern auch thatsächlich ihre gesetzliche Geltung behalten hat. Sie bildet noch heute das Grundgesetz für die Lauenburgische Landeskirche, ist demnach ein integrirender Theil der Lauenburg. Landesverfassung, und eben dadurch ist ihr Wiederabdruck zu einem unabweisbaren Bedürfnisse geworden. Sie ist, nach den Aeusserungen unseres verstorbenen Superintendenten Catenhusen, die schönste, gründlichste und vollständigste von allen Kirchen-Ordnungen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, indem sie nach gänzlich vollendeter und völlig abgeschlossener Reformation die Gesammt-Resultate derselben in sich aufgenommen hat." Dass hiermit der sel. Catenhusen nicht zu viel behauptet hat, davon haben wir uns durch eigene genaue Durchsicht überzeugt. Wir müssen eine Kirche glücklich preisen, in welcher diese Ordnung in thatsächlicher Geltung ist, — obgleich wir nicht recht begreifen, wie dies in unserer Zeit möglich seyn kann. Schliesslich geben wir noch die Ueberschriften der 8 Haupttheile dieser K.-O. I. Von dem *Corpore Doctrinae* der niedersächs. Kirchen. II. Bestellung der Kirchenämter. III. Von *Visitationibus*

der Kirchen und *Synodis*. IV. Vom *Consistorio* oder Kirchenrath. V. Von Ehesachen. VI. Von der Schulordnung. VII. Von der Kirchendisciplin. VIII. Von der Kirchenagende. [Str.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Lutherbibliothek. Lehrreiches und Erbauliches für allerlei Volk aus Luthers Schriften. Mit einem Vorwort von Dr. F. Ahlfeld, Past. zu St. Nicolai in Leipzig. Erstes Bdchn. Leipzig u. Dresden 1863. (Just. Naumann.) XVI. u. 225 S. gr. 8. Pr. 15 Ngr.

Die „Lutherbibliothek, geordnet und zusammengestellt zur Beförderung der häuslichen Andacht und des Volksunterrichts in der deutschen Christenheit," ist auf mehrere Bände berechnet; den Anfang machen, mit einem speciellen Titel: „Doct. M. Luthers lehrreiche und erbauliche Gleichnisse zum Verständniss des göttlichen Wortes; nach dem kleinen Katechismus geordnet," und das vorliegende 1. Bändchen enthält die „Gleichnisse zu den Hauptstücken von dem Gesetz und dem christlichen Glauben." Schade, dass der Herausgeber sich nicht genannt hat. Sollte dies aus zaghafter Bescheidenheit geschehen seyn, so wäre es um so mehr unsere kritische Pflicht, zu bezeugen, dass zu solcher Anonymität kein Grund vorhanden ist; der Anonymus ist seinem Vorhaben mehr als hundert Andere gewachsen, wie nicht nur aus dem vorgedruckten „*Prospect*" und der „Vorrede zu Luthers Gleichnissen" (welche beide Stücke weit mehr auf den Grund der Sache gehen, als das meist auf der Oberfläche verharrende „Vorwort" Ahlfeld's), — sondern hauptsächlich aus dem Buche selbst *ad oculos* demonstrirt werden kann. Es ist weder unsere Absicht, noch ist hier der Ort, auf Einzelnes näher einzugehen; doch können wir nicht umhin, auf die im „Prospect" gegebene Charakteristik Luthers aufmerksam zu machen und wenigstens einige Stellen daraus mitzutheilen, nicht um den Reformator, sondern um den Sammler der „Lutherbibliothek" kennen zu lernen. „Ich bin, sagt dieser, an Dr. Luthers Schriften gegangen, als ich anfing, mich fast ausschliesslich mit ihnen zu beschäftigen, mit dem Vorurtheile, dem man sehr häufig selbst bei entschiedenen Verehrern des Mannes begegnet, das sich selbst in seinen Lebensbeschreibungen findet, dass er zwar ein urgewaltiges, urwüchsiges Genie gewesen, aber keineswegs ein bedeutender, form- und systemgemässer Denker und ein grosser Gelehrter, was man in unserer Zeit darunter zu verstehen pflegt. Wie bin ich enttäuscht worden, und wie drängte sich mir bei jeder Seite überraschender und überwältigender die Gewissheit auf, dass Luther gleich gross als Denker und als Gelehrter war, gleich fähig, sich in die schwierigsten und geheimnissvollsten Fragen der Philosophie, wie der

Theologie zu versenken, als durch eine ausgebreitete Kenntniss dessen, was die grössten Geister aller Zeiten gearbeitet und geforscht, sich ein wohlbegründetes Urtheil in allen Gebieten seiner Thätigkeit zu bilden... Das Grösste an Luther aber ist, dass er alle diese gewaltigen Gaben und Kräfte in den Dienst seines göttlichen Berufes, der geistliche Vater seines Volkes zu seyn, gestellt hat... Die übrigen Reformatoren, selbst der treffliche Melanchthon, waren Gelehrte vom Fach, für das Volk ungeniessbar. Es ist dies keine Verkleinerung ihres Verdienstes, Gott gibt die Gaben, aber das deutsche Volk soll lernen, was es an seinem Luther hat. Dieses ihm zu Gemüthe zu führen, und zwar handgreiflich zum eigenen Lesen und Sehen, ist der Zweck dieser Sammlung: wir wollen aus des Gottesmannes Schriften das volksthümliche Mark zusammenstellen, zu einer gesegneten Speise für die einfältigen, nach der Wahrheit schmachtenden Gemüther, für die zu arbeiten seines Lebens Freude war. Was Luther .. zur Erklärung und Beleuchtung der ewigen Schriftwahrheit geordnet, .. das wollen wir dem deutschen Volke auftischen. Es wird sich ja finden, ob noch Geschmack für solches Manna in demselben vorhanden ist." — Nun, wir hoffen, er werde noch reichlich vorhanden seyn. [Str.]*

2. **Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Katechismus. Ein Commentar für Geistliche und geförderte Nichttheologen. Von Karl Sudhoff, Lic. der Theol.**

* Dem oben angezeigten ersten Bändchen sind schnell, noch 1863, ein 2. und 3. gefolgt. Das erstere (178 S., 12 Ngr.), unmittelbar an das früher erschienene Bändchen anknüpfend, enthält weitere Gleichnisse Luthers, hier zu den Hauptstücken vom Gebet und von den Gnadenmitteln; das letztere (XVI u. 263 S., 18 Ngr.) eröffnet eine neue Reihe von Bändchen, indem es Luthers ganze Glaubenslehre in kurzen schlagenden Kernsprüchen aus seinen Werken, meist nach der Erlanger, zuweilen auch nach der Jenaer und Walch'schen Ausgabe genau citirt, zusammenstellt, und hier zunächst nun — dass wir's kurz sagen — die Prolegomenen zur Dogmatik, die Lehrstücke von der h. Schrift, ihrer Inspiration, vom Glauben und seinem Verhältniss zur Vernunft u. s. w. behandelt, und zwar so, dass alle hier einschlägigen Worte und Gedanken Luthers in die beiden Bücher von der wahren und falschen Gottesgelehrtheit (wie Einer ein rechter Theolog werde und Irrweg vermeide) zusammengeordnet erscheinen. Die eigentlicher dogmatischen Lehrstücke nach den Artikeln des Katechismus, zunächst also die Lehren von der Dreieinigkeit, Prädestination und Gott dem Vater, sollen demnächst nachfolgen. [In einem Bd. 4. 5. — 1864 — sind seitdem dann auch bereits die Darstellungen der Lehre von dem dreieinigen Gott überhaupt und vom Vater (dabei dann auch von den Engeln und Menschen) und vom Sohne (oder von J. Chr. dem Gottmenschen) insbesondere, wirklich gefolgt.] Vorzugsweise diese neue Reihe, wie sie vorzugsweise die Belesenheit des Herausgebers in Luther und seine Vertrautheit mit ihm bezeugt, ist in die Tiefe Luther'scher Glaubens- und Sinnesweise einzuführen trefflich geeignet. [G.]

und Pfarrer zu Frankfurt a. M. (Heyder u. Zimmer) 1862. 514 S. 1 Thlr. 24 Ngr.

Nachdem der Verf. eine treffliche Schulausgabe des Heidelbergers bearbeitet hatte (1852, Kreuznach bei Voigtländer), deren fünf Auflagen beweisen, einem wie dringenden Bedürfnisse er entgegen kam, nachdem er ferner die Verfasser des Katechismus, Olevianus und Ursinus, biographisch uns vorgeführt hat (1857, Elberfeld bei Friedrichs), so erscheint nun in richtiger Folge das theologische Handbuch, eine durchaus beachtenswerthe Arbeit. S. hält den kirchlichen Standpunkt seiner Confession ein, und so gerecht werden wir gegen ihn seyn müssen, dass wir auf diesem Standpunkte nichts Unmögliches von ihm verlangen, ja es kann uns ordentlich freuen, dass er gegen die Geschichtsmacherei eines Heppe, der den Heidelberger Katechismus zu einem Bekenntniss des Melanchthonismus machen möchte, rechtschaffen Front macht und für ihn den Charakter des Calvinismus vindicirt. Die unklare Vermischung der reformirten mit der lutherischen Confession zu einem ganz utopischen Melanchthonismus kann der Kirche nur schaden, die richtige klare Abscheidung beider kann der Wahrheit nur nützen, und so können wir das Eifern des Verf.'s für die genuin reformirte Lehre, wenn auch nicht absolut, so doch relativ zunächst nur loben. Es wird ja allerdings damit verbunden seyn, dass er die lutherischen Prinzipien abweist und mit allen Mitteln bekämpft — der Calvanismus kann ja nicht anders —, aber darin könnte der Verf. gerechter seyn, dass er Theologen wie Stier und Baumgarten, die er oft unter seinen Bundesgenossen aufzählen kann, nicht zu den wirklich lutherischen Theologen rechnen sollte, so dass er den Schein erweckt, er hole die Waffen gegen uns aus unserm eignen Lager. So viel in der Kürze von dem Standpunkte, wenden wir uns nun zu dem Inhalte selbst. — Da ist denn zunächst zu sagen, dass Inhalt und Titel sich nicht ganz decken, denn unsers Erachtens ist nur der analytische Theil (S. 141—472) und der geschichtliche Anhang (S. 473—514) ein theologisches Handbuch zum Heidelb. Kat. zu nennen. Ganz abgetrennt hiervon geht aber noch ein systematischer Theil voran (S. 1—130), die ganze christliche Religionslehre enthaltend, und zwar diejenigen Abschnitte ausführlicher besprechend, die im Zusammenhange des Heidelb. Kat. nicht nothwendig zur Sprache gekommen wären, wie die Eigenschaften Gottes, die Eschatologie u. A. Aber die Alten vermochten es doch, solche Abschnitte einzureihen, und wenn ein theologisches Handbuch gegenwärtig dies nicht vermag, so ist das separate Auftreten eines systematischen Theils immer ein stillschweigendes Eingeständniss, dass der Verf. den Heidelberger nicht für systematisch genug hält oder sich nicht genug in ihn hineingelebt hat, um sein System für ein

vollständiges zu halten, was er doch beides nicht zugeben kann. Im systematischen Theil redet übrigens mehr der Theolog der Neuzeit, der Dissensus ist weniger scharf ausgesprochen, der Consensus mehr hervorgekehrt. „Die beiden Naturen in Christo, heisst es z. B. S. 66, die göttliche und die menschliche, sind wesentlich und für immer in der einen Person des ewigen Sohnes Gottes zu einer einzigen gottmenschlichen Person geeinigt. Durch diese Vereinigung erleiden die Naturen keine Veränderung noch Vermischung.“ Ueber diesen Consensus mit unserer Concordienformel („*Credimus .. divinam et humanam naturas non in unam substantiam commixtas, nec unam in alteram mutatam esse, sed utramque naturam retinere suas proprietates essentiales.*“ *Sol. decl. II;* bei Hase *pag.* 606, b) geht es im systematischen Theil nicht hinaus, und der Widerspruch gegen die *communicatio idiomatum* fehlt — aber er wird reichlich nachgeholt im analytischen Theil. Gegen die römische Kirche ist indessen schon hier der Schild erhoben, und „die wesentlichen Unterscheidungslehren der evangelischen und römischen Kirche“ sind tabellarisch angegeben (S. 100 ff.). Dies steht im Zusammenhange mit der Lehre von der Kirche, ganz lose dagegen und asyndetisch ist an den systematischen Theil eine chronologische Uebersicht der Kirchengeschichte angefügt. So auffallend dies nun zunächst seyn muss in einem theologischen Handbuch zum Katechismus, so hat doch auch diese Beilage einen tieferen Zusammenhang mit der confessionellen Einseitigkeit des Verf.'s, die hier am allerweitesten sich von ökumenischer und universeller Anschauung entfernt. Wie kleinlich nimmt es sich in einer solchen Tabelle aus, die auf neun Seiten achtzehn Jahrhunderte umfasst, wenn hier z. B. gesagt wird: „1554 und 1555 kommen die Reformirten nach Frankfurt. 1561, der reformirte Gottesdienst wird zu Frankfurt nicht mehr geduldet. 1787, Wiedergestattung des reformirten Gottesdienstes in Frankfurt.“ Darum erklären wir diese chronologische Uebersicht für durchaus einseitig und unbrauchbar; wie grossen Werth aber der Verf. auf dieselbe legt, ist unter Anderm daraus zu ersehen, dass er sie auch der schon erwähnten Schulausgabe des Katechismus als Beilage mitgibt. — Im analytischen Theil steht nun Confession gegen Confession, und es kann an diesem Orte nicht unser Beruf seyn, die unsrige gegen Sudhoff zu vertheidigen. Nur auf einzelne Bemerkungen müssen wir uns beschränken. Der Heidelb. Kat. hat bekanntlich drei Theile: die Erkenntniss des menschlichen Elends, die Erlösung durch Christum und die menschliche Dankbarkeit. „Diese drei Mitttel zur Erlangung des Christentrostes, sagt nun Sudhoff S. 148, bezeichnen uns zu gleicher Zeit die drei Haupttheile des ganzen Lehrbuchs. Ganz so verfährt der Apostel Paulus .. im Römerbrief.“ Aber niemals stellt

Paulus die christliche Dankbarkeit als ein Mittel dar die Seligkeit zu erwerben. Das ist Werkheiligkeit, das ist Synergismus, aber nicht paulinisch, und der Heidelberger lehrt selbst nicht so, denn er bekennt Frage 61 die *Sola-fides*-Lehre und nennt Fr. 86 die guten Werke nur Früchte des Glaubens. — Zur 26. Frage, welche die Schöpfung betrifft, nimmt S. Veranlassung zu apologetischen Erörterungen über den mosaischen Schöpfungsbericht (S. 203 ff.); aber theils genügen die kurzen Andeutungen nicht um die Angriffe der Zweifler abzuwehren, theils unterwühlt S. selber den festen Grund und Boden, indem er zu der Hypothese, dass die sieben Tage gleich sieben Perioden seien, seine Zuflucht nimmt. Vom vierten Tage an mindestens, wo Sonne und Mond bereits die Zeit regieren, kann für den unbefangenen Leser der Schöpfungstag nur gleich einem wirklichen Tage gemeint seyn, und man erklärt die göttlichen Wunder wahrlich nicht dadurch, dass man sie in die Länge zu ziehen sucht. — Dass die lutherische Lehre von der Ubiquität „scholastisch und verstandesmässig“ gescholten wird (S. 219), lässt man sich von einem solchen Gegner noch gefallen, nur dass sogleich muss bemerkt werden, dass zu den haarscharfen Definitionen eben nur der rationalistische Widerspruch der Zwinglianer trieb — aber dass diese Lehre vom Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen in Christo „mit den augenfälligsten Hinneigungen zum Nestorianismus“ behandelt worden sei, ist eine eben so neue wie unerwiesene Behauptung. Erinnert sich etwa der Verf. nicht genau an den Streit über die θεοτόκος? Oder will er einen alten, der reformirten Dogmatik gemachten Vorwurf nur auf uns zurückwälzen? — Dass der Verf. im Heidelb. Kat. die Prädestinationslehre vertreten sieht (Frage 54), billigen wir völlig; dass er aber Luthern gänzlich als seinen Bundesgenossen ansieht (S. 280 f.), können wir nur einen dogmengeschichtlichen Irrthum nennen. Luther hielt allezeit im Centrum seiner Theologie an der Heilskraft der Gnadenmittel fest, und zwar sind sie ihm allgemein gnadenkräftig. Von diesem Centrum aus hat sich allerdings Luther besonders in seiner Schrift *de servo arbitrio* nicht etwa blos in missverständliche Aeusserungen, sondern in Speculationen verloren, die er selber nicht auflösen konnte, und vor denen er einfältige Christenherzen sogar warnte; aber nicht auf diesen antierasmischen Aeusserungen, sondern auf jenen Grundsätzen von den Gnadenmitteln ruht sein ganzes Reformationswerk. Die Concordienformel hat dann das Problem abgeklärt; was nun an „Geistesgemeinschaft“ (S. 283) überbleibt, wollen wir gern so bleiben lassen. — Der Verf. meint S. 320, „die lutherischen Gemeinden hätten früher fast nirgends die heiligen Mysterien des Abendmahls mit passendem und nöthigem Schutz umgeben“, und nur die reformirte Kirche hätte

„für heilige Disciplin gesorgt"; aber hier bedenkt er wohl den 11. Artikel der Augsburg. Confession nicht genug, „dass man in der Kirchen *privatam absolutionem* erhalten und nicht fallen lassen soll." Kein besserer (d. h. evangelischer) Zaun vor dem Tisch des Herrn als der Beichtstuhl! Freilich nicht blos ein Zaun, sondern vor allen Dingen ein Trost, den der Verf. aber nicht kennt, wenn er Amt der Schlüssel und disciplinarische Behandlung der Abendmahlsgenossen völlig identificirt (S. 406.). — Drei Gnadenmittel kennt Sudhoff (S. 302 ff.): das Wort und die beiden Sacramente; durch jenes wird der Glaube „gewirkt", von diesen geht „Befestigung, Stärkung, Mehrung des Glaubens" aus (S. 326.). Aber es verbirgt sich dem Verf. wie der reformirten Theologie überhaupt, dass man nicht blos fragen muss: durch welches Gnadenmittel wird der Glaube gewirkt? sondern: wodurch wird die Gnade, die Sündenvergebung angeboten und vermittelt? Nur so kann von „Gnadenmitteln" die Rede seyn; und weil nun S. die Sacramente zu blossen Bildern und Zeichen ausleert, durch welche der Glaube versiegelt wird, so hat im Grunde nur das Wort sacramentale Kraft; die sogenannten Sacramente aber tragen mehr den Charakter theils des Sacrificiellen, indem der Mensch durch ihren Gebrauch ein Bekenntniss ablegt, theils des Symbolischen, indem Gott „sichtbare, heilige Wahrzeichen und Siegel" einsetzt (Fr. 66), z. B. „so gewiss ich äusserlich mit dem Wasser gewaschen bin .. so gewiss bin ich mit Christi Blut und Geist von der Unreinigkeit meiner Seele gewaschen" (Fr. 69.). Ein über das Symbolische hinausgehender innerer Zusammenhang ist nicht da, und S. protestirt ausdrücklich dagegen, „dass die Kraft des heil. Geistes und die himmlischen Gaben in die Elemente wie in Gefässe eingeschlossen seien" (S. 332.). — Bei Gelegenheit der Kindertaufe wird gesagt, dass die Kindlein „des Glaubens noch ganz unfähig" seien. Wie stimmt das mit der Thatsache Matth. 18, 6? Aber leider finden wir diese Verkennung des Kinderglaubens auch bei übrigens lutherisch seyn wollenden Theologen. Von Luther haben sie das nicht gelernt; aber Sudhoff (S. 322) hat Luthers Ansicht aus der Kirchenpostille nicht einmal richtig entwickelt, denn einen Kinderglauben „vor der Taufe" d. h. abgesehen und abgetrennt von der Taufe kennt Luther nicht, sondern nur „vor oder je in der Taufe" d. h. einen auf die Fürbitte der Pathen gewirkten, die Taufgnade empfangenden Glauben (Erl. Ausg. 11. S. 61.). Dies wirft dann ein ganz eigenthümliches Licht auf Luthers Prädestinationslehre zurück. — Ueber den Ausdruck „Sacrament des Altars" ärgert sich S. ganz unnöthigerweise (S. 389); dies steht ungefähr auf gleicher Linie, als wenn er sich für die reformirte Eintheilung des Decalogs (S. 440 ff.) ereifert, oder für die Zerlegung des Vaterunsers in sechs Bitten (S. 91 ff. 485) be-

müht. Auf lutherischer Seite ist dies stets als ein Adiaphoron an sich angesehen, jedoch so dass Jo. Gerhard u. A. gute Gründe hatte bei Luthers Methode zu bleiben. Eben dieser Jo. Gerhard hat übrigens den Ursinus besser gewürdigt (*loci theol. ed. Cotta V*), als er selber von S. gewürdigt worden ist, denn er wird in der Decalogfrage eben gar nicht einmal erwähnt. — Recht werthvoll ist zum Schluss noch der „geschichtliche Theil" des Handbuchs, indem hier besonders das Verhältniss des Heidelberger Katech. zu den Vorarbeiten Calvin's und Lasco's erörtert, nicht minder auch der besondere Antheil, den Olevian einerseits und Ursinus andrerseits an der Abfassung haben, ins rechte Licht gesetzt wird. [H. O. Kö.]

XIV. Dogmatik.

1. H. Fr. Th. L. Ernesti, (Dr. d. Th., Abt u. Generalsuperintendent zu Wolfenbüttel), Vom Ursprunge der Sünde nach paulinischem Lehrgehalte. Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag). I. Band 2. Ausg. 1862. (XVI u. 280 S.) 1 Thlr.; II. Band. 1862. (XII u. 349 S.) 1 Thlr. 12 Ngr.

Auch wer nicht mit allen in diesem Werke vorgetragenen Ansichten oder aufgestellten Besauptungen sich einverstanden erklären kann, wird dasselbe nicht ohne Befriedigung aus der Hand legen; wenigstens wird er zugestehen müssen, dass es kein leicht und oberflächlich hingeschriebenes Buch ist, dass der Verf. vielmehr über den Gegenstand, welchen er behandelt, sehr gründiiche exegetische, dogmatische und philosophische Studien gemacht hat, eine reiche Literaturkenntniss besitzt, mit grossem Geschick die betreffenden Probleme aufzustellen und ihre Lösung in Angriff zu nehmen weiss, und hiebei auch nach einer präcisen und klaren Darstellung strebt. Die angestrebte Präcision und Klarheit der Darstellung dürfte auch im Ganzen ziemlich erreicht seyn; doch begegnet es dem Verf. auch bisweilen, namentlich in den ersten Bogen des ersten Bandes, dass der Ausdruck an einer gewissen Unbeholfenheit leidet (so heisst es z. B. gleich S. 1: Die heilige Schrift muss „dergestalt zu jeder Lehrbestimmung der Dogmatik und Ethik, welche darauf Anspruch macht, eine christliche zu seyn, in Beziehung treten, dass sie [nemlich die h. Schrift] ohne Vorurtheil und Scheu in deren Gehalt und Zusammenhang eindringt, um sie mit ihrem eigenen Lehrgehalte auseinander zu setzen" u. s. w.) und selbst wohl kaum ganz zutreffend ist (so heisst es z. B. S. 17, dass gegebenen Falls unter der Sinnlichkeit „die Gesammtheit der Functionen" zu verstehen sei, „die sich auf das Verhältniss des Menschen zur Welt beziehen"). — Was nun den Inhalt des Werkes selbst anlangt, so sucht der Verf.

nach einer allgemeinen Einleitung in dem ersten Theil den Nachweis zu liefern, dass die Sünde nach paulinischer Anschauung nicht aus der Energie der Sinnlichkeit gegen den Geist abzuleiten sei; im zweiten Theile bekämpft er aus den paulinischen Schriften die von Jul. Müller versuchte Ableitung der Sünde aus der Selbstentscheidung des Individuums in der unzeitlichen Region des Intelligibeln; endlich gibt er in einem kurzen Schlussanhang (II, 277—343) diejenige Theorie über den Ursprung der Sünde, welche sich ihm selbst aus dem Studium der paulinischen Briefe ergeben hat. Das Werk ist hienach zunächst eine Kritik der herrschenden Ansichten über den Ursprung der Sünde, und nur in secundärer Weise ein Versuch, hierüber neues Licht zu verbreiten. Gleichwohl aber bietet es weit mehr positive Entwicklungen und Resultate, als sich nach dieser seiner Anlage eigentlich erwarten lässt. Der Verf. sucht nemlich diejenigen Punkte der paulinischen Anschauung (des paulinischen Lehrsystems), mit welchem die rationalistisch-pantheïstische oder die von J. Müller versuchte Ableitung der Sünde in Widerspruch geräth, aus den Schriften des Apostels in exegetischer Weise zu entwickeln und festzustellen; in dem Maasse nun, als ihm dies gelingt, hält er dann — und zwar mit Recht — jene Theorien für bekämpft und als unzulänglich oder irrig erwiesen. Daher besitzen wir denn in des Verf. Buch über den Ursprung der Sünde eingehende Erörterungen über die meisten Punkte des paulinischen Lehrbegriffs. Die meisten dieser Erörterungen, welche mit grossem Scharfsinn und gediegenem Wissen geführt werden, hält Referent für nicht blos richtig, sondern für schlagend; mit manchen anderen freilich fühlt er sich auch in einem mehr oder minder directen Gegensatze. So vermisst er z. B. in den eingehenden Untersuchungen über die Bedeutung des Wortes σάρξ (I, 49—93) eine Erklärung darüber, wie es kommt, dass Paulus das Wort σάρξ bald in dieser, bald in jener Bedeutung gebrauchen konnte, oder mit andern Worten eine Erklärung des Zusammenhangs der verschiedenen Bedeutungen (Beziehungen), welche dem Worte bei Paulus (und in der Schrift überhaupt) eignen; eine Erklärung hierüber kann freilich zuletzt nur von historischem Standpunkt gegeben d. h. aus einer Beleuchtung der Gen. 1—6 sich findenden Angaben über die Schöpfung des Menschen und seinen Fall gewonnen werden. Wenn der Verf. ferner für die Art der Präexistenz Christi (I, 232—267) aus den Schriften Pauli nur einen Subordinatianismus zu gewinnen vermag, so muss Referent bekennen, Subordinatianismus nur auf gnostischem oder pantheistischem Standpunkte für folgerichtig halten zu können, einem Standpunkte, von welchem der Apostel wie der Verf. gleich weit entfernt sind. Die sehr ausführliche Erörterung von Röm. 5, 12 ff. (II, 184—247) wird man nicht ohne mannichfache Belehrung lesen, dem Verf. aber wohl kaum beistimmen kön-

nen, wenn er mit dem Satze ἐφ' ᾧ κτλ. Röm. 5, 12 den Grund für das subjective Erkennen, den Denkgrund ausgesagt findet (II, 216 ff.), hierauf die Worte ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ in Parenthese setzt und dann die folgenden Worte bis ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ in V. 14 als zwei weitere, ebenfalls von ἐφ' ᾧ abhängige „Denkgründe" zu καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν bezieht (II, 240 ff.); denn nicht nur ist diese Erklärung der vielbesprochenen Stelle unserem Gefühle nach sehr hart, sondern es erscheint uns auch die Möglichkeit, dass durch ἐφ' ᾧ ein blosser Denkgrund eingeführt werden könne, durch die Stelle Phil. 3, 12 keineswegs erwiesen. Als hart muss Referent auch des Verfassers Erklärung von Eph. 2, 3 καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς bezeichnen, wenn der Verf. interpungiren will: καὶ ἦμεν, τέκνα φύσει, ὀργῆς d. h. „wir waren in Folge unserer actuellen Sündhaftigkeit, obgleich Kinder von Natur, Zornverfallene wie auch die Heiden" (II, 174 ff.). Referent muss es trotz des anzunehmenden Hyperbaton doch für natürlicher halten, ὀργῆς zu τέκνα zu beziehen, als mit dem Verf. zu ἦμεν, da ausserdem der Apostel hier einer Prägnanz des Ausdrucks sich beflissen haben würde, welche einem schlichten Leser den Sinn mehr verhüllte, als offenbarte. Nicht alles, was grammatisch möglich ist, ist darum auch in Wirklichkeit richtig! Was übrigens den Verf. veranlasste, zu dieser unnatürlichen Erklärung von Fph. 2, 3 seine Zuflucht zu nehmen, erhellt aus den letzten Bogen des Werkes (II, 321 ff.): er erkennt zwar wohl eine erbliche Sündhaftigkeit, einen den Menschen angeborenen sündigen Hang an, infolge wovon sie von sich selbst das Gute zu vollbringen nicht tüchtig sind (II, 317); allein er leugnet, dass diese erbliche Sündhaftigkeit Schuld sei, und erklärt: „in der Art, wie ältere und neuere Kirchenlehrer haben nachweisen wollen, dass Angeborenes zugleich Schuld seyn kann, vermag ich nicht mehr als einen geistreichen Versuch zu sehen, Undenkbares denkbar zu machen" (II, 344). Allein diese Polemik gegen die Erbschuld dürfte nur dadurch veranlasst seyn, dass der Verfasser den Begriff Schuld in der vorliegenden Frage zu enge fasst, wenn er meint: „Der Mensch ist schuldig, indem er dem Gesetze, unter dem er steht, durch die negative Nichterfüllung oder positive Verletzung zur Genugthuung verpflichtet oder verhaftet erscheint. Danach gehört zur Schuld nicht blos ein unerledigtes (zu sühnendes) Sollen, sondern wesentlich auch eine rechtsfähige, ethisch verantwortliche Persönlichkeit, auf welcher die Verhaftung zur unerledigten Genugthuung beruht" (II, 322 f.). Allerdings dürfte die Erbsünde nicht in dem Sinne eine Schuld der Nachkommen Adams zur Folge haben, in welchem man z. B. sagt, dass ein vorsätzlich begangener Mord den Mörder mit Schuld belastet; immerhin aber kann doch nicht geleugnet werden, dass der Nachkomme Adams infolge des

ü bererbten sündlichen Hanges der Idee Gottes von dem Menschen nicht mehr entspricht und infolge des Mangels an Uebereinstimmung mit der Idee Gottes das Recht zu sothaniger Existenz verloren hat, also vermöge seiner Erbsünde zunächst dem Tode verfallen, oder des Todes schuldig ist. Wenn nun aber gleichwohl Gott an dem mit der Erbsünde behafteten und hiedurch dem Tode verfallenen oder des Todes schuldigen Menschen das Urtheil des Todes nicht sofort vollzieht, ja wenn er sogar solche mit der Erbsünde und der Erbschuld behaftete Menschen geboren werden lässt, so hat dies seinen Grund darin, dass er Mittel und Wege geordnet hat, durch welche der Mensch von Erbsünde und Erbschuld befreit werden kann und sich befreien lassen soll. — Es finden sich in Ernesti's Buch noch manche andere Behauptungen, welche Referent als richtig nicht anerkennen kann; doch hält er es den Lesern dieser Zeitschrift gegenüber nicht für wünschenswerth, noch weiter darauf einzugehen; er kann aber seine Anzeige nicht schliessen, ohne nochmals anzuerkennen, dass die Lectüre vorliegenden Werkes für ihn sehr anziehend und mannichfach belehrend gewesen ist. [A. Kö.]

2. Vom Zorn Gottes. Ein biblisch-theologischer Versuch von Dr. Ferd. Weber, Pfarrvikar und 2. Lehrer am Miss.-Sem. in Neudettelsau. Mit Prolegomenen über den bisher. Entwicklungsgang der Grundbegriffe der Versöhnungslehre von Prof. Franz Delitzsch in Erlangen. Erlangen (Deichert) 1862. XLVI und 368 S. 2 Thlr. 15 Ngr.

Nachdem es in dem Streite über die Versöhnungslehre, der zwischen Hofmann und Philippi seinen Anfang genommen, vorläufig zu einem gewissen Ruhepunkte gekommen ist, hat der Verf. eine Untersuchung vorgenommen über einen bei jenem Streite sehr wesentlichen Begriff, den des göttlichen Zornes, wie ihn die Schrift darstellt. „Die Schrift gibt zwar nirgends eine Definition, wohl aber eine sehr markirte Geschichte seiner Offenbarung. Sie überlässt es uns hier, wie auch sonst, aus der Offenbarung das Wesen Gottes zu erkennen, welches sich in derselben explicirt. Nichts desto weniger wird aber auch unsrer historischen Darstellung der Versuch vorangehen müssen, den Begriff des göttlichen Zornes festzustellen, soweit er sich aus den Benennungen, welche die Schrift für ihn hat, sowie aus den Verbindungen mit andern verwandten Begriffen, in welche er eintritt, erkennen lässt" (S. 3). In diesen Worten wird die Methode des Verf. geschildert, offenbar die des Hofmann'schen „Schriftbeweises", aus dem Ganzen des geschichtlichen Zusammenhanges ein Ganzes zu beweisen, obwohl sich Weber der Sache nach gerade auf dem Culminationspunkte seiner Schrift gegen Hofmann und dessen Versöhnungslehre wendet. Und mit Recht, denn wenn das, was Christus unter Pontio Pilato

erlitten, nur ein „Widerfahrniss“ wäre nach Hofmann'scher Weise, wo bliebe da unsere Erlösung von dem Zorne Gottes? Die ganze rechtgläubige Kirche legt Protest ein gegen eine solche Versöhnungslehre, wo Christus nicht an unsrer Statt den Zorn Gottes erlitten und denselben gestillet hat, und so hochverdient auch der bahnbrechende „Schriftbeweis“ Hofmanns ist, so sagen wir doch mit Delitzsch (S. XXX): „Gerade in dem centralsten Bestandtheil des Lehrganzen, der Lehre von Christi Mittlerwerk, hat das Bewusstseyn der Kirche, soweit es sich bis jetzt ausgesprochen, seinen eignen Besitz nicht wieder zu erkennen vermocht.“ Und so lehrt denn auch W. die Stellvertretung, die Genugthuung, die Sühnung im kirchlichen Sinne, siegreich aus der Schrift sie erweisend. „Seele für Seele“ das ist in Anschluss an Winer schon im A. T. seine Entscheidung bei dem Streit über die Idee des Opfers, über *mactatio* und *oblatio* (S. 166), und dasselbe wendet er (S. 244 ff.) wieder an auf neutestamentliche Stellen wie Matth. 20, 28 (*δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν*) und insonderheit auf die Einsetzung des Abendmahls. „Dieses Blutausgiessen kommt vielen zu gut; es erwirkt vielen eine כַּפָּרָה, nämlich *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. Warum? Das müssen wir aus dem Wesen des Opfers entnehmen, denn aufs Opfer weist uns die Stelle hin. Wir wissen aber, dass das Blut die Sühnung wirke — als die Dargabe eines anderen Lebens anstatt des eignen verwirkten. Diese Idee tragen wir ein, aber mit Nothwendigkeit. Denn Jesu Tod wird schon im Allgemeinen als Opfertod, sein Blut als Sühnblut charakterisirt, setzt also zum Verständniss überall das alttest. Sühnopfer voraus — sodann aber ist insonderheit die Wirkung jener am Kreuz geschehenen *αἱματεκχυσία* die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* genannt“ (S. 246 ff.). — Wenn wir uns nun in diesem Centralpunkt seiner Untersuchung mit dem Verf. einverstanden erklären müssen und uns freuen über das gute und deutliche Zeugniss, das er abgelegt hat, so können wir uns ihm doch nicht so ganz anschliessen in dem, was er über das Wesen des göttlichen Zornes behauptet. Dass nämlich der Zorn Gottes ein Affect, ein *πάθος* sei, der mit zum göttlichen Wesen gehöre, wie auch der menschliche Zorn noch abgesehen von der Sünde zum Wesen des Menschen zu rechnen sei — dies alles scheint uns, obwohl durch einen reichhaltigen Schriftbeweis gestützt, nicht aus dem Worte Gottes zu erweisen. Der Verf. sagt zwar, „dass man die Schriftaussagen verflachen, entleeren und abschwächen muss, wenn man die Realität des göttlichen Zornaffects leugnen will“ (S. 11); aber wer weiss nicht, dass dann, wenn man diese sogenannte Abschwächung nicht vornimmt, alle Anthropomorphismen und Anthropopathismen in buchstäbliche Realität verwandelt werden müssen, dass Gott dann auch Augen und Ohren, Hände und Füsse haben wird u. s. w. Es ist die Verwechslung von realisti-

schem und buchstäblichem Verständniss der Schrift, namentlich der alttestamentlichen und prophetischen. Dass der Zorn etwas Reales in Gott sei, leugnen wir nicht; aber ist es nicht real und objectiv genug, wenn wir ihn mit den älteren Dogmatikern unsrer Kirche als „Bethätigung der strafenden Gerechtigkeit Gottes“ (S. 47) fassen? Sind wir dem Wortlaut der Schrift es schuldig, die Gottheit so sehr in die Gleiche der Menschheit zu ziehen, dass wir von Affecten reden? Und weicht nicht sogar der Verf. vom Wortlaut der Schrift ab, indem er das Zornesfeuer, das Entbrennen desselben, das Schnauben der Nase und ähnliche Ausdrücke ebenfalls umdeutet (S. 14 ff.)? Wir können demnach nicht glauben, dass er die richtig verstandene Schrift auf seiner Seite hat, und wenn er uns auch als Spiritualisten verwerfen sollte, so tadeln wir an ihm diese Hinneigung zur Theosophie und ihrer überspannten Exegese. — Die Geschichte des göttlichen Zornes zerlegt der Verf. sachgemäss in vier Stadien: 1) die göttliche Zornesoffenbarung in ihrem Anfang, oder Gottes Zorn und die adamitische Sünde. 2) Die göttliche Zornesoffenbarung in der eigentlichen Zeit der Geduld, oder Gottes Zorn und der Tag des Herrn. 3) Gottes Zorn und das Werk Christi oder Christus der Wendpunkt der göttlichen Zornesoffenbarung. 4) Der Zorn Gottes in seiner vollendeten Offenbarung oder Gottes Zorn und das Endgericht. Besonders werthvoll erscheint uns das über das zweite Stadium Gesagte, namentlich inwiefern im A. T. Sündenvergebung geschah. Wir haben ihn so verstanden, dass auch im A. T. die Rechtfertigung durch den Glauben wirklich gegeben wurde, dass sie aber noch den Charakter der Verschonung (πάρεσις) an sich trug, weil die Versöhnungsthat Christi noch bevorstand, während im N. T. die Sündentilgung (ἄφεσις) statt hat. Hat nun in dieser Deduction der Verf. uns aus der Seele geredet, so kann es uns wieder nicht gefallen, dass im vierten Stadium allerlei chiliastische Ideen bei ihm auftauchen. Aus Apoc. 11 wird gefolgert: „Daraus ergibt sich, wie uns scheint, wenn anders die Stelle im Lichte der alttestamentlichen Weissagung verstanden werden darf, dass Israels Erlösung in der Endzeit die Heimführung des Volkes in das heil. Land und die Aufrichtung seiner Theokratie zur Folge haben wird. Was gegen die Auffassung streiten sollte, wissen wir nicht“ (S. 344); — wir meinen, dagegen streitet die neutestamentliche Belehrung über das Schattenhafte der alttest. Theokratie (Col. 2, 16 ff. Hebr. 8, 5. 10, 1) und die neutestamentliche Thatsache, dass aus Juden und Heiden durch Niederreissung des Zauns nur eine allgemeine Christenheit geworden ist (Ephes. 2), so dass das Israel rechter Art die sich am Ende der Tage bekehrenden Juden (Röm. 11) in sich aufnehmen wird. — Vom tausendjährigen Reich heisst es (S. 351): „Satan ist überwunden, und die Gemeinde Jesu vor der Welt durch diesen Sieg als Gottes Eigen-

thum erwiesen. Diese Verherrlichung gewinnt nun dauernden Bestand. Satan wird tausend Jahre lang gebunden, so dass er fortan die Völker nicht mehr verführen darf." Und nun folgt eine Ausführung dessen, wie sich Weber das tausendjährige Reich denkt, denn dass die Apocalypse über die Beschaffenheit desselben auf Erden nichts sagt, kann Jedermann aus Cap. 20 ersehen. Dennoch fährt der Verf. fort (S. 353): „Dürfen wir die kurze Skizze, welche die Offenbarung von dem Millennium gibt (!?), durch die Weissagung des A. Bundes ergänzen, so ist in dem Bilde der israelitischen Gemeinde der Endzeit ein wesentlicher Zug die veränderte Stellung der Völkerwelt zu derselben." So kommt es denn wieder darauf hinaus, einen jüdischen Mittelpunkt (Jerusalem) in der Christenheit zu lehren, und wir können uns nur wundern, wie sehr sich der Verf. in der Herbeiziehung alttestamentlichen Materials beschränkt hat. Aber wir sagen: *ex ungue leonem,* oder auch: *sapienti sat,* und bemerken nur noch, dass eine doppelte Wiederkunft Christi und eine doppelte Auferstehung der Todten hier ebensowohl gelehrt wird, wie überall bei den Chiliasten. So verliert sich denn die vorhin so werthvolle Untersuchung im vierten Stadium der Weltgeschichte in ein Gebiet, das Joh. Gerhard richtig als *ἄγραφον* und *ἀντίγραφον* bezeichnet, aber doch nicht ohne sich schliesslich zur schriftmässigen Kirchenlehre vom jüngsten Gerichte zurückzuwenden, also ohne in die dem Chiliasmus so verwandte Wiederbringung zu versinken, welche uns die Theosophen von Origenes bis Oetinger u.s.w. so oft als die richtige Versöhnung des Zornes Gottes anpreisen wollen. [H. O. Kö.]

3. Leitfaden der christlichen Glaubenslehre für Kirche, Schule und Haus von Dr. J. T. Beck, Prof. der Theol. in Tübingen und erstem Frühprediger daselbst. I. Abth.: Lehrsätze. Stuttgart (Steinkopf) 1862. XL u. 362 S. kl. 8.

Desselben Werks zweite Abtheilung. Bibeltext. 368 S. Zusammen 2 Thlr.

Es ist dieses der erste von den 3 Abschnitten, worin Dr. Beck das Gesammtgebiet der christlichen Wahrheit entfalten will, da dem vorliegenden ersten die Liebeslehre und Hoffnungslehre als 2. und 3. Abschnitt folgen sollen. Er bestimmt dabei die Glaubenslehre als diejenige Behandlung der christlichen Wahrheit, wie sie sich dem Glauben in ihrem wirklichen Bestehen zu erkennen gibt und mittheilt, als das thatsächliche Leben, wie es in Gott und in der Welt begründet ist durch Weltschöpfung, Weltsünde und Weltversöhnung; die Liebeslehre als die Behandlung derselben Wahrheit, wie sie im Gehorsam der Liebe zur menschlichen That wird als christliches Leben; die Hoffnungslehre als die Behandlung derselben Wahrheit als zukünftiges Leben, wie sie aber bereits im Geiste sich zu ergreifen gibt und so selig

macht in Hoffnung. Diese Eintheilung scheint den Vortheil populärer Form, worauf der Verf. als auf das Einfachste ausgeht, für sich zu haben; doch leidet sie einigermassen an Unklarheit, die dem ganzen Werke, auch so weit es vorliegt, zum Nachtheile gereicht. Denn soll sich darin der dreifache biblische Gesichtspunkt des Glaubens, der Liebe und Hoffnung abprägen, so nimmt die Schrift da, wo sie Glauben, Liebe und Hoffnung als die drei Seiten des neuen in Christo gegründeten Lebens zeichnet, den Glauben als die *fides, qua creditur*, also als einen wesentlichen Bestandtheil des christlichen Lebens, gottmenschlich gewirkt, während der Verf. nach seiner Eintheilung und auch wohl nach seiner Anschauung das christliche Leben in der Liebe und in der Hoffnung suchen lässt oder vielmehr in der Liebes- und Hoffnungslehre zur Darstellung bringen will, wodurch dann der biblische Gesichtspunkt des Glaubens in die *fides, quae creditur* umgesetzt wird. Allein dann geht die Darstellung schon nicht mehr aus dem biblischen Gesichtspunkte, so weit er Glauben, Liebe und Hoffnung zusammenstellt, indem der Glaube, der in dortiger Zusammenstellung wesentlich ein Trauen auf Gott in Christo ist, auf ein blosses Erkennen der christlichen Wahrheit als des thatsächlichen Lebens, wie es in Gott und in der Welt begründet ist, beschränkt wird. Die nothwendige Folge muss dann seyn, dass der Glaube als ein blosses Erkennen gefasst, der Schwerpunkt aber, das eigentliche Lebenselement in die Liebe sammt der Hoffnung gelegt wird. Und hier liegt eine der hauptsächlichsten Ausstellungen, die wir an dem vorliegenden Werke zu machen haben. Dr. Beck steht wesentlich auf dem Standpunkte der *fides formata*, indem ihm der Glaube die aus dem Hören entstandene pflichtmässige Gesinnung des Annehmens göttlicher Zeugnisse ist, insofern sie das pflichtmässige Thun nach dem von Gott Gegebenen zur Folge und Wirkung hat. Von vorn herein werden dadurch die Werke in den Glauben gemischt und als nothwendig zur Gerechtigkeit vor Gott und zur Seligkeit erklärt, zwar nicht als aus Verdienst der Werke, sondern einzig aus der Gnade Gottes, insofern nämlich dieses pflichtmässige Thun aus der Kraft der von Gott gegebenen Zeugnisse herauskommt. Der Glaube hat also nach Dr. Beck kein selbständiges und in sich genugsames Leben; ein Glaube, der nicht mit Werken umgeht und dem die Gerechtigkeit für sich zugerechnet wird, ist für Dr. Beck nicht vorhanden, mit dem Troste dieses Glaubens wird er also auch kein verzagtes Gewissen aufrichten können. Natürlich dass ihm dann die kirchlich recipirte Rechtfertigungslehre sehr zuwider ist, er beschuldigt sie, dass sie Gott zuschreibe, was vor ihm ein Greuel sei. Rechtfertigung, sagt er S. 145, ist nicht für gerecht erklären eines Ungerechten, was vor

Gott ein Greuel, nicht eine Gerichts-, sondern eine Gnadenhandlung. Und weil es doch gar zu klar in der Schrift steht, dass Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wird, so gibt er diesem die seiner sonstigen Anschauung gemässe Deutung S. 178: Dem Menschen wird sein Glaube angerechnet und zwar als Gerechtigkeit, als das pflichtmässige gerechte Verhalten, das der Gnade als Gnade gebührt. Rechtfertigen ist demnach ein priesterliches Verfahren, indem die Person dadurch in sich gereinigt. geheiligt und mit Gott geeinigt wird, „denn nicht erst nach der Rechtfertigung, schon bei ihrem Eintritte findet eine Reinigung und Heiligung statt 1 Cor. 6, 11.“ Dr. Beck mischt also nicht etwa nur, wie sonst die moderne Theologie, Rechtfertigung und Heiligung in einander, sondern er wirft die Rechtfertigung selbst hin, setzt an die Stelle des alleinigen göttlichen Thuns das menschliche Thun, und es ist nur ein Ausfluss der auch sonst hervortretenden Unklarheit desselben, wenn er bei Sätzen wie: „der Glaube ist der Grund der Rechtfertigung d. i. der auf das rechtschaffene Thun gerichtete Sinn“ S. 136, solche Aussagen gibt: „Es wird also bei der Rechtfertigung nicht schon die Gerechtigkeit des Lebenswandels dem Menschen geschenkt, auch wird nicht das spätere gerechte Verhalten als künftige Früchte des Glaubens zum voraus angerechnet, sondern angerechnet wird nur der Glaube, wie er gerade der Rechtfertigung entgegen kommt, als die persönliche Hingebung an die gerechtmachende Gnade Gottes, und für die Gerechtigkeit des eigenen Lebens wird bei der Rechtfertigung zum voraus der lebendige Grund in das Herz gelegt“ S. 207. Jene unbiblische Lehre aber von der Rechtfertigung resultirt bei dem Dr. Beck zumeist aus der pelagianischen Grundrichtung, die er in der Lehre von dem natürlichen Zustande des Menschen verfolgt und die auf das entschiedenste zurückzuweisen ist. Innerhalb nämlich des Bereichs der natürlichen Menschheit kann sich der Mensch über das Natürliche erheben, namentlich auch über die Naturgewalt der Sünde durch den Glauben, d. i., so sagt Dr. Beck, durch den dem Menschen anerschaffenen Sinn für das Unsichtbare. Der Glaube kann Gott suchen und finden, mit Berufung auf Ebr. 11, 1 und Apstlg. 17, 27. „Dieser Glaube hat seit den ältesten Zeiten herausgefunden, dass die Welt von Gott gemacht sei,“ mit Berufung auf Ebr. 11, 3. Röm. 1, 20. 28. „Dem Glauben aber, der durch eigenes Aufmerken schon so viel hat, wird durch die Zeugnisse Gottes in der Schrift noch mehr gegeben, dass er die Fülle habe“ S. 34 u. 56. Eben so kann der natürliche Mensch sich über die „Naturgewalt“ der Sünde erheben. Er kann das Gute als gut erkennen, wollen, lieben, wenn auch nicht ausführen, das Böse aber nicht wollen, es hassen und verdammen, der Mensch kann noch Busse thun. In diesem Zu-

stande ist der Mensch zwar ein unglücklicher Mensch, er liebt das Gute, ohne es thun zu können, und hasst das Böse, ohne es lassen zu können, aber er lernt nach einer Erlösung rufen, die von Gott kommt — wobei dann die auch von Dr. Beck falsch verstandene Stelle Röm. 7, 24 f. herhalten muss. In der That begreift man aber nicht, warum der Mensch bei solcher Güte seiner Natur, dass er das Gute erkennen, wollen und lieben kann, seine sittliche Potenz nicht bis zu dem Vollbringen sollte steigern können. Bei der Auffassung des Dr. Beck ist es das Willkürlichste und Unbegreiflichste, dass vor dem Vollbringen ein Halt gemacht wird, zumal da das Lieben des Guten schon ein Eintreten in das Gebiet des Vollbringens ist. Indess es ist auch dem Verf. mit dem Haltmachen kein Ernst, mehr eine rhetorische Figur. Denn nicht nur sagt er bestimmt: „es gab und gibt Gerechte, deren äussere Thaten den äusseren Vorschriften des Gesetzes gemäss sind und die auch innerlich mit dem Willen dem Guten zugethan sind Luc. 1, 6. Röm. 7, 18. 22“ S. 78, sondern er gibt dem auch, wiederum gestützt auf die falschverstandene Stelle Röm. 2, 6 u. 13, weitere Folge, dass er Heiden und Juden vor dem Richterstuhle Christi gerecht erklärt, herrlich und selig werden lässt, wenn sie bei ihrer Religion sich beharrlich um das Gute bemühten, Geduld zeigten im Werke des Guten, wie sie es als Heiden nach dem göttlichen Zeugnisse in ihrem Gewissen, als Juden nach dem göttlichen Zeugnisse in ihrem Gesetze erkannten und zu Herzen nahmen. „Dies wiederfährt einst allen (vom Evangelio nicht erreichten) Juden und Heiden, die nach ihrem Wissen und Gewissen gottesfürchtig und gerecht gelebt haben; darauf hin wird ihnen, nicht ohne Christus, sondern durch Christus, nach seinem eigenen Gesetze (Matth. 5, 6. Joh. 3, 21) die Aufnahme zuerkannt in die durch Jesu Versöhnung für die Welt gestiftete Lebensanstalt mit ihrem göttlichen Reichserbe. Es ist eine Belohnung, bemessen für Jeden nach seinen Werken, aber nicht (warum nicht?) hervorgegangen aus seinen Werken als Verdienst“ S. 137. So zieht sich bei Dr. Beck gerade in den Cardinallehren ein Irrthum in den anderen und es widerfährt ihm das nicht Unerhörte, dass er, der von aller Kirchenlehre abgelöst, als müsste er einen ganz neuen Anfang machen, allein aus der Schrift schöpfen will, die Schrift in Hauptstücken nicht recht liest und auf längst überwundene Abwege kommt. An vielen Stellen ist sich aber der Verf. nicht selbst klar, namentlich in dem Lehrstücke von dem göttlichen Versöhnungswerke in der Welt wird es nicht selten schwer, das Eine mit dem Anderen unter sich in Einklang zu bringen. Auch an anderen Stellen ist das schwer. Beispielsweise wählen wir des Verf.'s Aussprüche über die Taufe, nebenher gesagt, die einzige Gelegenheit, bei der er der kirchlichen Lehre die Ehre

anthut, sie nur zu nennen, freilich nur, um ihr zu widersprechen. Es muss hier, sagt Dr. Beck, zwischen 2 Extremen hindurchgegangen werden, die sich in separatistischer und in kirchlicher Richtung ausgebildet haben. Das Eine ist, dass man den Kindern jede Taufbundsbeziehung zum Herrn abspricht; das Andere, dass man aus der Taufe der Kinder den Act der Wiedergeburt macht. Der gemeinsame Fehler ist, dass man jede Taufe auf Christum schlechthin identificirt mit der Taufe der Wiedergeburt, während doch dieser in den Evangelien selbst eben als Grundlage des neuen Bundes eine Jüngertaufe vorausgeht. Der Segen also, der in der (Kinder-) Taufe empfangen wird, ist nicht der heilige Geist, denn dieser wird nur empfangen auf die Predigt des Worts und auf den Glauben daran u.s.w. S. 22. Gleichwohl heisst es dann wieder S. 133: Er (der heilige Geist) ist es auch, der die Sacramente kräftig macht, dass sie das Leben, das in Christus leibhaftig geworden ist, in den Gläubigen bringen, erhalten und befestigen; denn der Geist verbindet sich mittelst des Wortes und des Glaubens nicht nur mit dem Wasser zur Wiedergeburt (Joh. 3,6) u.s.w. Fast sollte man denken, der Verf. achte dafür, dass ein Mensch zweimal müsse getauft werden, einmal als Kind, um ihn „unter die Einwirkungen des Geistes zu bringen", welche Taufe dann der Jüngertaufe (?) gleich kommen würde, und das zweite Mal zur Grundlage des neuen Bundes, und erst bei dieser zweiten Taufe würde sich der heilige Geist mit dem Wasser verbinden zur Wiedergeburt. Ja, wer weiss, was Dr. Beck noch als das umsichtige Hindurchgehen zwischen zwei Extremen, der baptistischen und kirchlichen Lehre, herausbringen wird! Denn die Lehre von den Sacramenten findet in seiner Glaubenslehre keinen Platz, soll vielmehr in der Liebeslehre folgen. Auch eine eigentliche Lehre von Gott findet sich in der Glaubenslehre des Dr. Beck nicht, und der Kirche ist nur mit dem Einen beiläufigen Worte Erwähnung gethan, dass sie das Haus Gottes sei. S. 21. Ersteres mag mit dem vorwiegend soteriologischen Charakter dieser Glaubenslehre zusammenhängen, ist aber doch ein Mangel, das Andere holt der Verf. vielleicht in einem anderen Abschnitte seines Werkes nach. Dagegen sind die Lehrstücke von der Weltschöpfung und von der Person und dem Werke Christi vortrefflich und durchaus richtig dargestellt. Möchte es dem Verf. gefallen, seine Lehre von dem natürlichen Stande des Menschen und von der Rechtfertigung nach dem, was aus jenen beiden Lehren für diese folgt und schon mit ihnen gegeben ist, zu rectificiren und zwar an der Hand der Kirche, an der Betrachtung der Lehrkämpfe, die sie über beide geführt und durchgekämpft hat, und an den Erfahrungen, die der Herr sie dabei hat machen lassen! — Die dem Werke vorgedruckten „Andeutungen

für Religionsunterricht und Schriftverständniss" enthalten sehr wichtige Fingerzeige namentlich über den Gebrauch der Schrift bei dem Unterrichte. Dass aber der Verf. dem ersten Bande „Lehrsätze" einen zweiten beifügt „Bibeltext", worin die in jenem aufgeführten Bibelsprüche der Reihe nach ausgedruckt sind, ist unnütz und eine unnöthige Erhöhung des Preises des ganzen Werkchens, welches ohne diese Beigabe statt 2 Thlr. einen kosten könnte. [A.]

XVI. Ethik.

Vorträge über innere Mission für die Gebildeten in der Gemeinde, gehalten von Franz W. T. Beyschlag († ev. Pf. zu Neuwied). Herausgeg. von W. Beyschlag (*Dr.* u. Prof. d. Theol.). Berl. (L. Rauh) 1862. 127 S. 8.

Der so jung verstorbene Franz Beyschlag, dessen anziehende und mit grossem Beifall aufgenommene Biographie wir im Jahrg. 1860, S. 583 angezeigt haben, hat die vorliegenden, wiederum von seinem Bruder herausgegebenen Vorträge über innere Mission im Anfange seines letzten Lebensjahres, zwischen Neujahr und Ostern 1855, vor einem Kreise gebildeter Gemeindeglieder gehalten. Er hatte sich, wie der Bruder im Vorworte zeigt, schon Jahrelang mit diesem Gegenstande beschäftigt und war gewiss der Mann dazu, über die Sache zu reden; doch bezweckten diese Vorträge lediglich die erste Einführung in die Sache, indem sie eine Uebersicht gaben, sowohl über Aufgabe und Charakter der innern Mission und die gegenwärtigen Zustände im Allgemeinen, wie über die einzelnen Gebiete der innern Mission, Armen- und Krankenpflege, Jünglingsvereine, Gefängnisswesen, Asyle u. s. w. im Besondern. Die Vorträge enthalten daher für den Sachkenner wenig Neues und wollen nach dem vorgesteckten Ziele beurtheilt seyn. Referent, der seine Bedenken gegen die Art, wie die „innere Mission" namentlich in der ersten Zeit gepriesen und getrieben wurde, schon früher (z. B. Jahrg. 1855, S. 770) ausgesprochen, dagegen die unter jenem Namen begriffenen christlichen Liebeswerke stets mit Interesse verfolgt und nach seinen geringen Kräften gefördert hat, stimmt dem Vorredner vollständig darin bei, wenn er nach Angabe des oben erwähnten Zwecks dieser Vorträge hinzufügt: „Aber jene erste Einführung leisten die nachstehenden Vorträge in einer so frischen, edlen und anziehenden Weise, wie meines Wissens keine andere Schrift von gleich bescheidenem Umfang." Die ursprüngliche Frische und der sittliche Ernst, der uns aus dem Lebensbilde des sel. Beyschlag so wohlthuend entgegentritt, tritt uns auch aus diesen Vorträgen entgegen; er spricht anregend, selbst wenn er ganz bekannte Sachen

vorträgt, und können wir nur wünschen, dass die Freunde seiner Biographie auch diese Reliquie des Verstorbenen nicht ungelesen lassen. [Di.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Ein Jahrgang evangel. Predigten von Dr. Chr. Palmer (ord. Prof. d. Theol. in Tübingen). Stuttgart (Liesching) 1857. 648 S. 8.

„Als Leser dachte ich mir in erster Linie theils diejenigen jüngeren Prediger, die meine homiletischen Vorlesungen gehört haben, theils die Leser meiner Homiletik, da die dort entwickelten Grundsätze über das Wesen der Predigt hier praktisch befolgt sind und somit das Eine dem Andern zur Erläuterung dienen wird. (Es wird daher auch in der 4. Aufl. der Homiletik wiederholt auf diese Predigtsammlung verwiesen. Anm. des Ref.) Doch lebe ich der Hoffnung, dass, wie ich in hiesiger Kirche nicht Theologen nur, auch nicht eine abgesonderte Universitäts-Gemeinde, sondern mit dieser eine Stadtgemeinde vor mir hatte, unter welcher auch die mir anvertraute Arbeit vom Herrn nicht ganz ohne Segen und Frucht gelassen worden ist, so auch wohl in andern Gemeinden sich hie und da Leser finden dürften, die sich für eine ruhige Entwicklung und schmucklose, aber lebendige und freudige Mittheilung christlicher, aus dem göttlichen Worte erzeugter und von Christi Geist getaufter Gedanken, wie sie hier angestrebt ist, interessiren und daran, als an Gottes Wort, sich zu erbauen vermögen. Wer Anderes und Mehreres verlangt — und was mir abgeht, dessen bin ich mir wohl bewusst —, dem bietet die auch in unseren Tagen überaus fruchtbare Predigtliteratur so Vieles dar, dass ihm, an dieser anspruchslosen Gabe vorübergehend, noch die reichste Auswahl zu Gebote steht."

Wenn sich ein Homiletiker *ex professo* in dieser bescheidenen Weise über seine Predigten ausspricht, so geht der Recensent von vorn herein mit einem günstigen Vorurtheil an die Lectüre seiner Predigten. Und dies günstige Vorurtheil wird ihm alsbald zu einem günstigen Urtheil, wenn er sieht, wie die evangelische Wahrheit zwar milde, ohne alle dogmatische Kanten, aber doch im Ganzen treu, einfach und ruhig, aber doch lieblich und erbaulich bezeugt wird. In der ersten Auflage seiner Homiletik (S. 9) nannte Palmer als die wesentlichen Factoren der Erbauung: Genuss und Anregung.* Hier — im Vorwort — charakterisirt er selbst seine Gabe treffend mit dem Ausdruck „ruhige Entwicklung"; und in der That, wer weder tief grabende exegetische oder psychologische

* Vgl. hierüber Nitzsch, prakt. Theol. II, S. 57.

lichkeit, Fleischeshaft, Elendsgefühl, Erlösungsgnade, Geistesempfang, eigenliebige Gedanken, Ewigkeitseindrücke, Glaubensaufgaben, Weltboden, Versicherungsanstalt, Haupterrungenschaft." Ebenso redet der Verf. oft undeutsch: „Interesse, Misscredit, Resignation, Weltreligion [?], Horizont, System, Schulpensum." Dies alles hätte mit etwas mehr Zügelung der Gedanken vermieden werden können, und die Predigten würden nur dadurch gewonnen haben. [H. O. Kö.]

3. Prof. Dr. A. F. Müller, Drei einzelne Predigten am Stiftungsfeste der k. sächs. Landesschule zu Grimma 1861, 62 u. 63 geh. Grimma (Gensel) 1861—63. Je 1 Bogen.

Verbietet uns auch der Raum dieser Zeitschrift, auf einzelne Predigten einzugehen: so können wir es uns doch nicht versagen, mit Genugthuung und Freude hervorzuheben, wie einfach, ernst, warm und fest an einer gelehrten Anstalt Sachsens — den vorliegenden drei Predigten zufolge — Christus gepredigt wird. Dass es an den Gymnasien doch allenthalben so wäre! [G.]

4. Weihnachts-, Passions- und Osterklänge. Zwölf Predigten von R. Schmeisser, Diaconus zu St. Ulrich in Halle. Halle (Fricke) 1862. 120 S. 18 Ngr.

Diese zum Besten einer zu begründenden Gemeinde-Volksbibliothek herausgegebenen Festpredigten bezeugen lauter und rein das Evangelium Gottes von seinem Sohne, der geboren ist von dem Samen Davids nach dem Fleische und kräftiglich erwiesen ein Sohn Gottes seit seiner Auferstehung. Auch die Predigtgabe des Verf. ist eine nicht geringe; dahin gehören eine lebendige Rede, eine anschauliche Darstellung, einfache Themata, präcise Dispositionen. Deshalb ist auch abgesehen von dem löblichen Zweck, dem sie dient, die Verbreitung der Sammlung sehr zu empfehlen. Für die Zukunft indessen möge sich doch der Verf. etwas mehr hüten vor einer mit Fremdwörtern geschmückten, allzu modernen Sprache. „Trauermelodie" oder „Leidensstation" sind zwar an sich Worte, welche wir noch nicht allzu streng tadeln würden; wenn wir aber auch „Metropole, Disharmonie, Advocat, Appetit, Apathie, Tribunal, Forum, privatim, Messianität, Weltinteresse" in der einen oder anderen Predigt finden, so ist das ein Zeichen, dass überhaupt für den Verf. hier noch eine Gefahr ist, und er sich nicht genug vor der Unart hütet, vor Ungebildeten übergebildet und vor Einheimischen fremdländisch zu reden. [H. O. Kö.]

5. Evangel. Zeugnisse, aus den nachgelassenen Predigten von H. M. F. Volbehr, weil. Diac. in Mölln im Herzogth. Lauenburg. Gesamm. u. zum Druck beförd. von A. Morath, Past. *prim.* in Mölln, und E. Genzken, Past. in Schwarzenbeck. Rendsburg (Oberreich) 1862. 380 S.

Es sind Zeugnisse aus einem tief christlichen Herzen, welches

die Sünde in ihrer Grösse erkannt und das Elend dieser Welt durchschaut, aber auch die Gnade Gottes in Christo Jesu geschmeckt hat. Was man nun selber erfahren, davon kann man auch Andern wohl predigen, und es geschieht in herzlicher, eindringlicher, evangelischer Weise. Es ist gesunde lutherische Speise, die hier geboten wird; und es ist allerdings für die Gemeinde sehr beklagenswerth, dass ein so reich gesegneter Prediger so früh abgerufen ist. Aber er hinterlässt eben sein Zeugniss als ein bleibendes und dann ist er zu seiner Ruhe eingegangen, etwa wie er von Stephanus predigt (S. 50): „Und da er das gesagt, entschlief er. Er starb nicht, er entschlief. Der Tod ist nun ein Schlaf geworden. Für den Christen ist er nicht blos dem Schlaf ähnlich, nein, er ist wirklich ein Schlaf, von dem wir köstlich und herrlich wieder erwachen werden, wenn unsers Jesu Stimme uns ruft. Und der heilige Stephanus ist trotz aller Steine so sanft und selig eingeschlafen, wie wohl an keinem Abend in seinem Bett. Ach, Gott gebe uns auch ein sanftes und seliges Ende! Es ist ja das Grösste, warum wir Gott bitten können, und eine Bitte, die der Herr uns so gern erhört. Aber nicht wahr, liebe Christen, wer so sanft und selig einschläft wie Stephanus, nachdem er solches gesagt, der ist gewiss ein Kind Gottes? O dass wir's alle wären, würden und blieben!" Es sind im Ganzen 38 Predigten aus seinem Nachlasse gewählt, aber in auffallender Weise vertheilt, z. B. sechs Gründonnerstagspredigten, fünf Charfreitagspredigten. So kommen denn manche Gegenden im Kirchenjahr sehr ärmlich weg, und der Gebrauch dieses Predigtbuchs, wie es eine „besondere Vorliebe" (S. IV) des Predigers für einzelne Festtage nicht verleugnet, wird demgemäss auch auf solche Kreise wesentlich beschränkt bleiben, in denen eine „besondere Vorliebe" für V. sich findet. Soll es aber über die Grenzen von Lauenburg hinaus gebraucht werden, so hätten wir noch eine hymnologische Ausstellung zu machen. V. wählt immer nur Kernlieder, wenn er, was nicht gerade oft ist, Gebetsverse in seine Predigt einflicht, aber er citirt sie nach einem matten und verfälschten Texte, wie er sich im Gesangbuch seiner Landeskirche finden mag. Das sollte man schon auf der Kanzel nicht thun, noch weniger hätten die Herausgeber diese Verse uncorrigirt abdrucken lassen sollen. Vergl. S. 84, 164, 184, 317, 350. Als Beispiel geben wir folgendes: Ich bins, ich sollte büssen — in ewgen Finsternissen — was nun dein Schmerz versühnt. — Die Geisseln und die Banden — und was du ausgestanden — das alles, Herr, hab ich verdient." [H. O. Kö.]

6. Das Leiden unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi. Neun Predigten von Heinr. Müller (weil. der h. Schrift Dr., ord. Prof. der Theol. u. Sup. zu Rostock). Nach d. Erfurter

Ausg. v. 1739 aufs neue ed. von A. Hartmann (ev.-luth. Pfarrer). Nürnberg (Raw) 1862. 228 S. 8.

Das Thema dieser die ganze Leidensgeschichte des Herrn behandelnden Predigten wird gleich auf der ersten Seite ausgesprochen. Der gekreuzigte Jesus ist der einzige wahre Trost unserer Seelen. Und diesen Trost weiss der alte treffliche Prediger gar eindringend vor die Seele zu führen, indem er dem Leidensgange des Herrn Schritt für Schritt folgt, die Bedeutung der einzelnen Begebnisse und Worte homilienartig auslegt und dabei manchen köstlichen Edelstein aus dem Schacht des göttlichen Wortes hervorhebt. Die Predigten werden ohne Zweifel noch jetzt ihre Liebhaber finden, zumal in der vorliegenden Ausgabe, welche, wie schon der Titel sagt, nach der Erfurter Ausgabe von 1739 bearbeitet ist, die Predigten unverkürzt und unverändert gibt und auch in der Rechtschreibung nur so viel ändert, als die allgemein (?) geltenden Regeln der Orthographie gebieterisch forderten (Vorrede). Dagegen sind die Summarien weggelassen und zur Inhaltsangabe verwendet; auch die den Predigten angehängten Lieder fehlen. [Di.]

7. Christus, die Auferstehung und das Leben. Eine Ostergabe für die christliche Gemeinde. Von K. W. Eug. Fries, weil. Decan in Memmingen. Erlangen (Th. Bläsing) 1863. 64 S.

Der frühverstorbene Verf. des vorliegenden Schriftchens gehörte zu denjenigen Geistern, welche zuerst lange in der Stille arbeiten und ihre Wurzeln in die Tiefe schlagen, ehe sie Früchte für die grosse Oeffentlichkeit hervorbringen. Der Tod hat ihn von uns genommen, ehe sich unsere Hoffnungen, die wir auf seine ungewöhnliche Begabung setzten, in vollem Mass erfüllten. Ausser einer Reihe von Aufsätzen in den theol. Jahrbüchern von Dr. Liebner u.s.w., sowie in den Studien und Kritiken, ist nichts von ihm in die Oeffentlichkeit gedrungen. Die oben angezeigte, in seinem Nachlass vorgefundene Auslegung von Joh. 11 aber ist, obgleich ursprünglich nur bestimmt, als Material zu Homilien zu dienen, eine so liebliche Frucht seines Geisteslebens, dass die Freunde glaubten dieselbe einem weiteren Kreise nicht vorenthalten zu sollen. Dr. Luthardt, welchem das Manuscript vorlag, wollte diese Perle einer „fein- und tiefsinnigen" Schriftauslegung nicht vergraben sehen. Dr. Delitzsch wünschte, dass diese „Narde" ihren Duft weit umher verbreiten möchte. Und eine trauernde Wittwe, welcher Ref. die eben erschienene „Ostergabe" mittheilte, fand viele Stellen ihr „aus dem innersten Herzen geschrieben" und schöpfte besonders aus dem, was S. 35 ff. über Christum als die Auferstehung und das Leben oder über den auf beide Reiche, das der Lebendigen wie das der Todten, von ihm ausgehenden Lebensstrom gesagt ist,

reichen Trost. Gerade für Trauernde möchten wir das Büchlein als eine vorzügliche Trostschrift empfehlen, überhaupt aber als ein Kleinod gläubiger und sinniger Schriftauslegung zwar nicht für jedermann, aber doch für jeden Gebildeten, der Gottes Wort lieb hat. Ein Solcher wird auch da, wo er dem Verf. nicht unbedingt beistimmen kann, wie z. B. wenn er für die Thränen Jesu am Grabe Lazari (welche nach Fries „dem Opfer galten, das Lazarus durch die Rückkehr zur irdischen Lebensform der Verherrlichung Christi bringen musste") einen näherliegenden Erklärungsgrund zu haben glaubt, doch für die überall gegebene Anregung zum Eindringen in die Tiefe dankbar seyn. Unbemerkt können wir nicht lassen, dass eine günstige Aufnahme des Schriftchens zu ferneren Veröffentlichungen aus dem Nachlass des Seligen ermuthigen würde. [Stä.]

8. Das Haus. In drei Artikeln. Eine Gabe namentlich für angehende Eheleute. Von C. Becker, Pastor. Neu-Ruppin (F. W. Bergemann) 1860. 151 S. 8.

Diese Schrift erhebt sich, ihrem Sinn und Geiste nach, nicht über die gewöhnliche religiöse Tractatenliteratur unserer Tage. Was soll in jedem Hause das Regiment führen, das Erste seyn, Allen Gesetz seyn? Auf diese wichtige Frage antwortet der Verf.: die Liebe. Ja, Liebe und Gesetz, Gesetz und Liebe, — weiter kann es nun einmal der Unionismus (auch unter lutherischem, selbst gnesiolutherischem, Namen) nicht bringen. Die Liebe ist das höchste und einzige Dogma insbesondere der preussischen Staatsreligion und Staatstheologie, — ein Dogma, so gross und weit, dass die ganze Menschheit, alle Religionen und Confessionen auf Erden darin untergebracht werden können. Dass die Liebe aus dem lebendigen, rechtfertigenden Glauben an Jesum Christum herfliesst, dass der vor Gott gerecht machende Glaube durch die Predigt des Evangeliums kommt, davon scheint Hr. B. entweder nichts zu wissen, oder er scheint es als eine allbekannte Sache voraus zu setzen, die keiner Erwähnung weiter bedürfe. Von der Majestät und Herrlichkeit des Evangeliums, von der Gnade Gottes in Christo, von dem normativen und unbedingten Ansehen des göttlichen Worts, vor welchem kein Ansehn der Person gilt, unter dessen Scepter Kaiser, Könige, Fürsten und Herren, und alle, die Macht und Gewalt haben auf Erden, sich eben so tief beugen müssen, wie Bürger und Bauern, Knechte und Mägde und die geringsten Tagelöhner, — und das in allen Ständen, in allen Thronen, Palästen, Häusern und Hütten das Regiment führen, das Erste und Letzte seyn, Allen Gesetz seyn soll, wenn es anders wohl stehen soll auf Erden, — davon sagt uns das Buch nichts, und wenn es einmal im Vorbeigehen darauf zu reden kommt, so redet es davon schier wie der Blinde von der Farbe. Erst S. 40 wird das Wort Gottes (zu-

gleich mit dem Gebet) zum ersten Male genannt; was aber der Vf. unter Gottes Wort versteht, und wie dasselbe von angehenden Eheleuten, nach Gottes Befehl und Ordnung, zu ihrem zeitlichen und ewigen Wohle gebraucht werden soll, davon erfährt man wieder nichts, und ehe sichs der Leser versieht (schon auf dem nächsten Blatte), sitzt er wieder mitten in der Liebe, in der Sanftmuth und Demuth. Der gemeinsame Hausgottesdienst wird zu wiederholten Malen eingeschärft; worin aber derselbe besteht, und wie er zum Nutz und Frommen aller Glieder des Hauses eingerichtet werden soll, davon ist abermals keine Rede; es wird dem Belieben eines Jeden frei gegeben, wie er's damit halten will. Nach des Ref. eigner, vielfältiger Erfahrung besteht in den meisten sogenannten christlichen Familien der Hausgottesdienst darin, dass des Morgens und Abends von den versammelten Gliedern des Hauses etliche pietistische, kraft- und saftlose Lieder gesungen, alsdann ihnen ein Stück aus Bogatzky's Schatzkästlein (das in den höchsten Ehren gehalten wird) vorgelesen, etwa ein Gebet gesprochen, und zuletzt aus einer Herrnhutischen „Losung" ein oder zwei Sprüche der h. Schrift für den Tag ausgegeben werden. Die Kinder beten das Vaterunser. Dies ist der Hausgottesdienst, wie ich ihn in der Praxis gefundeu habe. — Das, worauf Luther sein ganzes Leben lang mit dem tiefsten Ernst, mit dem heiligsten Eifer und mit dem stärksten Nachdruck drang, als sähe er bereits die wiederkehrende Verdunkelung des Evangeliums hereinbrechen: dass in den Kirchen, Schulen und Häusern der Katechismus, „in welchem wir einen feinen, richtigen, kurzen Weg der ganzen christlichen Religion haben, und die vornehmsten Hauptartikel kurz verfasset", fleissig getrieben werden, dass namentlich die Hausväter ihren Kindern und Gesinde die Hauptstücke der christlichen Lehre von den Geboten, von den Artikeln des Glaubens, vom Vaterunser und von den heiligen Sakramenten täglich vorsagen, in der Kürze auslegen, und wieder abfragen sollten, wie er denn selbst in seinem eigenen Hause mit gutem Beispiel voranging, — das scheinen dem Hrn. B. lauter böhmische Dörfer oder längst abgethane Sachen zu seyn. Nicht einmal der Name Katechismus kommt in seinem Buche vor. Von den Geboten wird das vierte, von den sieben Bitten die vom täglichen Brote erwähnt. Von den drei Artikeln des Glaubens und von den Sakramenten ist gar keine Rede. Wollte doch Hr. B. Luthers kleinen Katechismus zur Hand nehmen, und nachsehen, was hinter den Hauptstücken steht: „Wie ein Hausvater sein Gesinde soll lehren Morgens und Abends sich segnen." „Wie ein Hausvater sein Gesinde soll lehren das *Benedicite* und *Gratias* sprechen." Und dann folgt die Haustafel, worin jedem Angehörigen des Hauses seine Lection vorgehalten wird, was er in seinem Stande nach Gottes

Befehl zu thun schuldig sei, damit es wohl im Hause stehe. Ist das nicht für „angehende Eheleute“? Oder weiss Hr. B. etwas Besseres an die Stelle zu setzen? — Wenn nun alles bisher Gesagte nicht in dem Buche steht, was steht denn eigentlich darin? O, gar vielerlei! Zuerst eine grosse Masse biblischer Sprüche A. und N. Testaments, besonders viele aus den Apokryphen, Aussprüche aus Luthers Schriften, Erzählungen aus der ältern Kirchengeschichte, Exempel aus der Missionsgeschichte, Erzählungen aus der griechischen Profangeschichte (Sokrates und seine Frau), viele fromme Anekdoten aus alter und neuer Zeit (mitunter recht alberne, wie die S. 21 dem Pastor Harms in Hermannsburg nacherzählte), Anführungen aus Predigten (Cober's aufrichtiger Cabinetsprediger), Gleichnisse aus der sichtbaren Natur, von denen eines das andere jagt, Sprüchwörter, sogar lateinische (mit beigefügter Uebersetzung), z. B. *Principiis obsta* — *Si vis apte nubere, nube pari,* Klugheitsmassregeln bei'm Heirathen, Fabeln, Lieder, Briefe, — das Alles steht in dem Buche, oder geht vielmehr bunt und kraus durch einander, wie in einem Kaleidoskop. Nächst den biblischen Sprüchen, von denen aber kein einziger erklärt wird, sind die aus Luthers Schriften angezogenen Stellen noch das Beste an dem Buche; aber es sind eben nur abgerissene Brocken, die mit den andern Brocken zusammenhangslos in der breiten Suppe schwimmen. — Was sagt nun Hr. B. den angehenden Eheleuten über den Ursprung und das Wesen der Ehe? — Ueber den Ursprung, und warum die Ehe ein heiliger, Gott wohlgefälliger Stand sei, sagt er so viel als gar nichts, sondern lässt Luther für sich reden; über das Wesen aber gibt er zwei Definitionen von Hugo Grotius und Thomasius, denen er Luthers Meinung als die richtige gegenüber stellt. Ferner werden die angehenden Eheleute unterrichtet von den „*Connubiis infantum*“ (Kinderverlöbnisse), von der morganatischen Ehe, und von der Civilehe. Der letztern ist der Verf. (und das lässt sich leicht begreifen) bitterfeind, „weil sie in der h. Schrift keinen Grund und Halt habe, auch in dem Bewusstseyn der germanischen Völker nicht wurzele.“ Die katholische Kirche gehe zu weit, indem sie nach dem Tridentiner Concil die Ehe für ein Sakrament erkläre — auf der andern Seite thue ihr die Napoleon'sche Gesetzgebung zu wenig Recht, indem sie ihr nur einen politischen und rechtlichen Charakter ertheile. Hr. B. lese doch einmal den Anfang von Luthers „Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherren“: „Weil die Hochzeit und Ehestand ein weltlich Geschäft ist, gebühret uns Geistlichen und Kirchendienern nichts dariu zu ordnen oder regieren, sondern lassen einer jeglichen Stadt und Land hierin ihren Brauch und Gewohnheit, wie sie gehen. ... Aber so man von uns begehrt, in der

Kirche sie zu segnen, über sie zu beten, oder sie auch zu trauen, sind wir schuldig, dasselbige auch zu thun." Was sagt Hr. B. hierzu? Muss er nicht die Hände über dem Kopf zusammenschlagen? Denn gewiss ist, dass er keine Ehe für recht und gültig und Gott wohlgefällig hält, die nicht vom Pfarrer kirchlich eingesegnet worden ist, nachdem zuvor — was in mancher Staats- oder Nichtstaatskirche einen sehr wichtigen Punkt ausmacht, — die angehenden Eheleute die für Aufgebot und Trauung bestimmten „Gebühren" bis auf den Pfennig entrichtet haben. Ausführlich erzählt Hr. B. den aus grauer Vorzeit stammenden Gebrauch zu Gretna in Schottland, und dankt Gott, dass es bei uns in Deutschland nicht auch ein solches Gretna gebe. Ob zu einer gültigen Ehe die Einwilligung der Eltern nothwendig sei, darüber werden „alte, berühmte Rechtslehrer": Grotius, Pufendorf, Hochstetter, Thomasius zu Rathe gezogen; zuletzt muss das allgemeine Preuss. Landrecht, als höchste Autorität, die Entscheidung geben. Der alte Walch muss aus seinem „Philosophischen Lexikon" den angehenden Eheleuten vordemonstriren, dass Mann und Frau von Natur einander gleich sind, und keines über das Andere von Natur ein Recht zu herrschen hat. — Nun fragt man billig: was soll das Alles für „angehende Eheleute", die man sich doch gewiss als den mittleren und unteren Ständen angehörig denken muss? Doch die „angehenden Eheleute" werden sich den Kopf nicht viel darüber zerbrechen. Ein Anderes aber ist es, was ihnen wirklich zum Schaden und Verderben gereicht. Unter die grossen, Gott gefälligen Werke, die der Glaube thut, rechnet der Verf., dass ein Geistlicher zu V. in Frankreich in wenigen Monaten bei seiner armen Gemeinde 93 Franken für die Missionen zusammengebracht habe. Ein armes Dienstmädchen habe ihm einst 8 Franken auf einmal gebracht, nachdem sie 5 Monate vorher schon 6 Franken gegeben, und der Geistliche habe ihr sein Erstaunen über die reiche Gabe nicht verbergen können. Besässe Hr. B. und seines Gleichen ein Fünkchen wahrhaftiger lebendiger evangelischer Erkenntniss, wirkliche Einsicht in den Unterschied von Gesetz und Evangelium, von Glauben und guten Werken, von der Gerechtigkeit des Glaubens und der Gerechtigkeit der Werke, — sie würden im Augenblick ihren nichtigen Tand von innerer und äusserer Mission, von Missionsstunden, Missionspredigten, Missionsfesten, Missionscollecten u.s.w. fahren lassen. Weil sie aber nichts Besseres haben und wissen, müssen sie Narrenwerk treiben. Und solches Narrenwerk nennen sie grosse, Gottgefällige Werke, die der Glaube thut! Ein Pfarrer drückt und presst seiner armen Gemeinde, die vielleicht kaum das Nothdürftige für ihren leiblichen Unterhalt erschwingen kann, durch Vorspiegelungen (und wer weiss, was sonst

noch für Hebel dabei in Bewegung gesetzt werden) eine verhältnissmässig bedeutende Summe ab, um hernach in den öffentlichen Missionsblättern damit prunken und prahlen zu können: „Seht, solche Opfer bringt meine arme Gemeinde dem Herrn! — zum sichern Beweise, dass Glaube und grosse Gottgefällige Werke und eine Fülle geistlichen Lebens in ihr wohnen." So werden denn die armen Leute von ihren eigenen Seelsorgern auf irrige und seelenverderbliche Wege geführt, und bald wird es noch so weit kommen, dass die Entscheidung der Frage: „ob Jemand ein Christ sei?" — nicht mehr davon abhängt, was er glaubt, sondern davon, was er zahlt. Ja, Geld, Geld, Geld! — das ist die grosse Losung im Reiche der heutigen Mission, gleichwie das Geld im Reiche des Pabstthums bei der „Mission" des Dominikanermönchs Tetzel auch das Feldgeschrei war. Und sowie Tetzel die Gnade Gottes, Vergebung der Sünden und das ewige Leben auf seine mit schwerem Gelde bezahlten Ablassbriefe stellte, und das verführte Volk darauf vertrauen lehrte, — „wer aber andern Sinn und Meinung habe, der sei ein Ketzer": gerade so predigen jetzt hochangesehene und hochgestellte Theologen bei den Missionsfeiern frei öffentlich auf der Kanzel: „wer seine Hand von dem „heiligen Missionswerk" zurückziehe, und sich nicht dabei betheilige (versteht sich, mit dem Geldbeutel), der sei kein Christ!" Nun wissen wir doch, worin das Wesen des Christenthums eigentlich besteht, und welches seine *notae characteristicae* sind! —

Noch ein wichtiger Punkt ist übrig, der nicht übergangen werden darf. Am Schlusse seiner „Abhandlung und Betrachtung" spricht Hr. B. von der Stellung des Hauses der Obrigkeit gegenüber. In einem Hause, in welchem Zwist, Unordnung, Empörung gegen göttliche und menschliche Autorität herrsche, finde sich in der Regel auch der böse Dämon der Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit. Das entschiedene Gebot der h. Schrift: Jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat u.s.w. — und das andere Gebot Pauli: „So gebet nun Jedermann, was ihr schuldig seid: Schoss, dem der Schoss gebühret u.s.w. — werde mit Füssen getreten. Man murre gegen die Obrigkeit, man finde ihr sogenanntes Joch unerträglich, und wolle frei seyn. Man lasse im Hause statt eines Lobpsalms, dass uns Gott eine Obrigkeit gegeben hat, das Liedlein von jenem infernalischen Kleeblatt: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, erklingen, dessen Färbung, Verständniss und Geruch, den man ihm gibt, Pesthauch und Modergeruch um sich verbreite. Man raisonnire gegen die Obrigkeit, über ihre Strenge, über die Abgaben, über die Staatseinrichtungen, und lasse seine Redseligkeit in allerlei Missvergnügen über bestehende Zustände sich ergiessen. Das sei

aber eben gottlos, gegen Gottes Wort und Gebot, und verderbe viele Blüthen schon im Aufknospen durch die giftigen Raupen der Selbstsucht, Tadelsucht und Neigung zu Empörung, wobei die so entschieden gebotene Unterwürfigkeit und der Gehorsam zu Grabe getragen werde. Unsere rebellische Zeit trage aber leider in ihrer Signatur nach allen Seiten hin ein solches Gepräge. „Was sollen nun aber für Kinder aus solchen Häusern hervorgehen? Werden sie nicht in die Fusstapfen der Eltern treten, nach einer nebelhaften Freiheit und Selbstständigkeit trachten, und das sogenannte Joch der Obrigkeit mit Murren tragen, und es in wilden Gelüsten abzuschütteln suchen? Wie tief hat sich unsere Zeit verschuldet, und wie sind viele Häuser, welche Pflanzschulen für Zucht, Ordnung und des bürgerlichen Gehorsams seyn sollten, zu Vorschulen höllischer Wuth und Empörungsgelüste geworden! Was soll aber dem Staate und der Kirche ein solches Geschlecht nützen?" — Hat wohl Hr. B. einmal ernstlich darüber nachgeforscht, woher dieser Greuel der Verwüstung im Hausstande, dieses unheilvolle feindselige Verhältniss gegen die weltliche Obrigkeit stammt? wo Anfang, Ursprung und Quelle dieser traurigen Zustände, welche für Obrigkeit und Unterthanen gleich verderblich sind und beide dem sichern Ruin entgegenführen, zu suchen sei? Nun, es sei ihm gesagt: Das Uebel kommt von oben her. Man braucht nicht erst „geheime Memoiren" zu studiren, es liegt klar und offen zu Tage, was für ein ruchloses Leben, gerade so, „als ob kein Gott im Himmel wär'," im vorigen Jahrhundert und bis in das gegenwärtige herein, an den Höfen der deutschen Regenten und in ihren nächsten Umgebungen, und hernach in immer weiteren Kreisen geführt worden ist. Die irdischen Herrscher erhoben sich gegen die Majestät Gottes, um ihre Majestät dafür auf den Thron zu setzen. Sie scheuten sich nicht, das „unerträgliche" Joch des göttlichen Gehorsams „in wilden Gelüsten abzuschütteln"; sie wollten „frei", ganz frei und unabhängig, mit unbedingter Machtvollkommenheit da stehen (Ps. 2, 2. 3). Göttliche und menschliche Rechte wurden für nichts geachtet, die den Unterthanen gegebenen Versprechen und Eide, alte wohlerworbene Freiheiten aufgehoben, und die „von Gott so entschieden gebotene" Unverbrüchlichkeit des Ehebundes gesetzlich „zu Grabe getragen." Noch im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts konnten Ehen (die sogenannten Ballehen in Berlin) 14 Tage nach der Hochzeit auf Grund gegenseitigen „unüberwindlichen Widerwillens" nach Preuss. Landrecht ohne alle Schwierigkeit wieder getrennt werden. Am Berliner Hofe, unter Friedrich II., welcher ja in den Jahren 1740—1760 fortwährend von französischen Atheisten umgeben war, wurde das Wort Gottes dem frechsten Hohn und Spott Preis gegeben, und

schändlich „mit Füssen getreten." Aber der allmächtige und ewige Gott, der im Himmel wohnt, lässt sich von den kleinen Erdengöttern nicht spotten. Und. was der Mensch säet, das wird er ernten. Das Verderben, welches in den oberen Regionen seinen Ursprung genommen, ist im Laufe der Zeit bis in die untersten Volksschichten herabgefluthet, und greift nun in immer grösseren Ausdehnungen um sich, so dass Niemand das Ende absehen kann. Der Same, der von oben her mit vollen Händen ausgestreut worden ist, bringt nun seine Früchte zum Vorschein, Früchte, „welche Pesthauch und Modergeruch um sich verbreiten." Schon Friedrich II., dessen Land vom Atheismus bereits vergiftet und verpestet war, und der mit seinem klaren staatsmännischen Blicke die erschrecklichen Folgen jener Aussaat voraussah, that gegen das Ende seines Lebens die Aeusserung: „Meinen kleinen Finger wollte ich drum geben, könnte ich mein Land so hinterlassen wie ich es von meinem frommen Vater überkommen habe." Das gemeine Volk getraut sich eben so gut ohne Gott und ohne Religion zu existiren, als seine Obern; es will ebenso wohl der Freiheit geniessen, welche es von seinen Obern gelernt hat. Der Gehorsam gegen die Obrigkeit beruht einzig und allein auf Gottes Gebot; weil aber das Volk keinen Gott mehr hat, so weiss es auch von keinem göttlichen Gebot, und hat deshalb keinen Grund, der Obrigkeit zu gehorchen. Denn menschliche Autorität, und wäre sie auch die höchste, hat keine, das Gewissen bindende Macht. Der hohe Titel, worauf die Regenten so sehr pochen: „Wir von Gottes Gnaden" — ist für das Volk nichts als ein leerer Schall; denn es weiss von keinem Gott, also auch von keinen „Gottes Gnaden." „Warum sollen wir diese Menschen, welche jetzt über uns herrschen, für höher und vorzüglicher halten, als andere Menschen? Sind doch alle Menschen von Natur einander gleich, und haben gleiche Rechte und gleiche Freiheiten. Wer hat diesen nun das besondere Vorrecht gegeben, von ihres Gleichen Unterwerfung und Gehorsam zu fordern?" So lautet die Stimme eines Volkes über seine Obrigkeit, wenn es keinen Gott und keine Religion mehr hat. Lange zuvor, ehe die französische Nationalversammlung zu Versailles die „Menschenrechte" proklamirte (2. Oktob. 1789), war diese *Charta Magna* in Aller Herzen und in Aller Munde. Und ehe noch die französische Revolution zum Ausbruch kam, hatte der Atheismus bereits alle Stände und Classen des Volks, selbst den geistlichen Stand nicht ausgenommen, bis in das innerste Mark durchdrungen. — In unseren Tagen sehen die höheren und höchsten Stände mit Entsetzen die Gefahr vor Augen, welche ihrem eigenen Bestehen droht, und schaudern zurück vor dem, was noch bevorsteht in nächster Zukunft. Man hat es versucht, das gemeine Volk wieder auf bessere Wege

hinzuleiten, und „eine Regeneration der untern Volksklassen durch Vermittelung der höheren zu Stande zu bringen.“ Ein ganz vergebliches Bemüheu! Mögen zunächst die höhern Stände auf ihre eigene Regeneration bedacht seyn, und vor allen Dingen sich von dem Aussatz des Atheismus reinigen, welcher nach wie vor unter ihnen herrscht, und sich nur hinter einer heuchlerischen Maske verbirgt. Die Rathschläge und Vorkehrungen atheistischer Staatsklugheit, die staatskirchlichen Anordnungen, polizeiliche Maassregeln, äussere Zwangsmittel aller Art, sind wie Spreu und Stoppeln, und vermögen der hereingebrochenen Fluth keinen Damm entgegen zu setzen. Und solche Bücher, wie das vorliegende, werden's freilich auch nicht thun! — [H. Pein.]

XIX. Hymnologie.

Der Gesangbuchsunterricht oder: Wie übt die Kirche ihre Gemeinschaft mit Gott? Ein Leitfaden zum Gesangbuchsunterricht in der Volksschule. Von C. Buchrucker (Pf. in Oberlaimbach). Nürnb. (Sebald) 1862. 332 S. 8. 24 Ngr.

Der Verf. hat es unternommen, den gesammten christlichen Religionsunterricht in der Volksschule zu bearbeiten. Nachdem bereits früher eine Darstellung der Heilsgeschichte und eine Katechismuserklärung von ihm erschienen sind, liegt nun als dritter Theil des ganzen Werkes dieser „Gesangbuchsunterricht“ vor; „es galt, den ganzen Organismus der kirchlichen Unterweisung vorzuführen, zu zeigen, wie Gott das Heil beschafft, was ich auf Grund dessen zu glauben, und endlich, wie ich auf Grund dieses Glaubens mit meiner Kirche zu singen und zu beten habe.“ Die Volksschule und insonderheit ihre Lehrer müssen es dem Verf. Dank wissen, dass er auch dies dritte Gebiet in den Kreis seiner Thätigkeit gezogen hat; denn fehlte es auch bisher nicht an trefflichen Hülfsmitteln für die Unterweisung der christlichen Jugend im Kirchenliede, — wir erinnern an die Werke von Koch und Heinrich, namentlich aber an die Arbeiten von Thilo, Wangemann, Beyer u. a. —, so ist uns doch keine Schrift bekannt, die sich sofort praktisch also verwerthen liesse, wie die vorliegende von Pf. Buchrucker. Dabei müssen wir gleich die Bemerkung einschieben, dass der praktische Nutzen des Buchs auch dann stehen bleibt, wenn ein Lehrer Bedenken tragen sollte, dem ganzen Gang des Buches zu folgen. Dieser Gang ist nehmlich der historische; der Verf. verbindet den Unterricht im Kirchenliede mit dem in der Kirchengeschichte, — wobei natürlich der kirchengeschichtliche Stoff nach dem Bedürfniss der Volksschule ausgewählt ist, — „die Lieder sollten recht eigentlich als Erzeugniss des kirchlichen Lebens, also auf dem Hintergrunde der Geschichte, aus der sie

hervorgewachsen, vorgeführt werden." Der Verf. theilt demnach seinen Stoff in zwei Hauptabschnitte: Unser Erbe aus der alten Kirche, in welchem Abschnitt besonders die liturgischen Stücke des Gesangbuchs, Litanei u. s. w. behandelt werden, und: Unser Erbe aus der erneuerten Kirche (vier Unterabtheilungen: Lieder aus der Zeit Luthers, P. Gerhardts, Speners und Gellerts). Bei jedem Zeitraum oder hervorragenden Manne wird eine Uebersicht des Geschichtlichen gegeben und daran schliesst sich dann die Erklärung etlicher aus dieser Zeit stammenden Kernlieder, im ganzen 40 an der Zahl, indem der Verf. — aus nicht zu verwerfenden Gründen — sich auf die in seiner bayrischen Heimathskirche zum Auswendiglernen vorgeschriebenen Lieder (34) und 6 hervorragende andere Lieder beschränkt hat. Wollte man fragen, ob es richtig sei, die Kirchengeschichte so zu behandeln, dass die liturgische und hymnologische Thätigkeit der Kirchen bei weitem als das Wichtigste erscheint, wobei deshalb am längsten verweilt wird, so wären solche Bedenken vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ja ohne Zweifel sehr begründet; vom Standpunkt der Volksschule, bei der so viel auf Concentration des Unterrichts ankommt, hat der eingeschlagene Gang gewiss seine grossen Vorzüge. — Was sodann die Auslegung der Lieder im Einzelnen betrifft, so hat der Verf. die sogenannte reproductive Methode gewählt, hat nicht einzelne Worte erklärt, sondern vor allem, unter Berücksichtigung der historischen Verhältnisse, unter denen das Lied erwachsen, den Gedankengang des ganzen Liedes aufzuzeigen gesucht, und darin so Löbliches geleistet, dass ein Lehrer, der dem Liede der Kirche in der Schule die gebührende Aufmerksamkeit widmen will, an diesem Buche ein treffliches Hülfsmittel für seine Arbeit findet. Erzählungen von der Wirksamkeit der Lieder hat der Verf. nicht gegeben, und wir vermissen sie um so weniger, da andere Werke in dieser Hinsicht ja ein überreiches Material darbieten. Ueberhaupt kommt das, was wir an dem Werke vermissen, mehr auf Rechnung der landeskirchlichen Verhältnisse, in denen der Verf. steht und für die er zunächst arbeitet, als auf Rechnung des Verf.'s selbst. Unter den vom bayrischen Oberconsistorium für die Volksschule vorgeschriebenen Liedern fehlen die meisten eigentlichen Katechismus-Lieder, die doch grade für die Volksschule so wichtig sind (*ad docendum populum*, sagt die Augsb. Conf. im Art. *de Missa*, nach Col. 3, 16); davon ist es gekommen, dass z. B. von den in Spangenbergs Cithara Lutheri erklärten Katechismusliedern in vorliegendem Buche nur das eine: Wir glauben all an einen Gott, behandelt ist. (Wenn freilich der Verf. S. 4 sagt: Der kirchliche Zögling sei nicht blos mit der sacramentalen Seite des Christenthums bekannt zu machen, sondern auch in das sacrificielle Gemeinleben der Kirche einzuführen, welches dann eben im Kir-

chenliede sich aussprechen soll, so kommt diese schiefe Darstellung auf Rechnung des Verf.'s selbst.) Ferner liest das bayrische Gesangbuch: Und steure deiner Feinde Mord. Daher die durchgehends verfehlte Erklärung des Lutherschen Kinderliedes, die gerade von des Verf.'s historischem Standpunkt aus so hätte belebt werden können, wie die keines andern Liedes. Diese Desiderien aber sollen dem Werthe des Buches im Ganzen keinen Abbruch thun. Möge die Arbeit des Verf.'s für die christliche Jugend nicht ohne Frucht bleiben! Denn es ist ja richtig, was er im Vorwort sagt: „Wenn es gegenwärtig irgendwo zu arbeiten und zu bauen gilt, so ist das auf dem Gebiete der kirchlichen Jugenderziehung. Mehr als der Ausbau der Verfassung muss uns am Herzen liegen, das Geschlecht zu einem gottesfürchtigen heranzubilden, auf welchem menschlicherseits die nächste Zukunft der Kirche ruht. Zu diesem Zwecke aber muss ihm Gottes Wort und Alles, was daraus abgeleitet ist, wieder lieb und theuer gemacht werden."

[Di.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Philosophie, Literaturgeschichte, Verschiedenes.)

1. Franz v. Baaders sämmtliche Werke. Systematisch geordnete, durch reiche Erläuterungen von der Hand des Verf.'s bedeutend vermehrte, vollständige Ausgabe der gedruckten Schriften sammt dem Nachlasse, der Biographie und dem Briefwechsel, herausg. von Dr. Franz Hoffmann in Verbindung mit D. Jul. Hamberger, D. Ant. Lutterbeck, Baron v. Osten, Prof. Emil Aug. v. Schaden, D. Christoph Schlüter. Redigirt vom Erstgenannten. I—XVI. Band. Lpz. (Bethmann) 1851 ff. 8.
2. Commentatoren zu Fr. v. Baaders Werken:
   a) Fr. Hoffmann Grundzüge zur Societätsphilosophie v. B.'s. Würzburg 1837. b) Dessen Vorhalle zur speculativen Lehre v. B.'s. Aschaffenburg 1838. c) Dessen Vorrede zur 2. Ausg. der kleinen Schriften v. B.'s. d) Ant. Lutterbeck Ueber den philosophischen Standpunkt v. B.'s. Mainz 1854. e) Jul. Hamberger Die Cardinalpunkte d. B.'schen Philosophie. Stuttg. 1855. f) Dess. Die Fundamentalbegriffe von Fr. B.'s Ethik, Politik und Religionsphilosophie Ib. 1858. 8.
   Vgl. dazu die historisch-kritische Darstellung in dem wichtigen Werke: J. Erdmann Die Entwickelung der deutschen Philosophie seit Kant. Lpz. 1853.*

*) Nachstehende Kritiken, noch unter den Papieren unsers sel. Rudelbach aufgefunden und wohl das letzte von ihm für den Druck Gearbeitete, werden, obgleich etwas verspätet, gern von unsern Lesern noch aufgenommen werden. Die Red.

Vollendet ist in 16 Bänden die vorliegende vollständige, zuletzt noch wahrhaft bereicherte, Ausgabe der Fr. v. Baader'schen Werke durch eine seltne Combination der besten Kräfte, die alle Hindernisse entfernten, die auch kein Ofer scheuten um zum Ziele zu gelangen. Es fehlt in dieser Beziehung auch Nichts; und wie man bei Marmorgebilden die eigentliche Kunstprobe macht, indem man alle und jede Einfugen erprobt, so ist hier Alles in einander gefügt: die geschickte An- und Einordnung verdient das grösste Lob; und es gewinnt fast den Anschein, als ob das Abrupte, das Fulminöse bei v. B. hier einen ruhigern Gang bekommen, wie ein Waldstrom, der über Kiesel brauset, wenn er gefasst wird. Die unentbehrliche Einleitung, die Prosopographie von des Verf.'s Hand selbst — eine Reihe von Confessionen über seine Bildung zum Philosophen (auch *per ignem*) — ist dargeboten in der äusserst schätzbaren Sammlung seiner Tage- und Studienbücher, herausgegeben von Ad. v. Schaden (der 11. Band, der erste der hinterlassenen Werke). Ferner hat auch fast jeder einzelne Band der Werke eine Einleitung von kunstfertiger, von derselben Hand erhalten, die das ganze Werk in Gang setzte und treu festhielt bis zum Schlusse. Endlich ist für die Uebersichtlichkeit des ganzen Inhalts durch luminöse, sonderlich Real-Register von einem der trefflichsten Schüler v. B.'s, Prof. Lutterbeck, bestens gesorgt. Und Deutschlands Theilnahme hat nicht gefehlt. Viele Stimmen sind versammelt in dem Hefte: „Fr. v. Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft" (herausg. von Franz Hoffmann. Lpz. 1856); darin sind alle einverstanden, dass der Name B.'s nicht nur eine Culmination der deutschen Philosophie bezeichnet, sondern dass er in der That eine christliche Philosophie begründet hat.

Bei solcher Sachlage steht nun für die Recensenten nur Kärrnerarbeit zurück; allein wir halten bei unserm alten Grundsatze fest, dass das Nützliche im höhern Sinne (s. das Gleichniss vom ungerechten Haushalter) seine Berechtigung und auch seinen Lohn hat. Deshalb freuen wir uns, im Folgenden einen *indiculus rerum* zu den 16 Bänden der B.'schen Werke liefern zu können, und bitten die Leser unserer Zeitschrift sich daran genügen zu lassen.

Der erste und zweite Band der B.'schen Werke, die Schriften zur Erkenntnisslehre des grossen Philosophen umfassend, bilden ein unzertrennliches Ganze; die Einleitungen von Franz Hoffmann, reich an tiefem Gehalt, den historischen Zusammenhang ins reichste Licht setzend, stellen uns nebst dem Commentar von Lutterbeck auf den rechten Standpunkt. Wichtig ist vor Allem hier die Einsicht, dass unsere denkende Erkenntnisswissenschaft mit der philosophischen Logik identisch ist. Die

Entgegensetzung der Logik und Methaphysik ist bei B., wie bei Fichte, Schelling, Hegel, Krause verschwunden, während bei Kant die allgemeine Logik die Wissenschaft von den nothwendigen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft überhaupt oder von der blossen Form des Denkens ist. Logik und Metaphysik gehören (wie B. selbst ausführt) als Form und Inhalt aufs nächste zusammen und müssen zusammen abgehandelt, jedoch beide zugleich mit der Religionslehre näher in Verbindung gebracht werden. Der Mensch, als ein durchaus abhängiges Wesen, kann dem göttlichen Vordenken nur nachdenken, nur durch, mit und in Gott denken. — In der Einleitung Fr. Hoffmanns zum ersten Bande wird uns eine Geschichte der neuen Erkenntnisslehre dargeboten; die Lehren B.'s hierüber werden mit denen Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's verglichen, zuletzt auch noch das Verhältniss B.'s zu Jak. Böhme und andern ältern Forschern auseinandergesetzt. — Den Mittelpunkt der die Erkenntnisstheorie B.'s behandelnden Schriften desselben bilden die „Vorlesungen über religiöse Philosophie im Gegensatz der irreligiösen älterer und neuerer Zeit" (Bd. I, S. 151—338). Im Allgemeinen befasst sich die B.'sche Erkenntnisslehre, wie sein System überhaupt, mit der Versöhnung der zur Zeit in feindselige Spannung gerathnen Gegensätze, besonders also mit der Versöhnung von Glauben und Wissen, von Offenbarung und Vernunft, von Erfahrung, Tradition und Speculation, von Wissenschaft und Kunst, von Erkennen und Leben. Daher beginnen auch diese Vorlesungen sofort mit einer Untersuchung über das Verhältniss der Philosophie und Tradition, und weiter zurück zur „Idee", indem der Anfang aller Philosophie der Glaube an eine fertige, himmlische, weisende (d. h. weise machende) Weisheit (Idea oder Sophia) ist, mit welcher in einem unauflöslichen und stets sich geltend machenden innern oder geistigen Lebensbezug zu stehen jeder zur Besinnung gekommene Mensch sich bewusst ist, welche er darum kennt, obwohl er zugleich weiss und wissen muss, dass er ihrer verlustig gegangen ist, und welche deshalb wieder aufzusuchen ihn fortwährend ein innerer Zug treibt, der von nichts Anderem als eben jener Weisheit selbst ausgeht. So erklärt B. den jedem Menschen angebornen Wahrheitsdurst, indem er damit unmittelbar den Grundsatz; *Ignoti nulla cupido* in Verbindung bringt. Hiernach geht er tiefer in die Sache ein, indem er sich sofort zur Theorie des Selbstbewusstseyns wendet, und, unter Anerkennung der Verdienste Fichte's und Hegel's, eine schon von Thomas von Aquin zu Grunde gelegte, später jedoch wieder ausser Acht gelassene Construction des Denkgeistes als Subjekt - Objekt vorlegt, welche vor Allem auf den absoluten Geist oder Gott Anwendung findet und sich in

dem heiligen Ternar oder der göttlichen Dreipersönlichkeit darstellt. Jedes Erkennen nämlich ist ein Hervorbringen, und indem daher Gott sich erkennt, bringt er sich hervor oder ist *causa sui* (was nur Sinn hat, wenn Gott als dreipersönlich gefasst wird). Dieses immanente Sich-hervorbringen Gottes enthält den Urtypus für alles Andere, Göttliches wie Geschöpfliches. Daraus ergibt sich, dass die Anerkennung Gottes als des Dreieinen die tiefste Grundlage auch für die Erkenntnisstheorie bildet. Nicht minder wichtig aber ist dafür, dass Gott nicht nur auf immanente Weise sich, sondern auch auf emanente Weise Anderes hervorbringt, und dass man demgemäss jene innerliche und diese äusserliche Hervorbringung gehörig von einander unterscheide. Ganz dasselbe nun, wie vom Hervorbringen, gilt auch von dem Erkennen: das göttliche Denken verhält sich zum geschöpflichen Denken, wie das Ur- oder Vordenken zum Nachdenken. Daher kann auch der endliche Geist zur Erkenntniss der absoluten Wahrheit nur mittelst höherer Erleuchtung gelangen. Eine dritte religiöse Thatsache, die für die Erkenntnisstheorie wichtig ist, ist der Sündenfall und die durch denselben nothwendig gewordene Erlösung. Es lag nämlich im Wesen des erschaffnen endlichen Geistes, dass er nicht blos durch Gottes That, sondern auch durch seine eigne That zum ewigen Leben, wozu er geschaffen, gefestigt werden musste; er musste durch die Versuchung, nicht aber durch den Fall hindurchgehen. Konnte nun der Mensch schon in seinem Urstand nicht ohne Gott vollendet werden, so kann er dies noch viel weniger in seinem dermaligen gefallenen Zustande; er bedarf schlechthin, wie für sein Leben überhaupt, so auch für sein Erkennen der Hülfe eines Erlösers. (Lutterbeck, *l. c.* S. 42—15.)

Zur näheren Einsicht in die B.'sche Erkenntnisstheorie gelangen wir durch den zweiten Band seines Werks, zusammengenommen mit der trefflichen Einleitung dazu von Fr. Hoffmann. Ungleich den meisten bedeutenden Denkern, die mit Eifersucht für eigenen Ruhm möglichst darauf bedacht sind, überall selbst zu sprechen, stets aus eigener Geisteshand zu schöpfen und nicht ohne Noth sehen zu lassen, dass sie ihren Vorgängern Bedeutendes zu danken haben, sehen wir vielmehr unsern Philosophen in den meisten seiner Schriften sich als den Schüler der Denker aller Zeiten und aller Schulen benehmen und fortlaufend die eigenen Gedanken an die Aussprüche Anderer anknüpfen. Eben darum aber musste er sich mit den früheren Denkern auch polemisch auseinandersetzen; erst so trat sein System in dem sich eröffnenden Gegensatze historisch-theologisch heraus; es ward dasselbe das System der Voraussetzungen im Gegensatze zu der prätendirten Voraussetzungslosigkeit der meisten Philosophen. Der

tief theologische Charakter desselben ist demselben schon durch die Auseinandersetzung mit dem ersten Philosophen der neueren Zeit, mit Cartesius imprimirt. Wenn dieser nämlich an die Spitze seiner Philosophie den wohlbekannten Ausspruch stellte: „*Cogito, ergo sum*", so symbolisirte Fr. v. B. seine Grundansicht, legte den ersten Grundstein zu seiner Erkenntnisslehre in den Worten: „*Cogitor, ergo cogito.*" Er gab also Spinoza zu, dass dieser mit der Behauptung von der Alleinigkeit der absoluten Substanz eine ewige Wahrheit ausgesprochen; allein während er in den Urkunden der h. Schrift des A. und N. T.'s die absolute Substanz als den lebendigen Gott dargestellt fand, erblickte er in dem Gotte Spinoza's nur den erstarrten Steinabdruck des lebendigen Gottes der h. Schrift und er fand bei solcher Fassung die Leugnung der secundären Substantialität zwar folgerecht, aber mit sammt ihrem Princip verwerflich und falsch. Nur ein lebendiger Gott, begriff er, konnte ein supermundaner, aber ein lebendiger Gott musste auch nothwendig ein supermundaner seyn. Der supermundane Gott ist allein der freie Gott, und allein der freie kann freie Wesen erschaffen, kann überhaupt Wesen zur Freiheit entlassen. — In dem philosophischen Systeme Leibnitzens erkannte B. eine tiefere Richtung des Denkens; dennoch hielt er das System der Monadologie selbst wissenschaftlich für sehr unbefriedigend. Leibnitzens Begriff des absoluten Geistes genügte ihm nicht, schon weil derselbe rein spiritualistisch gedacht war. Daher konnte ihm natürlich auch der Leibnitzische Schöpfungsbegriff nicht genügen. Unter der Voraussetzung des rein spiritualistischen Gottes hielt er die Ableitung einer Wesensverschiedenheit Gottes und der Geschöpfe für unmöglich. — Wie Sokrates der Vater der spätern Philosophenschule in Griechenland war, so ward Kant es für die neueren Philosophenschulen in Deutschland. Auch B. war ursprünglich von ihm ausgegangen, doch nicht im Sinne der halben oder ganzen Abhängigkeit, sondern der thätigen, mitforschenden Kritik; weder theilte er Kants Scheu vor der Annahme der Möglichkeit einer Erkenntniss des Uebersinnlichen, noch vermochte er sich in den engen Schranken der Kant'schen Unwissenheitsphilosophie zu halten; schon 1796, in der Abhandlung über Kant's Deduction der praktischen Vernunft, zeigt er sich völlig befreit von jenem directen Einflusse. — Aehnlich war das Verhältniss B.'s zu dem edlen Fr. H. Jacobi; er fand in dessen Schriften Bekräftigung seiner antipantheistischen Denkweise; aber weder sein religiöses, noch sein wissenschaftliches Bedürfniss fand Befriedigung in Jacobi's Gefühls-Deismus. — Mit J. G. Fichte hatte B., wie wir sehen, nicht blos eine oberflächliche Bekanntschaft gestiftet; aber ein Idealismus, welcher alle Realität in die blos ideelle der Vorstellung als blossen Gedankens auflöste, konnte von vorn herein dem concreten

Sinne B.'s nimmermehr zusagen. Er ehrte die Ehrlichkeit und Geradheit, womit Fichte seine auf das Höchste gerichtete Ueberzeugung aussprach, aber er hielt seinen Idealismus zu allen Zeiten für eine ungeheure Verirrung, weshalb er denn auch es unbedenklich finden musste, Fichte's Lehre als gottesleugnerisch, atheistisch zu bezeichnen. — Trotz aller Berührungspunkte B.'s mit Schelling war ersterer doch offenbar in der ersten Periode der Entwicklung der Schelling'schen Naturphilosophie überall der Bestimmende, Vorangehende, was sonderlich aus der Abhandlung Schellings über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) hervorleuchtet. B. erblickte hierin einen Umschwung der Schellingschen Philosophie von dem Pantheismus zum Theismus hin. Sobald aber B. erkannte, dass dieser Umschwung auf halbem Wege stehen blieb, wendete er sich polemisch gegen Sch., und die letzte Gestaltung der Philosophie desselben, soweit sie aus seinen Vorlesungen zu München bekannt wurde, hatte nichts weniger als B.'s Beifall; mit strengem Ernst tadelte er hauptsächlich, dass Sch. noch immer die Vollendung Gottes durch den Weltwerdungsprocess sich vermitteln lasse und somit den Abfall und das Böse für nothwendig erkläre. Nicht minder verwarf B. begreiflicherweise Sch.'s noch überdies im Einzelnen höchst willkürliche Constructionen der mythologischen Gestaltungen des Alterthums als Stufen des theogonischen Processes. — Was Hegel betrifft, so verkannte B. nicht, dass derselbe einen mächtigen Impuls zur Fortsetzung des philosophischen Denkens (namentlich durch seine Phänomenologie des Geistes und durch seine Logik) gegeben; allein er behauptete zugleich mit tiefeindringender Kritik und unwiderleglichen Gründen, dass Hegels Fassung des Begriffs des absoluten Geistes dem Forscher nicht Befriedigung gewähre, indem, da nach H. der absolute Geist doch nur im Weltprocesse sich vollziehen solle, die Absolutheit Gottes nicht zu ihrem Rechte gelange, und deshalb das System dennoch in die Negativität zurücksinke, die es überwinden zu wollen Miene gemacht hatte. Wir erinnern blos an die meisterhafte Schrift B.'s „Ueber einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit", sowie die diesen Aufsatz umschliessenden 6 Hefte der „*Fermenta cognitionis*", in welchen die Hauptgrundsätze der christlichen Philosophie auf eine auch für den Anfänger verhältnissmässig fassliche Weise auseinandergesetzt werden. — Am ausführlichsten beschäftigt B. sich weiterhin mit der Philosophie J. Fr. Herbart's, dem er nicht nur überhaupt unleugbare Originalität, eminenten Scharfsinn zuspricht, sondern dessen grosse Verdienste er auch historisch anerkannt wissen will. Denn bei Unpartheiischen kann die Behauptung keinen Widerspruch erfahren, dass mit demselben Rechte, mit welchem Leibnitz dem Spinozismus seine Monadologie entgegensetzte, Herbart die seine dem Schelling-Hegelschen Pantheismus entge-

gensetzte. Fast in gleichem Grade als Leibnitz nicht durch Spinoza verdunkelt wird, wird auch Herbart nicht durch Schelling und Hegel verdunkelt.

Mit dem dritten Bande der B.'schen Werke treten wir aus dem Gebiete der allgemeinen Grundwissenschaft (Logik und Metaphysik) in das der speciellen philosophischen Wissenschaften und zwar zunächst in das der Physiologie oder Naturphilosophie ein. Musste die Metaphysik zunächst mit der Naturphilosophie vereint werden, weil sie erst den tiefern realen Zusammenhang aller Gebiete nachwies, welche die Logik oder Erkenntnisslehre zusammengefasst, so reiht sich unmittelbar an die Metaphysik die Naturphilosophie schon wegen des Hauptinhaltes, der beide verbindet, ja als eins erscheinen lässt. Obgleich B. nämlich anfangs sich ganz auf dem Boden der äusserlichen Empirie befand, so gewann bei ihm doch in Folge seiner anderweitig auch noch angeregten philosophischen und religiösen Geistesarbeiten die speculative Betrachtungsweise der Natur mehr und mehr die Oberhand über eine blos empirische, so dass es bald keineswegs das mehr sinnlich Erfahrbare als solches, sondern nur noch die Beziehung der Natur zum relativen und zum absoluten Geiste war, worin jetzt der eigentliche Gegenstand seiner Naturforschung bestand. Er liess es sich folglich angelegen seyn, äussere und innere Thatsachen und Erfahrungen zusammenzustellen und die hierbei sich ergebenden Analogien, Parallelen, Connexionen und Rapporte des Gemüths- und Naturlebens, der himmlischen und irdischen Dinge, der Vorgänge in der göttlichen, geistigen und äussern Region, der in der Kirche niedergelegten höhern Heilswahrheiten und Gnaden, und der überall in der Menschheit, in dem Leben der Seele, wie im Organismus des Körpers und dem Bewusstseyn des Geistes zu Tage tretenden Erscheinungen möglichst klar zu machen. — Besonders ist hier zu accentuiren, dass B. hier in seinen Jugendschriften den christlich-theistischen Standpunkt festhielt, von welchem aus sich bereits ihm die Ueberzeugung aufgedrungen hatte, dass die jetzige Naturordnung nur für eine zeitweise und vorübergehende, folglich bedingte zu halten sei, und indem er schon damals an das einstige umgestaltende Hervortreten eines neuen Himmels und einer neuen Erde glaubte, konnte ihm die Ansicht von der durch den Sündenfall bedingten zeitlichen Naturgestaltung nicht fern liegen. So umfasst der dritte Band der B.'schen Werke die „gesammelten Schriften zur Naturphilosophie", der vierte die „gesammelten Schriften zur philosophischen Anthropologie." Unter „Anthropologie" verstand er aber die Lehre vom ganzen Menschen nach Leib, Seele und Geist. Im vierten Bande erscheint vorerst derjenige Theil, welcher sich auf die Lehre vom Einzelnen, specieller nur das, was sich auf Ek-

stase, magnetische Erscheinungen, auf die Zustände der Abgeschiedenen im Rapportorte in der Wiederbringung mit ihrem Leibe bezieht. Der rothe Faden, der überall sich hindurchzieht, ist enthalten in einem *Opus posthumum* B.'s „Vorlesungen über Jac. Böhme's Theologumena und Philosopheme" (verfasst 1838 oder 39), III, 357—432.

Der fünfte und sechste Band der B.'schen Werke umfasst unter einem Gesammttitel die gesammten Schriften desselben „zur Societätsphilosophie." Gliederung, Ueber-, Neben- und Unterordnung ist Grundbedingung alles socialen Lebens und aller socialen Freiheit. Gesetzliche Weiterentwicklung ist Lebensbedürfniss jedes Staates, nur durch sie entgeht er den doppelten Gefahren der Stagnation und der Erstarrung wie der Verflüchtigung und Auflösung. Das Associationsprincip wird vom Philosophen im tiefsten und umfassendsten Sinne geltend gemacht, und hiermit das Wahre in allen socialistischen und communistischen Systemen der neueren Zeit anerkannt, zugleich aber ihre krankhaften Auswüchse in ihrer Verkehrtheit gezeigt und ihre Verderblichkeit in den geheimsten Motiven ihrer Verirrungen nachgewiesen. Für die Ausbildung einer den christlichen Ideen entsprechenden Politik hat B. die tiefsten und grossartigsten Principien an die Hand gegeben; seine Voraussagungen über den Gang der politischen Entwickelungen und Verwickelungen seit der Revolution in Frankreich haben sich als wahre Prophezeihungen erwiesen. — Wie schwer die Zusammenordnung dieser Schriften den Herausgebern geworden ist, fällt in die Augen. Vieles ist brockenweise aufgesammelt in den ziemlich weitschichtigen „socialphilosophischen Aphorismen der verschiedenen Zeitblätter" (V, 247—368). Anderes ist in zerstreuten Kritiken enthalten, unter welchen manche nicht nur höchst anregend, sondern unentbehrlich sind für die rechte Auffassung des Standpunkts des Philosophen. Wir rechnen dahin namentlich die Recension, der in gewisser Hinsicht in der katholischen Welt Epoche machenden Schrift des Abtes *la Mennais*: *„Essai sur l'indifference en matière de religion"* (V, 121—246), ferner die geharnischte Schrift: „Ueber die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Pabstthums oder des Primats vom Katholicismus" (V, 369—382), endlich die Bemerkungen über einen Aufsatz in der Augsb. allgem. Zeitung: „die Römisch-katholische und die Griechisch-Russische Kirche" (V, 390—398.)

Die folgenden vier Bände dieser grossen Sammlung, der siebente, achte, neunte, zehnte umfassen die gesammten Schriften B.'s zur Religionsphilosophie. Keinen Theil der Philosophie hat B. mit grösserer Liebe, reichhaltiger und umfassender, klarer und verständlicher ausgebildet. Der ganze reiche Stoff aber ist so vertheilt. Nach einer Sammlung der früheren, grundlegenden

religionsphilosophischen Abhandlungen B.'s im siebenten bringt der achte Band die drei ersten Hefte der „Vorlesungen über speculative Dogmatik", der neunte die „Hegel'sche Philosophie", zwei folgende Hefte dieser in den Jahren 1828—1838 erschienenen Vorlesungen; der zehnte endlich die religionsphilosophischen Schriften aus den letzten Lebensjahren des Philosophen. Das Ganze eine wahre Goldgrube, eine Sammlung der reifsten, köstlicher Geistesfrüchte, die durch die reiche historische Orientirung von Franz Hoffmanns Hand noch an Glanz gewinnen. Auch die reichste Beispielsammlung, wenn man etwa versuchen wollte einen *Esprit* dieser Schriften darzureichen, würde nur einen unvollständigen Begriff davon geben; doch können wir nicht unterlassen auf einige der eminentesten Einzelabhandlungen in diesen Bänden hinzuweisen. Dahin würden wir rechnen: die drei Sendschreiben an Görres „über den Segen und Fluch der Creatur" (VII, 111—137); die Abhandlung „über die sichtbare und unsichtbare Kirche so wie über die sichtbaren und unsichtbaren Wirkungen der sichtbaren Kirche" (VII, 209—222); die „Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers als des Cultus, zugleich als Einleitung zu einer neuen mit Erläuterungen versehenen Ausgabe der bedeutendsten Schriften von Jac. Böhme und St. Martin" (VII, 271—416); die Abhandlung „über die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoctrinen des Christenthums vom Vater und Sohn, von der Wiedergeburt und von der Menschwerdung und Leibwerdung Gottes" (X, 17—52); die treffliche Schrift „über die Thunlichkeit oder Nichtthunlichkeit einer Emancipation des Katholicismus von der Römischen Dictatur"; die eingehende „Vergleichung der morgen- und abendländischen Kirche in Betreff der Dogmen- und Religionsprincipien" (X, 89—254). Was noch übrig stand, der Aufbewahrung so werth als alles Uebrige, ist endlich im zehnten Bande (S. 283—352) unter der Ueberschrift: „Religionsphilosophische Aphorismen" zusammengestellt.

Mit dem eilften Bande fängt die Reihe der „nachgelassenen Werke Baaders" an — ein *cimelium* für sich, der köstlichsten Einfassung werth. Es befasst nämlich dieser Band eine Reihe von Tage- und Studienbüchern Baaders, von seiner ersten philosophischen Entwicklungsperiode 1786 bis an das Todesjahr (1841) des rastlos forschenden und arbeitenden, bis zu den letzten Stunden seines Lebens geistig kräftigen Mannes. Es sind über hundert Bände und Hefte grössern und kleinern Umfangs, in welchen sich der Studienkreis Baaders nach allen Richtungen hin offenbart. Herausgeber ist der früh vollendete Emil Aug. v. Schaden, der, wenn wir nicht irren, die ganze Sammlung der B.'schen Schriften so auf die würdigste Weise einleitend eröffnete. Nicht nur hat er nämlich so den Philosophen sich selbst schildernd (gewis-

sermassen in Art und Weise der Confessionen, obwohl nicht in historischer Zusammenfassung) eingeführt, sondern zugleich Alles dargereicht, wodurch die allseitige Benutzung dieser Tage- und Studienbücher ermöglicht oder doch erleichtert wird. Was Baader als Mensch und als Philosoph war, seinen Tief- und Scharfsinn. nicht minder die Tiefe seines sittlichen Ernstes (mit Vinet hielt er fest: *Pour se donner il faut s'appartenir*), das alles zeichnet er zuerst mit kräftigen, klaren Grundstrichen. So vollständig und rein aber das Bild des Philosophen so heraus tritt, so unermüdlich, ja gewaltig, kann man sagen, war die Arbeit v. Schadens, um den dargebotenen Schatz auf die würdigste Weise darzustellen. Aufs sorgfältigste erwog er die wahren Redactionsprincipien, worüber er in der „Einleitung" ausführlichen Bericht erstattet, dann aber fügt er eine Reihe von Anmerkungen, nicht etwa otiose Scholien, sondern wirkliche, ja grösstentheils unentbehrliche Erläuterungen hinzu, die sich theils auf die philosophische Gegenwart und die philosophische Geschichte des 18. Jahrhunderts beziehen, theils die literarischen Excerpte und Reminiscenzen alter Freunde, die B. in sein Tagebuch aufgenommen, ins Licht zu setzen bemüht sind, theils endlich die vorerst nur angedeuteten Citate verificiren. Ohne Zweifel wird es unsere Leser in hohem Grade interessiren, zu hören, wie v. Schaden sich über die Verwandtschaft und Unterschiedenheit J. G. Hamanns und Baaders genügend, einsichtsvoll erklärt. „Soll nun Baader, sagt er, mit irgend einem unserer unsterblichen Geister, namentlich aus den letzten zwei Jahrhunderten verglichen werden, so kann kaum irgend einer genannt werden, den man ihm verwandter erachten muss, als J. G. Hamann. Zwar machen sich hier bei beiden, wie überall, auch Unterschiede, und zum Theil sehr erhebliche, geltend. Denn während Baader seiner ganzen geistigen Erscheinung nach durchaus als eine rein intuitive und positiv speculative Natur bezeichnet werden muss, so erscheint J. G. Hamann, trotz der ernsten Tiefe seines innigen, namentlich christlichen Gefühles, doch vorwiegend als ein ausgezeichnet historisch-kritisches Talent, das sich nur durch den Umfang und die Virtuosität seines Scharfsinnes von einer Seite der Speculation wieder nähert. Es leuchtet das schon daraus hervor, dass während Baader sein ganzes Leben hindurch in Jac. Böhme den ersten Meister philosophischer und mystischer Tiefe anerkennt, sich Hamann mit dem *Philosophus Teutonicus* nie auf einen vertrauten Fuss zu setzen verstand, sondern ihm wie Spinoza gegenüber stets mehr Abneigung als Sympathie empfand. Aber ungeachtet dieser Grundverschiedenheit begegnen wir doch bei beiden den mannichfachsten und gerade den charakteristischsten Aehnlichkeiten. Beide, von den innerlichsten Seiten des menschlichen Geistes und Her-

zens her auf das unerschütterlichste von der objektiven Wahrheit des Christenthums durchdrungen, besitzen sie tiefsinnige Schärfe und wahrhaft überraschenden, ja selbst oft erschütternden Witz als die eigensten Doppelpole ihres geistigen Lebens. In beiden scheint auch diese zwiefache Gabe in ziemlich gleichem Grade gemischt gewesen zu seyn. Weiter muss auch die schon erwähnte doppelte Kürze als eine Grundeigenschaft Hamanns ausgesprochen werden. 'Wenn Jean Paul von der Hamann'schen Kürze sagt, ihre Kommata bestünden zuweilen aus Systemen, und ihre Worte seien ganze Sätze, so gilt das auch von den Baaderschen. Ebenso haben beide fast nur kleinere Arbeiten verfasst. Aber diese Samenkörner bergen ganze Wälder in sich. Endlich ist auch noch in dem Stile beider Männer die innigste Verwandtschaft wahrzunehmen. Bei Hamann finden wir, wie bei Baader, dieselbe Massenhaftigkeit, den gleichen cyklopischen Charakter, dieselbe bis an die Grenze der Ueberladung gesteigerte Gedrängtheit, aber auch bei beiden jene unvergleichliche concentrirte Fülle, jene keusche Sprödigkeit, den gleichen dissonanzenreichen, aber die Auflösung immer mit sich führenden Wohllaut. Muss man auch von Baader gelten lassen, was Fr. Roth von Hamann sagt: „Wegen seiner Derbheit und seiner nicht seltenen Sprachfehler, so wie seiner Dunkelheit wegen mag ihm der Rang eines Classikers streitig gemacht oder abgesprochen werden", so kann man doch rücksichtlich Baaders mit demselben Autor fortfahren: „Er hat dennoch sicherer als mancher *legitime* seinen Platz unter Deutschlands grossen Schriftstellern." Göthe sucht das Princip der Hamannschen Autorschaft mit den Worten zu bezeichnen: „Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch That oder Wort oder sonst hervorgebracht, muss aus sämmtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich." So war auch Baader der entschlossene Gegner alles Successiven und Discursiven; voll, ganz und simultan liess er seine mächtigen Geburten, wie aus dem Haupte des Zeus entspringen" (S. 16—18).

Der zweite Theil der „Nachgelassenen Schriften Baaders" (Bd. XII) enthält: „Erläuterungen zu sämmtlichen Schriften von Louis Claude de St. Martin", herausgegeben von Baron Friedr. von Osten-Sacken. Der räthselhafte *„Philosophe inconnu"* wird uns hier aus dem Grabe gleichsam aufgeweckt, mit Lebensfarben vorgeführt. Nachdem der Herausgeber, einer der trefflichsten Schüler Baaders, in der „Einleitung" eine Uebersicht der innern Entwickelungsgeschichte der Philosophie seit der Grenze des Mittelalters dargereicht und die Grundgedanken des Systems St. Martins ins Licht gestellt, so wie einen Lebensabriss und ein Verzeichniss seiner Schriften (beides hauptsächlich nach dem *„Esai sur la vie et la doctrine de St. Martin, le Philosophe in-*

connu", par E. Caro, Par. 1852) gegeben, werden nun die Arbeiten Baaders zur Darstellung dieses Systems uns mitgetheilt. Die Redaktion bot erhebliche Schwierigkeiten dar. Ein ausgearbeiteter Text war in dem Nachlasse Baaders nicht vorhanden, sondern nur ein reiches Material von Aufzeichnungen, Bemerkungen und ganz besonders von Randglossen zu fast allen Schriften St. Martins, sowohl zu den Französischen Originalien, als zu den Deutschen Uebersetzungen, soweit solche bis zu dem Jahre 1840 existirten. Bald waren die Französischen Originalwerke, bald die Uebersetzungen reichlicher mit Randbemerkungen versehen. Es konnte natürlich bei weitem nicht Alles zur Mittheilung benutzt werden, und es liess sich mit (nicht ganz vollständiger) Ausnahme der zwei frühesten Schriften St. Martins eine andere Mittheilungsweise nicht durchführen, als die gewählte, welche Seiten- und Zeilenzahl der Stellen angibt, auf welche sich die Bemerkungen B.'s beziehen. Bei mehreren Hauptschriften St. Martins schien es, wenn nicht unerlässlich, so doch förderlich, die Stellen, auf welche sich B.'s Bemerkungen beziehen, in den Text mit aufzunehmen. Die Seiten- und Zeilenzahlen beziehen sich überall auf die Französischen Originalausgaben der Werke St. M.'s mit Ausnahme des Werkes *„de l'esprit des choses"*, wo sich die Zahlen auf die deutsche Uebersetzung G. H. von Schuberts beziehen.

Der dritte Theil der nachgelassenen Werke B.'s (Bd. XIII) enthält seine „Vorlesungen und Erläuterungen zu Jac. Böhme's Lehre", herausgegeb. von Jul. Hamberger, der schon seit 1844, wo er einen systematischen Auszug aus den sämmtlichen Schriften J. Böhmers erscheinen liess, mit dieser Arbeit sich beschäftigte. B. trug sich lange Jahre mit dem Gedanken um, die Hauptschriften des *Philosophus Teutonicus*, mit einem vollständigen Commentar begleitet, herauszugeben. Hier erscheinen die Bausteine dazu. Zuerst nehmlich 28 Vorlesungen über J. B.'s Lehre von der Gnadenwahl, dann 18 Vorlesungen über dessen Lehre überhaupt, mit besonderer Beziehung auf seine Schrift: *Mysterium magnum*, und endlich erläuternde Anmerkungen in 13 Capiteln. Ueber die Redaction dieser inhaltsreichen Fragmente gibt der Herausgeber, dessen Verdienste um die Darstellung der Baader'schen Philosophie männiglich bekannt sind, genügende Auskunft.

Im vierten Theile der nachgelassenen B.'schen Schriften (Bd. XIV) haben zwei ausgezeichnete Schüler des Philosophen, Dr. Schlüter und Dr. Lutterbeck sich in die Arbeit getheilt. Erstgenannter gibt uns einen hochwichtigen Nachtrag zu B.'s Vorlesungen über die Societäts-Philosophie in einer Abhandlung desselben über die Theorie der Zeit mit Beziehung auf den Raum und die Ewigkeit. Angeknüpft ist hier namentlich an St. Martins und Bossuets Philosopheme. — Die sich herausstellenden grossen

Schwierigkeiten bei der Darstellung der bezüglichen Manuscripte liessen hier auch Conjecturen als zulässig erscheinen. — Ueber B.s Lehre vom Verhältniss der Kirche und des Staats, die hier in Betracht kommt, erklärt sich Dr. Schlüter dahin: B. hielt die Ueberzeugung fest, dass, wenngleich die innere, unsichtbare Kirche Wurzel, Wesen und Zweck der äussern sichtbaren, doch die letztere nicht minder zur vollständigen Ausgestaltung, ununterbrochenen Erhaltung und lebensvollen Darstellung jener unerlässlich sei. Was ferner die sociale Darstellung der sichtbaren katholischen Kirche anbelangt, so musste B. schon nach seiner Idee vom gesellschaftlichen Organismus ebenso sehr die einseitig demokratische und aristokratische, als die einseitig monarchische Constituirung derselben verwerfen, vielmehr diese als aus allen dreien bestehend und als mit der *vita propria* in Haupt und Gliedern ausgerüsteten Leib bestimmen. Dr. Lutterbeck, der zweite der Herausgeber, sammelte mit grossem Fleiss unter der Gesammtaufschrift: „Erläuterungen, Randglossen und Studien" das noch Zurückstehende der Arbeiten B.'s in dieser Richtung. Wir haben hierin nicht literarische, vom Philosophen zum Druck ausgearbeitete Schriften, sondern vielmehr blos Notizen und Studien, beim Lesen schnell hingeworfene Gedanken und erste Entwürfe zu sehen. An der Spitze erscheinen hier: „Auszüge aus den Schriften des Thomas von Aquino sammt Erläuterungen." Was aber die „Randglossen" *in specie* anbelangt, so beschäftigen sich diese mit hervortretenden Erscheinungen aus älterer und sonderlich neuerer Zeit; die letztgenannten sind überall kritischer Art. Es kommen hier zur Besprechung u. a. vor: G. H. Schuberts Symbolik des Traumes; J. Kerner Die Seherin von Prevorst, *Les Soirées de St. Petersbourg par le Conte Jos. de Maistre.*

Als fünfter Theil der nachgelassenen Werke B.'s erscheinen, herausgegeben von Franz Hoffmann, seine Biographie und sein Briefwechsel. Der Charakter der ersteren (S. 1—160) gibt sich als in historischer Genauigkeit bestehend, hier um so wichtiger, weil ein grosser Theil nur den genauesten Freunden des Verewigten aus seinen eigenen Mittheilungen bekannt und zugänglich war. Als höchst interessante Zugabe stellen sich hier am Schlusse die „Mittheilungen aus Gesprächen Franz Baaders mit einigen jüngern Freunden in den letzten sechs Monaten seines Lebens" (S. 139—160) dar. Der überreiche Briefwechsel des Philosophen mit Deutschen, Franzosen, Russen, hebt mit dem Jahre 1796 an und schliesst sich erst mit seinem Todesjahre 1841. Kein Wort brauchen wir über den gediegenen Inhalt dieser Briefe hinzuzufügen; Baader schrieb mit der grössten Sorgfalt an Freunde; er theilt nicht nur sein Urtheil, sondern eine Masse von historischen Erläuterungen mit, die zum Theil auch für die Nachwelt von

grosser Bedeutung sind. — Diesem 15. Bande ist das, gewiss gelungene, höchst charakteristische Porträt sowie das Facsimile Baaders beigefügt.

Im 16. Bande der ganzen Sammlung wird uns von Dr. Lutterbeck ein Namen- und Sachregister zu sämmtlichen B.'schen Schriften dargeboten. Die Schwierigkeit wie die Trefflichkeit dieser Arbeit kann der am besten beurtheilen, welcher überhaupt mit solchen Arbeiten sich befasst hat. Es galt, ein richtiges Maass zwischen dem zu Viel und zu Wenig zu treffen; eigentliche Capitelüberschriften, worin die Ausführungen des Philosophen kurz zusammengefasst würden, liessen sich bei B. nicht machen, Stellen aber, in denen von ihm über diesen oder jenen Punkt gehandelt, ohne Andeutung was er darüber gesagt, würden schon wegen der ins Unendliche sich häufenden Zahlenmassen vollkommen unzweckmässig gewesen seyn. Es blieb daher nur übrig, eine Art Mittelweg zwischen wörtlicher Anführung, Auszug und blosser Stellenangabe zu wählen. Am besten wird die Erfahrung einen jeden überzeugen, mit wie grossem Talent und Glück dieses geleistet ist. Nach Voraufgang einer Einleitung „über den Entwicklungsgang und das System der Baaderschen Philosophie“ (es scheint, die dankbaren Schüler konnten sich von dem Meister nicht trennen) wird zuletzt ein chronologisches Verzeichniss sämmtlicher Schriften Baaders (nach fünf Perioden geordnet) dargeboten.

[A. G. Rudelbach.]

3. C. F. Göschel, Vorträge und Studien über Dante Alighieri. Aus seinem Nachlass herausgegeb. Berl. (W. Hertz) 1863. VI u. 190 S. gr. 8.

Zeit seines Lebens hat unsern verewigten Göschel die tiefsinnige Dichtung Dante's fast auf Schritt und Tritt begleitet, und es war stets eins seiner liebsten Geschäfte, sein tiefes Verständniss des grossen Dichters und was er nur irgend mit schärfsten, sinnigsten, zartesten Fühlfäden von ihm ausgesprochen oder angedeutet fand, seinen Freunden vorzulegen. Wer von diesen wollte nicht dankbar und gerührt annehmen, was in vorliegenden 4 Abhandlungen der abgeschiedene greise Freund noch bis in die letzten Tage seines Alters hinein darüber gedacht, und was sich uns nun gleichsam als ein Vermächtniss aus seinem Nachlasse darbietet? Ob die Wissenschaft absonderlich objektiven Gewinn hieraus noch ziehen werde, ist uns billig eine untergeordnete Frage: reich an anregendsten Gedanken sind auch diese gewissenhaften und sinnvollen Studien jedenfalls. [G.]

4. A. Schwartzkopff, Shakespeare in seiner Bedeut. für die Kirche unserer Tage. Ein Vortr. z. Theil im ev. Verein zu Berlin gehalten. Halle (Mühlmann) 1863. 84 S. in 16. 9 Ngr.

Der Verf. erkennt die Bedeutung Shakespeare's für die Kirche

darin, dass er 1) ein Zeughaus darbiete voll Waffen wider die kirchenfeindlichen Mächte unserer Tage; 2) ein Terrain zur Verständigung mit den aufrichtigen unter den gebildeten Widersachern und 3) eine Schule besonders zur formalen Geistesbildung der Lehrer, Diener und Freunde der Kirche. In allen danach gebildeten 3 Theilen seines Büchleins weiss er eine Menge Shakespearischer Stellen und Gedanken zum Belag treffend anzuziehen und in ein Licht zu stellen, welches uns die Bedeutung des grossen Dichters auch für die Kirche tiefer würdigen lehrt; vornehmlich im zweiten und in bewunderungswürdiger Ueberschauung im dritten Theile, denn im ersten wirkt des Verf.'s eigne politische Stellung, seine kindische Furcht vor dem Kreuzzeitungs-Popanz einer vermeintlich revolutionären Demokratie als dem Hauptfeinde der Kirche und sein selbst hier — NB. in Berlinischer Rede — sich breit machendes Preussenthum störend ein auf gerechte Zeichnung der Gegner. Allerdings aber hätten wir an Stelle jenes *multa* der Einzelnheiten, welches in ganz ähnlicher Weise ja auch einem Schiller, Göthe u. s. w. zu gute kommen könnte (zumal wenn man wie hier das Unliebsame — wir denken bei Shakespeare vor Allem an die schmachvolle, ihn selbst ewig schändende Zeichnung der Jungfrau von Orleans — schweigend übergeht), vielmehr das *multum* einer eingehenden tiefen Vergleichung des Geistes eines Shakespeare und der christlichen Schriftoffenbarung gewünscht, und legte man solch ein ernstes Richtmass an manche unserer grössten und immerhin auch an den grössten Dichter an, welch ein greller Abstand träte trotz aller Analogien da hervor, und wie würde der Geniuscult, der selbst auch auf heiligem Boden Wurzel schlagen will, sich mit bescheidenerer Stellung begnügen!

[G.]

5. Lessings Nathan der Weise und das positive Christenthum, von W. Beyschlag, Dr. u. Prof. der Theol. Berlin (Rauh) 1863. 33 S. kl. 8.

Ein „Vortrag gehalten zu Halle a. S. den 5. März 1863", kurz an Worten, aber reich an Gedanken. Der geistvolle Verf. geht von einer Parallele aus, die ganz geeignet ist, ein richtiges Urtheil über seinen Gegenstand zu vermitteln. „Nächst Luther, sagt er, wüsste ich Keinen, der in der inneren Geschichte unseres Volkes so sehr eine ähnliche Stellung einnähme, als Lessing: wie in jenem die Geistesthat des 16. Jahrh., der Bruch des deutschen Gewissens mit der mittelalterlichen Kirche sich vorbildlich vollzieht, so in diesem die Geistesthat des 18. Jahrh., der Bruch des deutschen Verstandes mit der altprotestantischen Dogmatik. Man hat, insofern mit einem gewissen Rechte, Luther und Lessing öfters verglichen; freilich, der ungeheure Unterschied zwischen beiden liegt zu sehr auf der Hand, als dass es nöthig wäre, ihn hervorzuheben; sie lassen sich ja nur vergleichen, wie Glaube

und Zweifel sich vergleichen lässt" u.s.w. Von diesem einzig richtigen Gesichts- und Vergleichungspunkte aus wird nun „Lessing der Theolog, der Trutztheolog, in den ja der Literat, Aesthetiker, Dramaturg mehr und mehr auslief", betrachtet, namentlich als Verfasser Nathans d. W. Der Ausgangspunkt des „Vortrags" ist also völlig correct; wie steht's aber mit dem richtigen Zielpunkte? Man sollte meinen, derselbe sei mit der Alternative „Glaube" oder „Zweifel" schon präformirt; dem ist indess nicht so: eine unverdaute Distinction gibt doch zuletzt den Ausschlag zu Gunsten des Zweifels. Wir sagen: eine unverdaute Distinction. Denn allerdings „gibt es eine doppelte Art von Zweifel"; nur ist Lessing in dieser Hinsicht himmelweit verschieden von einem Thomas, geschweige von Nathanael, mit welchem ihn Hr. B. so unglücklich vergleicht. Diese beiden kamen ja aus dem Zweifel zum Glauben; von Lessing dagegen gilt das Wort: sie lernen immerdar, und können nimmer zur Erkenntniss der Wahrheit kommen, — und solche Leute nennt der Apostel „untüchtig zum Glauben." — Wie kam denn aber Hr. B. zu jener unreifen Distinction? Durch die unvermeidliche Consequenz seines mangelhaft durchschauten Verhältnisses zu Lessing. Er hat selbst nicht vollkommen begriffen, was seine treffenden Worte, Nathan d. W. sei „gleichsam das symbolische Buch der aufgeklärten gebildeten Neuzeit geworden", in sich fassen. Auch Hr. B. hat auf dieses symbolische Buch geschworen; das beweist die Aeusserung: Für Lessing werden „die Unterschiede von Judenthum, Christenthum und Islam so unwesentlich, wie uns heute die Unterschiede von Reformirt und Lutherisch." Hier wie dort werden „die Unterschiede" nicht vom Standpunkte des „positiven Christenthums", nicht im Geiste des „Glaubens", sondern im Sinne „der gottesfürchtigen Humanität" und des „Zweifels" beurtheilt. Hr. B. hat sich dadurch täuschen lassen, dass zwischen seinem „Vortrage" und Nathan d. W. noch die Reden „des grossen Fürsprechers der Religion vor den Gebildeten unter ihren Verächtern" der Zeit nach in der Mitte liegen; dem Geiste nach ist zwischen Lessing, Schleiermacher und Hrn. B. kein anderer Unterschied, als der zwischen Vater, Sohn und Enkel. Möge der treffliche B. noch ohne Cautelen sprechen lernen: „Solchen Leuten, die den Autoritätsglauben an Christus mit einem auf L. oder H., G. oder Sch. sich stützenden Autoritätsunglauben vertauschen, gilt Jesu Wort: Wer Lessing oder Herder, wer Göthe oder Schiller mehr glaubt denn mir, der ist meiner nicht werth." [Str.]

6. J. Schaubach, Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur. Gekrönte Preisschrift. Hamb. (Rauhe H.) 1863. 216 S. 18 Ngr.

Alle Bestandtheile und Momente, welche bei instructiver und kritischer Würdigung der christlichen, sittlichen und allgemein

menschlichen Bedeutung der dermaligen gesammten Volksliteratur in Betracht kommen können, werden im Ganzen und Einzelnen hier gründlich, nüchtern und billig (wenn auch nicht ganz ohne einseitige politische Färbung) erwogen und wahrhaft lehrreich vorgeführt. Der Ton freilich, in dem das geschieht, ist meist der ziemlich trocken abhandelnde und schulmässig docirende, statt dessen wir unbeschadet der Gründlichkeit bezugsweise lieber einen frischer, freier und geist-, gemüth- und lebenvoller volksthümlichen hätten anschlagen hören, der sich ohne Zweifel noch sichereren Eingang in das Volksleben gebahnt haben würde, und den von einer gekrönten Preisschrift zu erwarten wir vielleicht berechtigt gewesen seyn durften. Indess *non possumus omnia omnes,* und es ist dankbar anzuerkennen, was der Verf. geleistet hat. [G.]

7. Dschulamerk oder die syr. Christen. Eine hist. Erzählung von ihren Sitten, Leiden und Glaubensproben. Aus dem Engl. der Mrs. Webb. Mit einer Einleitung von W. Hoffmann, Generalsup. in Berl. Basel und Ludwigsb. (Balmer u. Riehm) 1863. 472 S.

Eine erbauende und anziehende historisch romantische Darstellung (wenn allerdings auch nicht blos grossartiger Erscheinungen, sondern mitunter auch an gewöhnliche Liebeleien streifender) aus der neuesten Geschichte der Nestorianer (als angeblich purer Abkömmlinge der 10 Stämme Israels) im tieferen Asien, ruhend auf durchaus historischer Unterlage, allenthalben zeugend von seltener Kenntniss der dortigen Zustände und durchweht von innigster Liebe und (entschieden selbst wohl übertriebener) Anerkennung der nestorianischen (vermeintlich geradezu und ächt protestantischen) Weise und Religionsbewegung. Ein die ursprünglich englische Erzählung auf deutschen Boden einführendes Vorwort und eine eingehende einfach geschichtliche Einleitung über die Nestorianer, ihre frühere Geschichte und ihre neueren blutigen Bedrängnisse und glaubensmuthigen Bewährungen, von Dr. Hoffmann rechtfertigt und rectificirt bezugsweise zugleich (letzteres indess wohl kaum schon genügend) die Anschauung und Darstellung in dem jedenfalls lieblichen, ebenso unterhaltenden als belehrenden Buche der Verfasserin. [G.]

8. Tagebuch einer Reise nach der Provence, Italien und der Schweiz. Aus dem Nachlasse von Maria Nathusius. Halle (Fricke) 1863. 370 S. 23 Ngr.

Das Tagebuch einer gar schönen, reichen Reise, welche die jugendliche Verfasserin als eben Neuvermählte an der Hand ihres Gatten gemacht hat, und welches der letztere nach ihrem frühen Abscheiden in seiner wesentlichen, ob auch zum Theil unscheinbaren oder auch wohl incorrecten* Gestalt für wohlwollende Freunde und Freundinnen der Seligen veröffentlichen zu dürfen

* Constant stösst z. B. das „zu Hause" statt „nach Hause" auf.

geglaubt hat. Und wer wandelte nicht gern und dankbar durch die anmuthigsten und kunstreichsten Länder in Gemeinschaft einer so liebenswürdigen jungen Frau, die in vollkommenster (mitunter allerdings selbst wohl etwas an's Burschikose streifender*) Unaffectirtheit und Schlichtheit doch so verständig, so unterrichtet, so gemüthvoll und meist auch so zart, was sie selbst empfangen, uns wie in Aeolsharfe anzuklingen und auszudeuten versteht!

[G.]**

10. Die Familie Forster. Erzählung von der Verfasserin der Margarethe. Ein christl. Roman von Frauenhand. Herausgeg. von Ludw. Grote. Halle (Fricke) 1860. 344 S. 24 Ngr.

In der Verfasserin dieses christlichen Romanes begegnet uns eine neue Candidatin, die thätlich auf das literarische Erbe der seligen Maria Nathusius Anspruch macht; und die Innigkeit und Liebe, mit welcher dieselbe hier ein Familienleben in seinen einzelnsten Details zeichnet, wie einige Vertrautheit mit gewissen christlichen Anschauungen, und das Streben ihnen eine weitere Anerkennung zu verschaffen, erinnerte ja wohl an die Abgeschiedene. Dennoch enthalten wir uns am liebsten eines näheren Vergleichs; denn bei aller Geneigtheit, recht viel in dem Buche zu finden, haben wir es in der dauernden Lectüre desselben nicht auszuhalten vermocht. Der Seichtigkeit, sich wiederholenden Breite, Inhalts- und Interesselosigkeit, ordinären Verliebtheit und Liebelei, Langweiligkeit und Fadheit war darin für unsern geistigen und geistlichen Gaumen zu viel. [G.]

---

* z. B. in dem störend häufigen Gebrauche des „Kneipe" statt Schenke, „Jungens" statt Jungen.

** Referent ergreift diesen Anlass, zugleich an eine andere Schrift der seligen Verfasserin zu erinnern, die für ihr Hauptwerk gilt, und die so eben in 7. Auflage erschienen ist:

9. Elisabeth. Eine Geschichte, die nicht mit der Heirath schliesst. Von Maria Nathusius. 7. Aufl. 2 Bde. Halle (Fricke) 1863. 302 u. 413 S. 1 Thlr. 21 Ngr.

Die Geschichte ist auch unsern Lesern nicht mehr unbekannt. Es ist die Geschichte eines Ehepaars, die eben nicht, lange noch nicht, mit der Hochzeit schliesst, sondern nachdem sie ein Vierteljahrhundert zuvor und noch früher begonnen, auch ein Vierteljahrhundert über die Hochzeit hinausgeht, durch Dick und Dünn des vornehmen und vornehm christlichen Weltlebens, kraus genug, mitunter auch (bei der Unliebenswürdigkeit der vermeintlich so liebenswerthen und doch so gründlich verwöhnten und verdrehten Hauptperson und bei den nicht sowohl lutherisch reinen, als modern pietistischen Sympathieen der Verfasserin) innerlich peinlich genug, gerade doch aber so weit nur, dass endlich, endlich die Gatten sich in Wahrheit in Christo gefunden zu haben scheinen; dies ganze reiche Familienbild aber, und vor Allem das Bild einiger sprechend vor uns stehenden Hauptpersonen, wird uns gezeichnet in so natürlicher Wahrheit, in so ungeschminkter Einfalt, in vielfach so gesunder Tiefe und so erfrischendem Ernste, dass wir über die Tausende der in der Welt verstreuten Exemplare dieses Buchs uns immerhin nur herzlich zu freuen vermögen. [G.]

11. Die Reinards oder vom Frieden Gottes und vom Unfrieden der Welt. Erzähl. von der Verfasserin der Margarethe und der Familie Forster. 2 Theile. Halle (Fricke) 1863. 234 u. 260 S. 1 Thlr. 7½ Ngr.

Kaum je hat nach so kurzer Frist ein Schriftsteller uns so erfreulich überrascht, als die ungenannte und unbekannte Verfasserin dieses Buchs so bald nach der Herausgabe des unter Nr. 10 angezeigten, durch den schönen Anlauf, den sie im vorliegenden nimmt. Von Anfang an fesselt dasselbe das allgemein menschliche und christliche Interesse durch Inhalt und Darstellung. Leider aber geht es dann so nicht fort. Im weiteren Verlauf kehrt die Verfasserin nur zu ihrem früheren Charakter zurück. Man hat bald je mehr und mehr den leeren und breiten Schildereien, nichts weniger als christlichen Liebeleien und Werbereien, langweilig faden Herzensanalysen und hier nun auch politischen Pfuschereien gegenüber alle Mühe, ein anfangs erwecktes Interesse zu behaupten; und wenn dann doch wirklich mehr gegen das Ende hin dasselbe sich neu zu beleben beginnen mag, so ist es zu spät; denn bis dahin hat schwerlich ein Leser die Geduld zu wahren vermocht. [G.]

12. Durch Kreuz zur Krone. Eine Erzählung von der Verfasserin „Gott ist mein Heil"; eine Erzähl. aus der Gegenwart, bevorwortet von Past. E. Steffann. 2 Thle. Halle (Fricke). 1864. 398 u. 350 S. 1 Thlr. 21 Ngr.

Die ungenannte Verfasserin zeichnet uns hier einen Familienkreis von seinem vagen früheren geistlichen Umhertappen an bis zu einem durch die Leidensschule vermittelten wahrhaft christlichen Erkennen und Leben hin, ohne besonders spannende Entwicklung, ohne besonders seltene Thatsächlichkeiten, ohne besonders romantischen liebe- und heirathssüchtigen Teint, aber in einer psychologischen Klarheit und Sicherheit, in einer geschichtlichen Treue bei Anschauung der Gegenwart, in einer christlichen Lauterkeit und (bei aller begeisterten Missionsvorliebe) Nüchternheit, in einer lehrhaften Fülle des Dialogs, mit Einwebung so naturgemäss sprechender Züge und ergreifender Situationen, in einer Würde und (von nur einzelnen weiblichen Incorrectheiten, Ungenauigkeiten und Wiederholungen abgesehen) einem Adel der Diction und in einem wesentlich so befriedigenden geistlichen Ensemble und (übrigens mehr noch erst andeutenden, als aussprechenden) Schlussergeben, dass ohne Zweifel das Werk zu den besten neuen Erzeugnissen auf dem Gebiete des christlichen Romans zu zählen ist. [G.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Bibelstudie über Joh. 12, 28—32.

Von

Ed. Engelhardt, Pfarrer in Feuchtwangen.

Nachdem in neuerer Zeit die meisten Exegeten sich dahin entschieden hatten, dass hier wirklich von einer artikulirten Rede Gottes geschrieben stehe, hat Hengstenberg sich wieder für die alte rationalistische Deutung erklärt, es sei hier blos ein Donner geschehen, es liege kein Grund vor, eine in Worte gefasste Stimme anzunehmen. Dieser Donner habe nur im Zusammenhange jener Situation das besagt, als was ihn Johannes deutet, und er verstand die rechte Deutung zu geben, denn der ihm vom Herrn gegebene Name „Donnerskind“ weise darauf hin, dass er den Sinn für die Symbolsprache der Natur verstanden habe. Hätte der Evangelist gewollt, dass die Verschiedenheit der Stimme Gottes vom Donner erkannt werden sollte, so hätte er beide scharf aus einander halten müssen.

Allein merken wir auf die Darstellung des Apostels, so müssen wir gestehen, dass er wohl kaum deutlicher es hätte bezeichnen können, dass es ein besonderer Ruf vom Himmel war, der jene Worte enthielt: ich habe verkläret und will wieder verklären. Es erinnert dieses φωνή ganz an 1, 23, wo auch sogleich der Inhalt der Stimme in klaren Worten folgt. Es ist also ein Ausruf, der nicht in unbestimmter Gestalt auftritt, sondern deutlich das ausspricht, was er besagen soll. Bleiben wir bei unserm Verse stehen und lassen uns durch das Folgende noch nicht beeinflussen, so kann das hier Gesagte gar nicht anders verstanden werden, als es sei eine vernehmliche, in menschlichem Worte ausgeprägte Ansprache erfolgt. Hengstenb. wird nur dadurch an dieser Auffassung irre, dass er das Folgende schon zu sehr hereinzieht; allein wir dürfen sicher von der Annahme ausgehen, dass der Apostel

schon diese Aussage als eine deutliche und verständliche uns geben will. Ferner hat sich Hengstenb. durch den Gebrauch des alten Testaments von קוֹל bestimmen lassen; allein es ist das doch eine durchaus unbegründete Hypothese, dass der Apostel bei Allem, was er sagen wollte, alttestamentliche Worte als Vorbild gehabt habe: eine Annahme, die jenen Exegeten vielfach zu falscher Deutung verleitet. Wir haben des Apostels Worte zunächst aus seiner eigenen Schreibweise zu erläutern. Vergleichen wir seinen Sprachgebrauch, so gibt uns dieser nirgends Anlass, unter *φωνή* den Donner zu verstehen, sondern es bedeutet dieses durchweg eine vernehmbare, in Worten sich darlegende Stimme. Und hier davon abzuweichen, haben wir um so weniger Anlass, als ja der Inhalt des Rufes uns mitgetheilt wird. Allein warum fehlt denn, sagt Hengstenb., *λέγουσα*? Wir glauben, dass damit der Darstellung kein Haarbreit mehr Deutlichkeit gegeben wäre. Denn selbst wenn dieses Wort, das sich doch von selbst versteht, dabei stünde, würden die Exegeten, welche hier durchaus den Donner haben wollen, sagen, was Hengstenberg auch jetzt schon sagt: Der Donner sprach auch für diejenigen, die ausser ihm nichts vernahmen. Also es wird hier ein Sprechen angenommen, welches kein artikulirtes Sprechen war, sondern nur ein Deuten, ein bemerklich Machen. Damit wäre demnach auch nichts geholfen. Genug, dass der Evangelist sagt, es war eine *φωνή*, und nur die ungläubige Menge vernahm darin eine *βροντή*. Das liegt aber doch deutlich im Gegensatze des folgenden Verses begründet: nur der Unglaube konnte es für eine *βροντή* halten, in Wirklichkeit war es eine *φωνή*. Es ist also nicht andem, was Hengstenb. sagt: Johannes weist ausdrücklich darauf hin, dass der Donner und die Stimme identisch sind; vielmehr ist das der Sinn seiner Worte: Was in der That eine Stimme war, hat die Menge fälschlich für einen Donner gehalten. Noch viel weniger textgemäss ist, was Hengstenb. ferner behauptet: Es findet sich keine Andeutung, dass das Volk weniger gehört hätte, als vorlag, dass es wegen der Stumpfheit seiner Ohren nur ein dumpfes Geräusch vernommen, die artikulirte Rede nicht verstanden hätte. Offenbar ist in der Darstellung des Evangelisten eine Steigerung vorhanden; er will andeuten, dass keineswegs alle in gleicher Weise dasselbe vernommen hatten. Die niederste Stufe nahmen diejenigen ein, welche nur das dumpfe Getöse eines Donners darin fanden; verständiger sind diejenigen, welche mehr als das Rollen eines Donners darin erkannten, welche den Schall wie den Schall einer himmlischen Rede vernahmen, zwar den Inhalt des Tones

nicht verstanden, aber doch sich darüber klar waren, dass es eine Rede von oben war, bestimmte Worte, die sie nur nicht erfassten. Die höchste Stufe nahmen die Gläubigen ein, welche deutlich wahrnahmen, dass es kein Donner sei, auch nicht das Reden eines Engels, sondern eine Bezeugung des himmlischen Vaters selbst. Denn das, was Johannes schreibt, müssen wir als seine eigene Wahrnehmung betrachten. Er hat diese Worte vernommen und sie aus genauer Erinnerung niedergeschrieben.

Zwar auch dieses bestreitet Hengstenberg. Er belehrt uns, Joh. habe offenbar das *ἐδόξασα καὶ δοξάσω* einem wiederholten Donner nachgebildet. Allein vergegenwärtigen wir uns, dass die Worte jedenfalls hebräisch waren, wohl חִכְבַּדְתִּי וַאֲכַבִּיד, so können wir darin nichts Donnerähnliches finden; und sollte jenes doppelte Wort durch einen doppelten Donner angedeutet seyn, so dass der eine Donnerschlag bedeutete: ich habe verkläret, der andere: ich werde verklären, so müssten beide scharf von einander getrennt gewesen seyn, damit das Volk den doppelten Eindruck erhielte. Für diesen Fall hätte Johannes der Deutlichkeit wegen *βροντάς* sagen müssen; indem aber das Volk das Gehörte *βροντήν* nennt, bezeichnet es dadurch deutlich, dass ihm die Stimme eine Einheit bildete, ein Donner, der nicht in zwei bestimmt und scharf geschiedene Schläge aus einander ging. Die Rede vom Himmel war also eine zusammenhängende Rede und Hengstenb.'s Annahme streitet auch hier entschieden gegen den Wortlaut des Textes.

Doch, ob es auch nur blosser Donner war, Joh. konnte doch, sagt Hengstenb., denselben also deuten und wahrhaftig deuten; denn er war ja einer der Donnerskinder Marc. 3, 17., folglich hatte er den Sinn für die Symbolsprache der Natur. Es ist natürlich, dass der Donnersohn dem Donner besondere Bedeutung beilegt. Wir glauben nicht, dass Hengstenb. auch nur e i n e n Exegeten finden wird, der ihm hierin beistimmt. Die Bezeichnung Donnerskinder hat doch wahrlich mit der Naturkunde und dem Verständnisse der Symbolsprache der Natur gar nichts zu thun. Ihre Bedeutung fällt ganz in das ethische Gebiet und würde ihren Bestand haben, auch wenn Joh. von den meteorologischen Erscheinungen gar nichts verstanden hätte. Hätte er aber dem Donner als solchem besondere Bedeutung beilegen wollen, so hätte er dazu gar oft Gelegenheit während seines Zusammenseyns mit dem Herrn gehabt. Dass er eben hier solche Bedeutung findet, kann nicht im Donner als solchem liegen, sondern in der besondern Weise dieser Stimme muss es begründet seyn. Und wäre die Möglichkeit dieser Deutung nur durch seine eigenthümliche

Begabung bedingt gewesen, so hätten ja nur die Donnerskinder sie gefunden. Wir sehen aber durch den ganzen Zusammenhang, dass alle ausser dem ὄχλος und den ἄλλοι, also alle gläubigen Jünger die Stimme recht verstanden. Demnach kann eben nicht in der Begabung, Donnerskinder zu seyn, das rechte Verständniss gefunden werden.

Haben aber, wie aus dem Zusammenhang doch deutlich hervorgeht, alle Gläubigen eben diesen Inhalt der φωνή verstanden, so wird dies rein unbegreiflich, wenn die Stimme ein blosser Donner war. Wie wäre es möglich, dass alle gerade denselben Eindruck dieses doppelten Wortes erhalten hätten? Ja das Eine könnte man sich wohl noch denken, dass die Macht des Donners gleichsam das ἀμήν auf die vorausgehende Bitte des Herrn δόξασόν σου τὸ ὄνομα war, also so viel bedeutete, als: δοξάσω. Aber wie in aller Welt sollte er das ἐδόξασα bedeuten, das doch in keinem Worte des Herrn indizirt war? Es konnte das nur durch einen doppelten, scharf geschiedenen Donnerschlag im höchsten Falle bedeutet seyn, aber dann musste Johannes, wollte er nicht ganz undeutlich seyn, das bemerken. So aber gibt seine ganze Darstellung nur den Eindruck einer einmaligen ununterbrochenen Rede. Wir sehen auch hier keine Möglichkeit dieser Deutung. Ja Hengst. selbst hätte ganz anders gedeutet. Er sagt uns nehmlich: der Donner hat stets polemischen Charakter, er steht immer in Beziehung auf schreckliche Gerichte, sei es nun, dass sie angedroht oder wirklich vollführt werden. Er hätte also wohl gedeutet: ich habe gerichtet und werde richten. Allein so deutet Johannes nicht; denn die Verherrlichung hatte es weder bisher vorwiegend mit dem Gerichte zu thun; der Herr sagt ja selbst V. 47: ich bin nicht kommen, dass ich die Welt richte, sondern dass ich die Welt selig mache; das Gericht ist hier überall nur sekundär, eigenes Herbeiziehen des Unglaubens; noch wird die verheissene Verklärung in erster Linie es mit dem Gerichte über die Feinde zu thun haben; wie Hengstenb. selbst ganz richtig bemerkt: Gott verherrlicht Jesum, indem er Christi Leiden und Tod zu seiner Verherrlichung und zur Ausbreitung des Reiches Gottes über die Erde gedeihen lässt. Ist nun diese allerdings immer auch mit einem Gerichte über seine Feinde verbunden, so steht doch dieses Gericht in unserem Zusammenhange durchaus im Hintergrunde. Denn die Verherrlichung des Vaters steht ja hier dem Gebete der Schwachheit des Menschensohnes gegenüber: Vater, rette mich aus dieser Stunde. Nicht blos das bittet er, wie Luthardt sagt, der Vater möge ihn in dieser Stunde nur nicht lassen, er wolle sie ganz durchmachen, nur

wieder daraus helfen möge ihm der Vater. Nein, das wusste er, dass er auch beim Hineingehen nicht darin bliebe; sondern das bittet er, dass ihm die Stunde ganz geschenkt werden möge, wie ja Matth. 26,39 deutlich lehrt und der grammatische Ausdruck *σώζειν ἐκ* retten von etwas hinweg, so dass man einer Sache fern bleibt, nicht widerspricht. Indem nun aber der Heiland fortfährt: Vater, verherrliche deinen Namen, so heisst das offenbar, ich übernehme in dieser Stunde das, wodurch du deinen Namen verherrlichst. Das aber war eben das Todesleiden Jesu.

Dieser Zusammenhang ist also weit entfernt, uns auf ein Gericht zu führen, und wir müssen den Canon für falsch halten, dass die Donnerstimme Gottes jedesmal Gericht bedeute. Die donnerartige Stärke der Stimme ist wohl die nothwendige Beigabe derselben, auch da, wo sie ruft: das ist mein lieber Sohn. Sie lautete auch da wie Donner, als sie dem Volke Israel rief: Ich bin der Gott, der dich aus Egyptenland geführt hat — und das war doch auch kein Gerichtsruf. Und als Johannes Apok. 19, 6 das grosse Freudenhalleluja vernimmt, da tönte es auch *ὡς φωνὴ βροντῶν ἰσχυρῶν*.

Die doppelte Verherrlichung, von welcher die Stimme spricht, muss aus dem Zusammenhang gedeutet werden. Dieser aber weist uns entschieden auf diese *ὥρα* hin. Es ist daher falsch, wenn Lange *ἐδόξασα* auf die alttestamentliche Offenbarung bezieht; wir können auch Luthardt nicht Recht geben, der sagt: „Das eine Mal ist es geschehen durch Jesu Offenbarung im Fleisch, das andere Mal wird es geschehen durch den Verklärten. Seine Wirksamkeit auf Erden in Israel, und die andere vom Himmel aus in die Welt, sofern sie beide zur herrlichen Offenbarung und Anerkennung des Vaters dienen, sind damit gemeint.“ Allein der Zusammenhang redet hier von der Verherrlichung des Namens Gottes im Gegensatze zur Schwachheit des Menschensohnes. Diese Verherrlichung geschieht dadurch, dass die menschliche Natur Christi in die reine Passivität übergeht und der Wille des Vaters als die aktive Kraft sie durchblitzt, in ihrem Lichtglanze an ihr hervortritt und so das völlige Durchdrungenseyn der menschlichen Natur Christi durch den heiligen Willen des Vaters darstellt. Es ist das also nicht in der Menschwerdung geschehen, denn hier war die menschliche Natur Christi noch nicht in Thätigkeit, um sich selbständig in Passivität zu begeben; es gilt auch nicht von dem erhöhten Heilande, denn hier ist die menschliche Natur Christi bereits vollendet; sondern es gilt dies nur vom Menschensohne, so lange er Gehorsam lernte und bis er durchs Leiden des Todes

vollendet war. Es handelt sich auch nicht um die δόξα Gottes in den Thaten der Ausbreitung des Evangeliums, sondern einzig und allein um das Durchleuchten der Klarheit Gottes in der Menschheit Jesu. Beide Verba theilen uns also das Leben des Menschgewordenen in zwei Theile, in die Zeit seiner Entwickelung vor seinem Leiden und in diese Leidensstunde; auch in dieser wird der Vater seinen Namen verklären, indem der Sohn auch in der tiefsten Erniedrigung des Leidens den heiligen Willen Gottes ganz an sich walten lassen wird, so dass er strahlend den Menschen leuchtet. Darauf allein weist der Zusammenhang hin. Wenn es daher auch wahr ist, was Meyer sagt, dass die Verherrlichung des Namens Gottes dadurch geschah, dass der Heilsrathschluss durch das Evangelium allenthalben kund gethan und Gehorsam des Glaubens hergestellt wurde zur Ehre des Vaters: so ist dies doch hier nicht gelehrt, sondern beruht auf andern Beweisstellen. Noch viel weniger aber können wir Luthardt beistimmen, wenn er sagt: nicht an den Tod als Verherrlichung des Vaters ist bei δοξάσω zu denken. Wir sagen vielmehr: nur an den Tod, aber nicht, wie Meyer sagt, nach der objektiven Seite, sofern er den göttlichen Heilsbeschluss vollführt, sondern subjektiv, sofern des Sohnes Wille sich ganz des Vaters Willen untergibt und dieser die durchleuchtende Potenz jenes wird.

Ist dies aber die Bedeutung jenes δοξάζειν, so ist klar, dass man diese Einsicht nicht aus einem blossen Donnerschall erhalten konnte. Dazu bedurfte es einer besonderen Verkündigung Gottes. Dass aber eine solche und nicht ein unbestimmtes Dröhnen des Donners in jenem wichtigen Zeitpunkte nöthig war: das, meine ich, geht auch schon aus der Betrachtung der verschiedenen Rufe Gottes über seinen Eingeborenen hervor. Drei solcher Stimmen Gottes über seinen lieben Sohn sind uns in den Evangelien berichtet. Welches ist ihr inneres Verhältniss? Besser hebt mit Recht hervor: Die erste Stimme bei der Taufe hatte nur Johannes, die zweite die drei vertrautesten Jünger gehört, diese dritte aber war dem Volke vermeint. Zum dritten Male zeugt jetzt der Vater feierlich von dem Sohne, indem er zum dritten Male das Opfer als ein ihm wohlgefälliges annimmt, zu welchem der Sohn sich ihm dargibt. Wir setzen hinzu: Bei der Taufe heisst der Ruf φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν und enthielt bestimmte Worte; bei der Verklärung heisst er φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης und sein Inhalt war wieder deutlich vernehmlich; hier heisst er φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, und er sollte diesmal nicht vernehmlich, diesmal ganz anderer Art seyn? Wir denken, schon die Ana-

logie müsste darauf führen, dass hier dasselbe geschah. Der eine Fall mag zugleich instruktiv seyn für die andern. Weist uns der letzte darauf, dass auch bei den beiden ersten Malen der Ruf ein donnerähnlicher gewesen seyn wird, so mögen uns jene ersten Fälle allen Zweifel darüber benehmen, ob hier ein undeutlicher Ton oder eine in klaren Worten sich aussprechende Stimme vernommen wurde. Jedes Mal ist diese Stimme die Antwort auf die tiefste Hingabe des Herrn an seinen himmlischen Vater, sie geschah immer nur in entscheidenden Momenten, sie hatte aber auch jedes Mal die Voraussetzung, dass sie für die Umgebung nöthig war; sie lässt endlich darauf schliessen, dass wie die Aeusserung der Erhörung nach aussen hin den extensivsten Grad erreichte, sie zugleich nach innen die intensivste war. Nicht blos in der Umgebung wurzelt daher diese Kundwerdung, sonst hätte sie ja wohl öfter Statt finden müssen, sondern wo der grosse Moment zugleich durch Christi Verhalten zu seinem Vater bestimmt war. Wenn aber je bisher in seinem Leben ein solcher Moment vorlag, wo der grösstmögliche Gegensatz der Schwäche seiner menschlichen Natur und des heiligen Willens seines himmlischen Vaters zur Erscheinung trat, und dieser Gegensatz sich in vollkommenste Einigung auflöste: so war es hier. Wie ein Wetterleuchten der Ewigkeit musste da die göttliche *δόξα* durchblitzen, wo so die beiden entgegenstrebenden Pole seiner heiligen Menschennatur sich berührten. Wahrlich hier ein blosses gewöhnliches Donnern anzunehmen, widerstrebt der ganzen genetischen Anschauung des Lebens Christi. Nicht eine Abschwächung, sondern eine Steigerung der Manifestation seines Vaters erwarten wir in diesem Momente.

Soll nun aber die eigentliche Bedeutung dieser Offenbarung darin liegen, dass vom Himmel her eine bestimmte Kunde an das Volk dringt: so wurde ja dieser Zweck, können die Gegner sagen, nicht erreicht. Das Volk verstand die Stimme nicht; da sie nun nur um seinetwillen geschah, so musste sie erreichen, was sie erreichen sollte. Erreicht aber hat sie nur das Vernehmen eines dumpfen Tones, folglich sollte sie auch nicht mehr seyn. Allein die Dreitheilung Johannis gibt uns hier den richtigen Aufschluss. Allerdings musste die göttliche Stimme auch in Wirklichkeit erreichen, was sie nach Gottes Willen erreichen sollte. Diese Absicht hatte aber ein verschiedenes Ziel. Die Gläubigen sollten nicht blos erfahren, dass Jesus Erhörung gefunden, sondern auch, zu welch bedeutsamem Momente das Leben des Herrn gekommen sei; diejenigen, welche eine Engelsstimme ver-

mutheten, sollten dess gewiss werden, dass der Sohn in geistigem Verkehre mit der obern Welt stehe und nicht aus sich selbst rede. Dazu reichte die Erfahrung hin, welche sie machten. Endlich die Ungläubigen vernahmen nur einen Donner. Das, was Stimme Gottes war, das, was mit Donnerstärke sich vernehmen liess, ohne gewöhnlicher Donner zu seyn, reducirte sich für sie auf einen Donner, nur mit dem Unterschiede, dass sie die üblichen Bedingungen desselben, das Heraufziehen eines Gewitters nicht sahen. Es musste ihnen also so viel klar seyn, dass hier etwas ganz Ungewöhnliches Statt finde. Wenn demnach unser Heiland sagt: diese Stimme ist um euretwillen geschehen, so können wir glauben, dass sie bei jeder Klasse der Zuhörer gerade das erreichte, was sie bei ihr erreichen sollte. Es war selbst bei den Ungläubigsten wenigstens ein tiefer Eindruck hervorgebracht, und indem Jesus den geschehenen Schall eine Stimme heisst, war zugleich denen, die nur einen Donner vernommen hatten, ein Wink gegeben, was sie darunter zu verstehen hatten.

Es entsteht nun die Frage, ob wir mit Hofmann denen Recht geben sollen, welche erklärten: ein Engel habe mit dem Herrn geredet. Er bezeichnet die zweite Klasse als solche, welche das Aussergewöhnliche des Vorfalls nicht verkannten. Jener wunderbare Schall, sagt er, war ebensowohl Engelwort als Gotteswort, nehmlich Gotteswort durch Engelsdienst vermittelt, aber nicht gemein vernehmbar, wie ein Donnerschlag, sondern er gab sich zu vernehmen, wo er und wie er vernommen werden sollte, den Einen als unbestimmter Schall, den Andern als bestimmtes Wort. Hofmann nimmt also nur eine Zweitheilung an; die Andern haben ihm das Richtige vernommen. Allein offenbar stellt Johannes die Sachlage so dar, dass auch diese zweite Klasse das Richtige nicht sah. Sie haben den Inhalt der Rede nicht vernommen, sie haben die eigentliche Absicht der himmlischen Rede nicht gefasst, was durch *αὐτῷ* bezeichnet ist; sie sind auch nicht auf den eigentlichen Ursprung des Wortes zurückgegangen. Wäre freilich das ein absolut gültiger Satz, dass jedes Walten Gottes im Naturleben durch Engeldienst vermittelt seyn müsste, so hätten wir dieses auch hier anzunehmen; allein der Evangelist gibt uns hiezu gar keinen Anlass, indem er das ganze Verhältniss des betenden Heilandes zu seinem himmlischen Vater hier als ein unmittelbares bezeichnet: Vater, verkläre deinen Namen; und wenn das Amen des Vaters in dieser Stimme nun erfolgt, so ist es doch das Natürlichste, zwischen den Vater und Sohn nicht eine vermittelnde

kreatürliche Macht zu stellen. Darauf führt ferner die augenscheinliche Dreitheilung des Apostels, vermöge deren die dritte Stufe die Klasse der Gläubigen ist, welche in den mitgetheilten Worten das Ich des Vaters: „ich will verklären" vernimmt und also eine unmittelbare Bezeugung des Vaters darin erkennt. Darauf führt endlich die Analogie der beiden übrigen Stimmen, die bei der Taufe und Verklärung über den Sohn erschallten. Auch da geben die Evangelien keinen Anlass, an ein Vermitteln der Stimme durch einen Engel zu denken. Wir dürfen daher auch hier nicht, wo der Text durchaus keinen Anlass dazu bietet, vielmehr davon hinwegweist, an die Vermittelung der Stimme durch Engelsdienst denken. Hat nun vielleicht in V. 31 u. 32 dem Volke, das die Worte nicht verstand, der Herr das Vernommene gedeutet und so das ersetzt, was ihm durch seinen Unglauben an der Stimme unverständlich blieb, um so das vollends zu erreichen, was die Stimme an sich nicht erreichen konnte? Hengstenb. sagt: wir haben in V. 31 die Ausdeutung der Stimme. Donner kündigt Gericht an, also ist der Inhalt dieses Verses die Bedeutung der Stimme. Luthardt bemerkt: Mit V. 31 wendet sich Jesus wieder der Betrachtung der geschichtlichen Bedeutung der ὥρα zu. Meyer findet in V. 31 nur die Begründung des δι' ὑμᾶς, was ihm bedeutet: um euren Unglauben zu besiegen und den Glauben zu stärken, so dass er sich den vermittelnden Gedanken hinzudenkt: Und wie drängt die Entscheidung dieser Zeit, jenes δι' ὑμᾶς zu nützen! Wir müssen die erstere Ansicht verwerfen, weil wir gesehen haben, dass die donnerähnliche Stimme gar nichts vom Gerichte, sondern von der Verklärung sprach, und weil es unthunlich ist, dass der Herr dem Unglauben deute, was er in Folge seiner Verhärtung eben nicht verstanden hat und nicht verstehen soll. Wir können der zweiten Darstellung des Zusammenhanges nicht beistimmen, weil es unpsychologisch ist, dass der Herr von dem tiefen Eindrucke dieses Ereignisses so rasch abspringe und zu den Gedanken zurückkehre, die er vor demselben erwogen hat. Wir können auch Meyer nicht Recht geben, weil wir hier zu viel hineindenken müssten, und der Satzbau hier gar nicht darauf hinweist, dass ὑμᾶς irgendwie begründet werden solle, auch die Gedanken des 31. Verses von denen des 30. ganz verschieden sind. Das nachdrucksvoll beginnende νῦν weist uns vielmehr darauf hin, dass der Herr die Darlegung der Tendenz dieses Rufes für seine Umgebung ganz verlässt und sich in die jetzt anhebende grosse Gegenwart, die ihm δοξάσω ankündigte, versenkt. Nicht was die Stimme ihm bedeutete, erläutert er, sondern was die Wirkun-

gen seiner Verklärung für die Welt seyn werden. Es ist der kritische Scheidungsprocess, der diese Welt ergreifen wird; *κρίσις* hier also wohl nicht richterliche Verurtheilung, sondern thatsächliche Scheidung, die wie ein kritischer Prozess gleichsam ihren Wesensbestand durchwühlt, und der Fürst der Welt wird aus derselben, nicht wie Besser sagt vom Angesichte des Richters, hinausgeworfen; und zwar nicht blos insofern, wie Luthardt sagt, als Jesus von seinem Tode an die Kreise seines Reiches auf Erden gezogen und so mehr und mehr den Fürsten der Welt hinausgedrängt hat, sondern wir haben hier den Tod Jesu selbst und vorwiegend ins Auge zu fassen, nicht die geschichtliche Nachzeit. Das *νῦν* hat das entscheidende Gewicht. In Christi Tod ist das Alles schon *principaliter* gesetzt, was die spätere Geschichte nach und nach verwirklicht. Durch sein Todesleiden ist die *δόξα* des Vaters in diese Welt gleichsam eingeleibt, sie wird der zündende kritische Funke, der in diese Welt hereinschlägt und jene kritische Zersetzung der Welt bewirkt, die nun vor sich geht und es dem Teufel unmöglich macht, hier länger seine Behausung und sein Reich zu haben. Richtig sagt daher Besser: Der Fürst dieser Welt ist ausgestossen worden in der Stunde aller Gnaden, da Christus die Sünde der Welt an seinem Leibe hinauftrug auf das Kreuzesholz.

Und wenn ich nun von der Erde erhöht seyn werde, fährt Jesus v. 32 fort, werde ich alle zu mir ziehen. Wir haben kein Recht, mit Meyer dem Apostel den Vorwurf zu machen, er habe hier nur mystisch gedeutet, an das einzelne Wort *ὑψοῦν* sich angeschlossen und *ἐκ τῆς γῆς* unberücksichtigt gelassen, weshalb seine Auslegung auch unmassgebend für das historische Verständniss sei. In der *Praep. ἐκ* liegt nur: von etwas hinweg, so dass man einem Bereiche nicht mehr angehört: das aber ist ja gerade das Symbol der Kreuzigung. Allerdings ist dem *ὑψοῦν* hier der Begriff der Verherrlichung fern; in diesem Bezug hat Luthardt wohl geirrt; das Kreuz als solches ist Schmach und nicht Ehre; und in *ἐκ* liegt nur die Entfernung; aber insofern bleibt doch der Rede ein Doppelsinn, als jene Entfernung von der Erde durch das Kreuzigen zugleich Mittel und Anfang seiner völligen Entfernung aus derselben wurde. Als so Entfernter will er Alle zu sich ziehen, die natürlich sich ziehen lssen. Das ist der Schluss dieses Wortes.

Wer war die *Κυρία* im zweiten Briefe des Johannes?

Von

Dr. J. C. M. Laurent.

Die Alten schrieben mitunter die Adressen ihrer Briefe auf die Aussenseite derselben.[1] So machte es Paulus in der Regel nicht, da er den eignen Namen und den des oder der Adressaten nach antiker Weise zu Anfang zu geben pflegt. Johannes aber adressirte seine Briefe wohl auf der Rückseite. Den ersten gewiss, da sonst gar nichts Adressartiges hier sich findet. Auch die beiden andern haben, wenn auch die Bezeichnung, doch den Eigennamen des Absenders nicht. Sie haben keine eigentlichen Adressen, sondern nur adressartige Eingänge, in denen durch den Ausdruck „ὁ πρεσβύτερος" und die folgenden Worte ἀγαπῶ und ἀγαπητῷ der Apostel die ihm gebührende Autorität in Anspruch nimmt und seine Liebe zu den Adressaten kund gibt. So klein die beiden letzten Johannesbriefe sind, so waren sie doch keine Privatbillets, sondern amtliche Sendschreiben, welche der Apostel in seiner Eigenschaft als Aeltester an zwei Privatpersonen schickte, weil ihm der Zugang zu den ordentlichen Vertretern der Gemeinde versperrt war. Er sagt 3. Joh. 9: Ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρέφης οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. Diese Worte lassen sich auf dreierlei Weise fassen. Entweder Johannes hatte eine kurze Zuschrift an die Gemeinde aufgesetzt; diese aber entweder gar nicht abgesandt, weil er voraussah, dass Diotrephes sie doch nicht annehmen, sie nicht an die Gemeinde gelangen lassen würde; oder er sandte sie zugleich mit dem Briefe, den er an Cajus schrieb, an die Gemeinde, war aber überzeugt, dass sie vom Diotrephes nicht angenommen werde; oder endlich er hatte, ehe er den Brief an den Cajus schickte, bereits eine Zuschrift an die Gemeinde gesandt, welche aber nicht angenommen, sondern von Diotrephes zurückgewiesen war. Diese letzte Auffassung ist die wahrscheinlichste. Das Verbum ἐπιδέχεσθαι steht 3 Joh. 10 in dem Sinne von annehmen, Zutritt gewähren; so gewiss auch v. 9 und der Apostel sagt also, dass Diotrephes weder ihn noch die Brüder annehme, ihn nicht, wenn er brieflich an die Thür der Gemeinde klopfe. Denn dieser Diotrephes, welcher

[1] Vgl. Adams röm. Alterthümer übersetzt von Meyer II, 375, und das dortige Citat aus Plutarchs Dion.

mächtig und frech genug war, Gemeindeglieder, weil sie von Johannes gesandte Brüder aufgenommen, aus der Gemeinde zu stossen (*ἐκβάλλειν*), war auch im Stande, Briefe des Apostels uneröffnet zurück zu schicken.

Weil also — so scheint es — der Apostel als solcher bei der Gemeinde keinen Eingang mehr fand, schrieb er die beiden letzten Briefe, den zweiten und den dritten, beide zur selben Zeit an den Cajus und an die *Κυρία*, um auf diesem indirecten Wege auf die Gemeinde einzuwirken dadurch, dass er den Verkehr mit den treuesten Gliedern derselben aufrecht erhielt. Beide Personen ermahnt er zur Treue, zur Ausdauer, die *Κυρία* besonders zur Liebe, d. h. zu einer solchen Liebe, die sich durch Befolgung der Gebote Gottes bethätige und bewähre. Beiden gegenüber nennt er sich mit seinem Amtstitel, lässt seinen Eigennamen weg, weil er nicht für sich, nicht sowohl als Apostel, als vielmehr als Vorgesetzter von der *Κυρία* und dem Cajus als Mitgliedern der ihm untergebenen Gemeinde Liebe und Gehorsam verlangte. Dem Cajus, der seine Treue bereits durch die That bewährt hatte, da er die abgesandten Brüder bei sich aufnahm, gibt Johannes für sein ferneres Verhalten im dritten Briefe Rathschläge; der *Κυρία* aber thut er nicht blos für ihre Person, sondern insbesondere auch in Bezug auf ihre Söhne kund, wie gross seine Liebe zu ihr und den Ihrigen ist: der geistliche Vater redet zur Tochter und ihren Kindern. Dass der zweite und dritte Johannesbrief gleichzeitig sind, ergibt sich so aus den Anfängen wie aus den Schlüssen beider. So viel gleichlautende Phrasen auf so kleinen Räumen kommen nur dem in die Feder, der zwei Briefe desselben Inhalts gleich nach einander ausfertigt. Die zwei Briefe sind, wie Hieronymus sich ausdrückt, Zwillingsgeschwister.

Luther folgt mit seiner Uebersetzung: „der auserwählten Frau" der Vulgata, welche *Electae dominae* setzt. Mit Recht erkannte er *ἐκλεκτῇ* für ein Adjektiv; wenn er aber *κυρία* nur für einen Gattungsnamen nimmt, so könnte er darin nur Recht haben, wenn der Eigenname der Adressatin hier aus zwingenden Gründen fehlen müsste. Man entgegne nicht: „auch bei *πρεσβύτερος* fehle ja der Name." Der Apostel liess, wie schon bemerkt, um sich nur als Vorgesetzten zu bezeichnen den Namen absichtlich weg, wogegen aus dem analogen *Γαΐῳ* ersichtlich, dass auch *Κυρίᾳ* ebenso als Eigenname gefasst seyn will.

Die Meinung des Hieronymus (*ep.* [91] 123 *ad Ageruchiam*), *ἐκλεκτῇ κυρίᾳ* bedeute die ganze christliche Kirche, fällt angesichts des Schlusses v. 13 hin: die gesammte christliche

Kirche hat doch keine Schwester. Deshalb haben manche diese Ansicht zwar aufgegeben, doch aber so viel von derselben behalten, dass sie *κυρία* für eine einzelne Gemeinde halten. Auch diese Auffassung ist unhaltbar, wie zum Theil schon Düsterdieck gezeigt hat.

Wie auffallend wäre die Anrede fraglicher Gemeinde mit dem poetischen *κυρία*, zumal da der Ausdruck *κυρία* für Gemeinde in der ganzen christlichen Gräcität sich nirgends wiederfindet, während die christlichen Schriftsteller und Redner einen andern Ausdruck als *ἐκκλησία* zur Abwechselung doch gewiss gern angenommen hätten!

Endlich: wäre *κυρία* eine Gemeinde, so wäre der zweite Brief ein öffentliches Schreiben an die Gemeinde, und auf diesen Brief gingen die Worte 3 Joh. 9: *ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ*, denn der 2. und 3. Brief wurden zur selben Zeit ausgefertigt. Passt nun wohl der durch und durch nur Liebe athmende zweite Brief zu dieser Annahme? Ist es denkbar, dass Johannes einen solchen Brief an eine Gemeinde geschrieben hätte, welche die von ihm gesandten Brüder nicht aufnahm und diejenigen, die sie aufnahmen, ausstiess?

Man hat gesagt, man vermisse in unserm Briefe alle individuellen Beziehungen; mir aber scheint grade die individuellste Ansprache an die *Κυρία* als Mutter den Brief zu motiviren. Es ist dem Apostel darum zu thun, die *Κυρία* anzufeuern zu reger Liebesthätigkeit; sie soll wie Cajus nicht wanken, sondern treu bleiben, sich nicht vom Diotrephes zum Abfalle verleiten lassen. Mit grosser Klugheit wendet sich darum der Apostel an ihr Mutterherz. Kann es etwas Individuelleres geben, als die Art und Weise, wie er zweimal der *τέκνα* der *Κυρία* gedenkt? konnte er klüger und herzlicher zugleich die wahrscheinlich hochstehende, einflussreiche Frau ermahnen, als indem er von ihren Söhnen nicht blos im Allgemeinen schrieb, sondern ihr erzählte, dass er sie selbst gesprochen und von ihnen Gutes zu berichten habe? Die er vielleicht als Knaben zuerst bei der Mutter gesehen hatte, waren ihm nun als brave Jünglinge, als tüchtige Männer wieder vorgekommen. So erzählt er. Kann es speciellere Beziehungen geben? Dieser Zug in dem Briefe gehört so sehr dem täglichen Leben an, dass er allein genügte, uns in der *Κυρία* eine wirkliche Familienmutter erblicken zu lassen.

Zwei Gründe könnten von der an sich doch jedermann zunächst in den Sinn kommenden Deutung des *Κυρία* abzubringen geeignet erscheinen: die vielen Kinder der *Κυρία* und der unverständliche Name.

Zunächst befremdet allerdings der Ausdruck *ἐκ τῶν τέκ-*

νων περιπατοῦντας, und man ist geneigt, an eine solche Menge von Kindern zu denken, dass man meint, das könne nur uneigentlich verstanden werden von Gemeindegliedern statt von wirklichen Söhnen. Aber *ἐκ* hat doch nur den Begriff der Angehörigkeit und des Partitiven, nicht aber nothwendig den Nebenbegriff der Menge. Auch in *ἐκ τῶν φαρισαίων* Joh. 9, 40 prävalirt der Begriff der Angehörigkeit, nicht der der Menge. Zur näheren Erklärung des *ἐκ τῶν τέκνων* an unserer Stelle aber reichen Beläge wie Röm. 16, 10. 11. *τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου, τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου* hin: auch da ist von einem Kreise die Rede, der einer Familie doch mindestens sehr nahe kommt, und die Menge derselben wird nicht betont, sondern allein die Angehörigkeit. Und ist auch gar nicht nöthig anzunehmen, dass *Κυρία* mehr als etwa sechs bis acht Söhne hatte; von denen etwa drei oder vier schon so weit in Jahren vorgerückt waren, dass der Apostel die zu Jünglingen und Männern herangewachsenen im Auslande finden oder wiederfinden konnte, nämlich bei ihren Vettern und Basen; denn nur diese lassen die Tante durch den Apostel grüssen V. 13.

Aber kann *Κυρία* Personname seyn? Man pflegt ihn als solchen entweder durch lat. *Cyria* wieder zu geben, oder unverändert zu lassen. Zunz Namen der Juden S. 15 citirt den entsprechenden Mannsnamen: *Kyrios* aus den Traktaten *Demai* 7, 7 und *Schabboth* 3, 3 des jerus. Talmud.

Κυρία ist aber lat. *Curia*. Nicht selten gräcisiren die Griechen lateinische Namen, dass sie das Ansehen von griechischen gewinnen und etwas ganz Anderes zu bedeuten scheinen, als sie wirklich bedeuten. Aus dem römischen Namen *Quirinus* des Statthalters *P. Sulpicius Quirinus* macht Luc. 2, 2. einen *Κυρήνιος*, als hinge das Wort mit *Κυρήνη* zusammen, während doch die antike Gräcität sowohl *Κυρῖνος*, *Κυρύνος*, als auch sogar *Κουιρῖνος* für *Quirinus* darbietet, also der Sprachgebrauch die biblische Umformung nicht erheischte. In ähnlicher Weise glaubte man nun wohl die Formen *Κυρία*, *Κύριος* an den Gattungsnamen *κύριος* anklingen lassen zu müssen. Aus *Κυρία*, *Κύριος* *Curia*, *Curius* zu erschliessen, dazu berechtigt uns die entsprechende Umbildung des römischen Namens *Curio*. Wenn dieser im Griechischen als *Κουρίων* erscheint, so wird es erlaubt seyn, den von Pape als Mannsnamen bei Späteren angegebenen *Κυρίων* mit *Κουρίων* zusammenzustellen.

Es kommen mehrere altpatricische Namen im N. T. vor, und unsere *Curia* schliesst sich mit ihren Söhnen würdig einer Junia und Julia Röm. 16, 7. 15, einer Appia* Philem. 2, einer

* Auch *Ἀπφιανός* kommt für *Ἀππιανός* auf lydischen Münzen vor.

Claudia 2 Tim. 4, 21 an. Wie viel erlauchte alte Namen! Mag seyn, dass Namen, wie Julia und Claudia auch von Freigelassenen geführt wurden*: jedenfalls ist die Annahme gestattet, dass *Curia* nicht blos römische Bürgerin, sondern auch patricischer Abkunft war; ihren Söhnen fiel dann nicht blos der Glanz edler Geburt, sondern auch das Lob ihrer durch Tapferkeit und Ehrbarkeit berühmten Ahnen zu, von denen die Dichter singen:

Et maribus Curiis et decantata Cumillis (Horaz *Ep.* 1, 1) und
Qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt (Juvenal 2, 3).

Ueber die Geisteskräfte in der Kirche.

Eine zunächst pastoraltheologische Studie

von

E. Paret,
Diaconus in Möckmühl (Würtemberg).

Zweite Hälfte.

Nachdem der erste Haupttheil unserer Abhandlung die Thatsache erörtert hat, dass und wie ursprünglich in die Kirche ein Geistesschatz als bleibend niedergelegt worden ist, hat nunmehr unser

Zweiter Haupttheil

die gegenwärtig in der Kirche vorhandenen Geisteskräfte

zu betrachten.

Dass Geist noch jetzt da ist und bis an der Welt Ende da seyn wird, nachdem er einmal ausgegossen ward in die Welt (immundan geworden ist AG. 2, 17), und dass er nicht blos von aussen an die Fleischeswelt wirkender Zeugengeist (Joh. 16, 8.), sondern als ein in einer Gemeinde, von Gläubigen innewohnender Geist bleiben wird bis zur Weltvollendung trotz aller Anfechtung feindlicher Kräfte (Mt. 28, 20. 16, 18), das haben wir bereits als seine Bestimmung und als Vorhersagung über ihn erkannt. Es wird sich uns daher jetzt nur darum handeln, zu erkennen, was in gegenwärtiger Zeit die Wirkungs- und Erscheinungsweise des Geistes ist, da gerade diese sich als wechselnd uns dargestellt hat gemäss dem Entwickelungscharakter des Geisteslebens.

---

* Adam a. a. O. 1, 76.

Wir müssen dazu nicht nur die verschiedenen Gebiete durchstreifen, welche der Geist Christi zu durchwirken strebt innerhalb und ausserhalb der Gemeinde, sondern dabei insonderheit auch zu scheiden suchen zwischen dem, was wirklich der in der Gemeinde eingesessene Geist Christi ist, der zugleich seine Basis im Himmel, in Jesu selbst behält, und zwischen dem was fremdartig als falscher oder scheinbarer Geist von unten her etwa sich eingemischt hat, weswegen stets die Schrift mit ihrer Beschreibung des Geisteswesens bei der Hand zu behalten und auf den schon behandelten Stoff als Normativ Bezug zu nehmen ist, ohne darum schon dem Resultat vorzugreifen, welches nur das Verhältniss angeben soll zwischen damals und jetzt.

Da wir es also hier nicht erst mit der Einsenkung des Geistes in die Gemeinde, also auch nicht mit dem theoretischen und geschichtlichen Nachweis seines Vorhandenseyns und charakteristischen Wirkens zu thun haben, dies vielmehr voraussetzen, so werden wir auch nicht gebunden seyn, in derselben Ordnung unter den gleichen Kategorien seine Wirksamkeit in der Gegenwart zu verfolgen, sondern dürften besser daran thun, die letztere zu betrachten unter dem Gesichtspunkt des Ziels, das der Geist mit seiner Wirksamkeit wie zu allen Zeiten so auch in der Gegenwart anstrebt, und so prüfend die Gebiete seiner Wirksamkeit zu durchwandern, seine Mittel zu betrachten und auf die Wahrung seiner charakteristischen Merkmale und eigenthümlichen Gesetze zu achten. Die Wirkungskreise, in denen die Geisteskräfte sich entfalten, mögen uns zerfallen in die drei: 1) die einzelne Person oder das Herz des Menschen, 2) die Gemeinde und ihre Gliederung, 3) die ausserhalb der Gemeinde befindliche Welt. Letztere, obgleich sie zugleich das Missionsgebiet ist, aus welchem heraus die Gemeinde wie der Einzelne durch den Geist gesammelt wird, stellen wir doch nicht voran, da wir davon ausgehen, dass der Geist schon festen Fuss gefasst hat in der Welt nnd in einzelnen Personen, wir demnach sein Wirken von innen nach aussen verfolgen, neben dem dass wir unter der Welt noch mehr verstehen als das Missionsgebiet der Völkerwelt. Also:

A. der Geist als personbildend, oder in seinem Verhalten zur einzelnen Person.

Betrachten wir zuerst den Geist in seinem Verhältniss zur einzelnen Person, so zeigt die Erfahrung, dass noch bis auf den heutigen Tag der Geist kräftig ist einen Menschen zuzubereiten zu dem Ziel, das dem Geisteswirken gesteckt ist, nemlich den fleischgeborenen, nur seelischen Menschen zu

einem geistgeborenen, zu einem Gottesmenschen umzubilden in die Gleichartigkeit mit dem Bilde Jesu, so dass auch in solchem Menschen dereinst Gott seyn möge alles in allem. Also ist unsere

Thesis: Die Wiedergeburtskraft ist noch vorhanden.

(Von individuellen Begabungen reden wir erst bei B., sofern sie unter die Rubrik der Gliedschaft fallen.)

Freilich wenn wir die Sachlage der Gegenwart vergleichen mit der Gründungszeit der Kirche, so will schnell ein nicht unbedeutender Unterschied sich bemerklich machen in Bezug auf den Stärkegrad, die Intensität der Umwandlungskraft des Geistes. Damals trat der durch das Wort vom Geist erfasste Mensch viel entschiedener, als es jetzt gewöhnlich ist, heraus aus seiner bisherigen Lebensart, so dass die neue Gesinnung, das Geistlichgesinnetseyn bald erkennbar war wie an dem Austritt aus der Welt- Art und -Gemeinschaft und an dem Anschlusse an die bestehende Christengemeinde (durch Taufe, Vereinigung zu Gebet und Mahlzeit u. drgl.), so an wirklichen Früchten des Geistes und dem Abspiegeln des Lebensbildes Jesu, z.B. an Gehorsam unter Gott, an Gerechtigkeit, an Hoffnung auf ein Himmelserbe, an Leidenssinn, an dienender Liebe mit irdischem Gut (AG. 4, 32 ff. 2 Cor. 8. Ebr. 10, 33 f. Röm. 6, 17 ff.). Da will es scheinen, nicht blos die Hörer des Worts haben sich williger dem Wirken des Geistes geöffnet, sondern der Geist selbst sei reichlicher und wirksamer gewesen in und über den Trägern desselben. Aber wir werden uns hiebei erinnern müssen, 1) dass die Folie, auf welcher das neue Lebensbild erscheint, jetzt eine andere geworden ist als damals, so dass der Kontrast in der äusseren Erscheinung nicht mehr so stark ist; jetzt ist, wenigstens unter uns, eine bereits christianisirte, vom Christenthum mannichfach durchsäuerte Welt der Boden, auf welchem die einzelnen Seelen ergriffen und in die Kraft und Wahrheit des Christenthums eingeführt werden, nicht mehr das grobe offenbare Heidenthum. 2) Ferner werden wir uns auch hier erinnern müssen an das schon berührte Gesetz der Verinnerlichung, an das Zurücktreten der Geisteswirkungen aus der Sichtbarkeit in die Unsichtbarkeit, welches schon in der ersten Kirche angebahnt war und in der Oekonomie des Geistes liegt, so dass wir hier nicht zu schnell missgünstig urtheilen dürfen über den Geistesschatz unserer Zeit. Sondern es bleibt die These: noch jetzt lässt eine Seele sich umwandeln, und zwar ganz auf dem gleichen Weg und durch die nämlichen Mittel des Geistes wie anfangs; dies lehrt die Erfahrung als Thatsache.

Hierüber Einiges zur Ausführung und Begründung. Die Wissenschaft von der christlichen Lebensbildung (christliche „Ethik") hat discursiv zu zeigen, wie jenes geschieht; wir haben uns nur an die geschichtlichen Thatsachen zu halten und auf die descriptive Angabe der Mittel und Wege uns zu beschränken.

a) Die Thatsache der Wiedergeburt liegt klar vor, dass nemlich Weltmenschen noch heutzutage sich umwandeln lassen in Kinder des neutestamentlichen Geistes, so dass die, welche vorher in Ungehorsam gegen die lebendige Berufungskraft des Evangeliums wissensstolz und tugendstolz ihren eigenen Gedanken und Neigungen dienten, reuevoll sagen können zu Christo Jesu: „Ach dass ich dich so spät geliebt! O mein philosophischer Hochmuth, diese Thorheit! Herr, sei mir Sünder gnädig! ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und aller Treue, die du an deinem Knechte gethan hast; Christus ist mein Leben, Sterben ist mein Gewinn; ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu seyn." (Prof. Tafel, gest. in Ulm; vgl. Lamparters Grabrede.)

Wie Viele das an sich erfahren und ausrichten lassen, ist nicht das Erste, wornach wir fragen; zunächst ist uns genug, dass es noch geschieht, in Gleichartigkeit wie anfangs z.B. bei Paulus und bei den Korinthern 1 Tim. 1, 16. 1 Cor. 6, 11. Doch auch die Zahl derer, die sich bekehren, spricht nicht für einen Pessimismus, zu dem man sich könnte hingedrängt fühlen, wenn man die Dreitausend betrachtet, die am ersten Pfingsttage dem kräftigen Worte sich ergaben: solche Festzeiten waren auch anfangs nicht die Regel, sondern schon damals lautete die Klage: „Herr, wer glaubt unsrer Predigt? nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle sind berufen", und es scheint mir kein Grund vorzuliegen wider die Behauptung, dass das Zahlenverhältniss der Bekehrten zu den Unbekehrten heutzutage wohl eben dasselbe sei wie früher; wiewohl heutzutage allerdings mehr könnte erwartet werden, sofern das Evangelium reichlicher ausgestreut und die Predigt desselben systematisch organisirt ist. Zwar kann es den „natürlichen Menschen" nicht befremden, wenn die Kraft des Evangeliums schwächer erscheint bei der extensiven Zunahme seines Wirkungsgebiets gemäss der physikalischen Erfahrung, dass die Kräftewirkung in stetiger (geometrischer) Proportion abnimmt mit der Zunahme der Entfernung von dem Kräfte-Centrum; und wirklich findet Aehnliches offenbar auch statt in Bezug auf die Säuerungskraft des Evangeliums, indem die Umbildung der Massen im Volk sehr zurückbleibt hinter der

Umbildung einzelner Seelen, die zunächst von der Kraft des Evangeliums ergriffen sind, und indem der Zustand der vielen jetzigen Christengemeinden in Bezug auf Gehorsam unter das Zuchtwort (denn dieser, nicht die völlige Reinheit, ist das entscheidende Merkmal bei der Beurtheilung einer Gemeinde 2 Cor. 7, 11 ff.) hinter dem Zustand der wenigeren ersten Gemeinden weit zurückbleibt. Aber der geistlich richtende Mensch hat allerdings Ursache zu klagen, dass nicht mit der Ausbreitung des Worts auch die Wirkung desselben in gleicher Weise ausgedehnt worden sei, weil er weiss, dass dies auf dem christlich-dynamischen Gebiet geschehen könnte, wornach mit der Ausdehnung des Gebiets die Kraft des Geistes nicht abnimmt, sondern von dem Leibe dessen, der an Jesum glaubt, selbst wieder Ströme lebendigen Wassers ausfliessen und zu Brunnenquellen werden sollten des geistlichen Lebens (Joh. 7, 39. 4, 14). So sollte es wohl seyn; aber der geistlich-Weise weiss hinwiederum auch, dass es in der Oekonomie des Geistes anders vorgesehen und keine Massenbekehrung für den jetzigen Aeon zu erwarten ist Matth. 11, 25. Joh. 14, 22. Offb. 12, 14. 17, 4. Also das Zahlenverhältniss irrt uns nicht in unserem Urtheil.

b) Sodann der Weg der Umwandlung ist hiebei auch der gleiche wie früher und muss es bleiben, wenn es der Geistesweg seyn soll, nemlich von innen nach aussen, so dass gemäss den Entwicklungsgesetzen des Geisteslebens das Aeussere sogar etwa noch im Rückstand bleibt gegen das neue Innere in Erkenntniss und Wandel (vgl. „Schwache in Erkenntniss“ AG. 15, 5. Röm. 14, 1 ff. und im Wandel AG. 13, 13. 1 Cor. 6, 7 f.), und dass noch stete Reinigung nöthig ist in Ueberwindung und Kreuzigung des Fleisches (Joh. 15, 2. Eph. 4, 22 ff. Gal. 5, 24.). Zur Umbildung gehört also auch die stetige Fortbildung bis zur Vollkommenheit, und sie geschieht theils als innere Zucht in Bestrafung über der noch anklebenden Sünde und in stetiger Uebung der Gerechtigkeit Hebr. 12, 1—11., theils als die Ernährung zum geistlichen Wachsthum (1 Petr. 2, 2. 5, 10) mit Erleuchtung und Kräftigung gemäss Eph. 3, 16 ff. Mt. 13, 12. Joh. 15, 2.

c) Auch Mittel und Art der Einpflanzung und stetigen Zuführung solcher geistlichen Umwandlungskraft bleibt stets dieselbe und ist noch jetzt dieselbe wie früher. Nemlich durch das Wort des Evangeliums kommt geisteskräftig Christus ins gehorsame Herz. (Von den Sakramenten später unter B.) Das Wort aber haben wir noch ebenso wie zu den ersten Zeiten, als niedergelegt in den Schriften des neuen Testaments und des alten, mit dem vollständigen Inhalt des gött-

lichen Rathschlusses, und zubereitet für allseitige Umbildung und Durchbildung aller Menschen in allen Klassen und Stufen (Col. 1, 23.—2, 15. 1 Petr. 2, 2. Ebr. 5, 12—6, 3. Gal. 3, 28. 1, 6 ff.). Und der Geist macht es noch immer kräftig; denn es ist Gottes Geist darin, der nicht veraltet und schwach wird, sondern der in Ewigkeit, so lange das Wort rein gelehret wird (dies ist nothwendiges Erforderniss Gal. 1, 7), dasselbe zum Lebenssamen macht (1 Petr. 1, 25. Joh. 16, 14).

d) Und der Same gehet auf, wo er nur den empfänglichen Boden, nemlich Gehorsam findet. Der Herzensboden ist aber heutzutage auch noch derselbe wie damals, nemlich von Natur verderbt mit einwohnender Sünde, aber doch noch befähigt gegen die eigene Sünde und Seele zu protestiren, und durch das dem Menschengeist angeborene Gewissen hingewiesen auf das Recht der Wahrheit, so dass diese einen innern Zeugen für sich hat und anknüpfen kann. Der Mensch kann noch gehorchen dem Wort; und das ist für unsere Frage genug; ob er wirklich gehorcht, das geht über unsre Frage hinaus.

Auch während der Bearbeitung durch das Wort erweist sich freilich der Herzensboden noch immer so, wie es Mt. 13, 19—23 beschrieben ist, vielfach als hart, oberflächlich oder unrein, indem es fehlt am Aufnehmen, Bewahren, Anwenden, ja dass gar ein Widersprechen und Lästern entsteht wie AG. 13, 45; doch aber erweist er sich zwischenhinein auch als gut, so dass Frucht wächst ins Geistesleben.

Also Glaube und Unglaube, beide begegnen noch immer dem Wort, wenn es lauter gepredigt wird in seiner eigenthümlichen Kraft (2 Cor. 2, 14—17), und gerade aus dieser Wirkung des Worts an den Herzen ins Positive oder Negative ergibt sich, dass die Kraft des Geistes nicht erstorben, dass vielmehr der ursprüngliche Geistesschatz noch da ist mit der Wiedergeburtskraft für einzelne Personen. Der Schatz wirkt noch in gleicher Weise auf die Empfänger, wie wir es oben gefunden haben, und bindet sich noch an die gleichen Wege der Mittheilung und stellt die gleichen Forderungen an die Hörer des Worts. Wo es in unserer Zeit fehlt am frischem Geistesleben, da trägt nicht der Geist die Schuld, als hätte er sich in Untreue zurückgezogen oder als wäre er mit der Zeit schwach geworden; sondern da trägt entweder der Prediger die Schuld, der Haushalter über die Geheimnisse Gottes, indem er nicht treu umgeht mit den anvertrauten Schätzen und das Wort entweder nicht predigt, nicht an die Herzen bringt, oder falsch predigt und es verfälscht; oder aber trägt der Hörer die Schuld,

indem er das Wort entweder nicht hört und nicht annimmt oder nicht treu es bewahrt und befolgt. Aber weder die Untreue der Prediger noch die Untreue der Hörer ist so gross, dass der einmal immundan gewordene Geist aus der Menschenwelt gewichen wäre. Beim Geist heisst's, wie beim Herrn selbst: „Glauben wir nicht, so bleibt er doch treu, er kann sich selbst nicht leugnen; der Menschen Untreue kann Gottes Treue nicht aufheben“ (2 Tim. 2, 13. Röm. 3, 3). Darauf hin kann also der Prediger noch heutzutage getrost wirken und dem Worte selbst vertrauen das er zu predigen hat, dass ihm gelingen werde, wozu es gesandt ist; er predige nur lauter und muthig (als „Charakter“) in eigenem Glauben an die Geisteskraft des Worts; und stelle die Frucht Gott anheim!

B. Der Geist in der Gemeinde und ihrer Gliederung, oder der Geist als gemeindebildend.

Wie der Geist den einzelnen alten „natürlichen“ Menschen noch immer zu einem neuen Gottesmenschen umbilden kann und hierin personbildend wirkt, so kann und will der Geist auch aus den zerstreuten einzelnen Gliedern noch immer eine gegliederte Gesammtheit, eine Gemeinde bilden, mit dem Ziele, dass eine Gemeinde resultire, die da sei heilig und unsträflich, ein Leib unter dem Haupt Christo, darin die ganze Fülle Christi zur Ausprägung kommen möge, als seine Braut, sein Weib, Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein (Eph. 1, 23. 5, 27 ff. Offb. 21, 9 ff. Ps. 4, 5); und der Geist arbeitet wirklich darauf hin, er wirkt noch immer gemeindebildend.

Dass dem so ist, dass der Geist es ist, der insbesondere 1) vereinigend wirkt, das zeigt die vorliegende Thatsache a) dass Kirchen bestehen. Würde nicht noch immer die gemeindebildende Kraft vorhanden seyn, so wären auch keine Kirchen vorhanden. Denn theils sind unsre gegenwärtigen Kirchen ein Geistesprodukt aus erst neuer Zeit, aus der Reformationszeit, zum Beweis, dass noch in neuerer Zeit der Geist diese Bildungskraft hatte; theils ist die Erhaltung des vor Jahren Gebildeten nichts anders als die stets lebendige Gegenwart der früher in besonderer (vereinigender) Thätigkeit gewesenen Bildungskraft: der Bestand zeigt die Anwesenheit der Kraft an. b) Noch immer werden Kirchen neu gebildet theils auf dem Gebiet der äusseren Mission, theils innerhalb der bestehenden Kirche als „Gemeinschaften“ oder „Kirchlein in der Kirche“ (der Herrnhuter, Michelianer u. s. f.), wozu die Sektenbildung als Afterbildung auch ihren Belag gibt (in Methodismus, Baptismus, „deutschem Tempel“ u. s. f.). Dazu ist nicht nöthig, dass alsbald 50 oder 100 oder 1000 beisam-

men seien — der Geist sammelt allmählig —, sondern schon Zwei oder Drei können den Keim und Centralisationskern einer Gemeinde darstellen; und da zeigt die Erfahrung, dass noch immer diejenigen, welche aus der Welt sich haben herausrufen lassen, sich zusammenthun und durch die über ihnen und in ihnen waltende Geisteskraft sich hiezu gedrungen fühlen; so dass sichtlich ist: jener Geist, der in der ersten Zeit die Gemeinden sammelte und zusammenband (vgl. AG. 2,42 ff.), lebt noch; er wirkt die ächte „Brüderlichkeit" im Unterschied gegen das Aftergebilde der *fraternité* des weltlichen Revolutionsgeistes, der leider auch lebt. Doch fragt sich:

2) Wirkt der Geist auch umbildend, aus Altem ins Neue innerlich neubildend, somit innerlich vereinigend? und ists noch derselbe Geist in diesen heutigen Vereinsgebilden, wie er in der ersten Gemeinde war? ist also auch die Einheit in der Continuität, nemlich die Wesenseinheit gewahrt mitten unter der Bildung neuer Vereine? bleibts doch Eine Kirche und zwar die wahre Kirche Christi? ist's wirklich der Geist Christi, der sammelt und erhält dem vorgesteckten Ziele gemäss bei aller Neubildung und Umbildung? Wir fragen also nach dem Geistescharakter der gegenwärtigen Vereinsgebilde, nach ihrer Art, wie sie theils in den Mitteln der Gemeindebildung theils in ihren Früchten sich kundthut, also

a) zuerst nach den Mitteln der jetzigen Gemeindebildung: athmen diese noch sämmtlich den Geist Christi, so dass die Gemeinden wirklich durch Geistesmittel gebildet und erhalten werden?

α) Wir wissen aus der Schrift, dass der Geist Christi nur da lebt und webt, wo Jesus richtig gelehret wird. Denn, wie Jesus selbst sagt: „der Geist wirds von dem Meinen nehmen und euch verkündigen; er wird mich verklären und wird euch erinnern alles dess, das ich euch gesagt habe" (Joh. 16, 14. 14,26); so wird auch von Johannes gesagt: „Glaubet nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind; jeglicher Geist, der da bekennet dass Jesus sei der Christ, von Gott gekommen ins Fleisch, der ist (der Geist) von Gott; wer anders lehret, ist der Geist des Widerchrists." Es handelt sich also zunächst um das Wort als den Hauptträger der Geistessubstanz und das erste Bildungsmittel bei der Gemeindebildung. Das Wort, nemlich Gottes Wort, muss

1. überhaupt gepredigt werden. Der Geist kommt durch das Hören der Predigt Gal. 3, 2. Röm. 10, 14. Die Predigt des Worts aber wird heutzutage noch geübt, und gerade durch die Predigt werden die Gemeinden gesammelt und erhalten

sowohl innerhalb der bestehenden Gemeinde, also zunächst bei dem nachwachsenden Geschlecht wie bei den schon Gesammelten zu weiterer Reinigung und Stärkung (1 Petr. 1, 23. 2, 2. Joh. 15, 3.), als auch bei denen, die noch draussen sind, auf dem äusseren Missionsgebiet. Wir haben noch das Wort als lesbar in der Bibel und als hörbar durch den Predigtdienst, und damit ist der Hauptcanal des Geistes geöffnet. Zu beachten aber ist, dass, wo das Wort Leben, christliches Leben, zeugen soll, es im Glauben muss nicht blos aufgenommen werden von den Zuhörern, sondern auch dargeboten werden von dem Prediger. Durch die *πίστις* erst wird der Geistesschatz im Worte flüssig, wie wir dies Grundgesetz für Empfänger und Zuhörer wie für Verwalter und Prediger bereits betrachtet haben (*ἡ προφητεία κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως!*). Wo solche Diakonie des Wortes nicht im Glauben geschieht, da wirkt das Wort nicht, zündet nicht, das Wort wird dabei vielmehr hurerisch missbraucht (Hesek. 16, 15 ff.), und so bildet sich jener geweissagte Zustand der Kirche, da sie zur Hure geworden ist; denn der Gemeindeengel und mit ihm die Gemeinde ist todt geworden Offb. 3, 1. Das Urtheil über den Glauben bei Predigern und Zuhörern, wie er im Einzelnen ist, ob er wirklich vorhanden sei, das steht zunächst dem Herrn zu (aber wie er seyn soll, das hat der *διάκονος* immer mehr zu lernen); dass aber der Glaube und damit auch der Geist nicht blos da seyn kann, sondern auch, wenngleich nicht allgemein, noch da ist, das dürfen wir gläubig dankbar behaupten.

2. Jedoch kommt es nicht auf das Predigen überhaupt an, sondern darauf dass recht gepredigt werde, nemlich das lautere Wort Gottes. Denn nur Gottes Wort, nicht Menschenwort ist Quelle und Träger der christlichen Geistessubstanz. Somit wären die Symbole, die Glaubensbekenntnisse der geistlichen Vereine, zu prüfen auf ihre Uebereinstimmung mit der Schrift und zwar gemäss den vorhin genannten Stellen, so dass das Hauptaugenmerk darauf gerichtet wird, ob in ihnen Jesus als der ins Fleisch gekommene Gottessohn, als der Christus und alleinige Heiland bekannt und somit verklärt, in den Menschenherzen verherrlicht werde. Je reiner dieses Princip des geistlichen Lebens in der Lehre und zwar als lebenskräftige, belebende Lehre herausgebildet ist, desto völligeres Recht haben wir zu der Behauptung, dass daselbst auch der Geist Christi noch Raum habe und gegenwärtig sei. Unsre evangelische Kirche ist wesentlich auf jene Uebereinstimmung ihrer Glaubenslehre mit der Schrift gebaut, und es kann noch in Wahrheit behaup-

tet werden, dass sie dieses Princip nicht verlassen hat, obgleich auch sie stets auf der Hut seyn muss, nicht wieder in *παραδόσεις τῶν ἀνθρώπων*, in die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und damit zuletzt unter die *ἐνέργεια πλάνης* (Col. 2, 8. 2 Thess. 2) zu gerathen, sondern ihr Lebensprincip vielmehr immer reiner, freier, wahrer, vollständiger durchzuführen. Je reiner dasselbe durchgeführt ist, um so mehr Raum hat der christliche Lebensgeist, um Jesum zu verklären und nicht blos die einzelnen Glieder, sondern auch die Gemeinde als Ganzes hineinzubilden in die Art Jesu ihres Urbildes und Wesens. Wir können aber sogar von der römisch-katholischen und griechischen Kirche, und wohl von andern mit noch geringerer Ausbildung des christlichen Lehrgehalts sagen, auch in ihnen liege noch der heilige Geist als Schatz, nur weniger oder mehr verborgen und schlummernd, sofern wenigstens doch noch Jesus als Christus der Mittelpunkt der Lehre bleibt und soweit ers bleibt. Je mehr sich die Lehre von diesem Mittelpunkt entfernt, desto weniger kann der Geistesschatz gehoben und verwerthet werden. Darum heisst es so bedeutsam AG. 2, 42: „sie blieben in der Apostel Lehre" und darauf hin „in der Gemeinschaft." In der Lehre wurzelt das Leben, also auch das Gemeinschaftsleben, und wir haben an ihr wirklich noch ein geisteskräftiges Mittel zu christlicher Gemeinschaftsbildung gleichwie anfangs, so dass auch derselbe Geist wie anfangs durch sie in die Gemeinde kommt.

β) Ein weiteres Mittel des Geistes, durch welches die Gemeinde soll Christo zugebildet werden, sind die Sakramente, wie diese gleich anfangs hiezu gebraucht wurden, — die Taufe als das Gemeinschaftssiegel beim Eintritt in das Geistesleben der Gemeinde (AG. 2, 41), das Abendmahl oder „Brodbrechen" als die Gemeinschaftsspeise zur stofflichen Verbrüderung (1 Cor. 10, 16. 3 f.), woran in AG. 2, 42. noch das Gebet sich reiht als der gemeinsame Lebensathem, der, wie Geistesmittel, so auch wieder Geistesfrucht ist und nicht zu den Sakramenten gehört.

1. In Bezug auf die Taufe ist im Allgemeinen festzuhalten: Bei diesem von Jesu Christo erwählten Mittel der Aufnahme in seine Jüngerschaft, und damit sowohl in die Gemeinschaft des Vaters, Sohnes und Geistes als in die der Gemeinde, ist der heilige Geist als der treue Stellvertreter und Verklärer Christi stets bereit all das darin zu geben, was Jesus seiner Stiftung gemäss hineingelegt hat, nemlich: wahrhaft aufzunehmen in die Jüngerschaft, also in wirkliche Berührung und in lebendigen, lebenzeugenden und lebenerhaltenden Verkehr zu bringen mit dem dreieinigen Gott, und

zwar mittelst geistlicher Belebung des irdischen Wassers, dass es Wiedergeburts-, Reinigungs- und Belebungs-Kraft habe für die Seelen. Mt. 28. Joh. 3, 5. Eph. 5, 26. Diese sakramentale Kraft bleibt der Taufe durch den Geist, wo sie wahrhaft eine christliche ist d. h. auf Christum geschieht mittelst des lautern Worts von Christo; sie bleibt objektiv vorhanden, eben weil der heilige Geist treu ist, gleichwie Christus, „gestern und heute und in Ewigkeit derselbe.“ Sie ist insofern als *opus operatum* kräftig, d.h. ihre Kraft hängt nicht an der Intention des Täufers, sondern an dem Wort der Einsetzung, dem der Geist treu bleibt. Die göttliche Einsetzung verliert in sich ihre Kraft nicht durch der Menschen Unglauben, so dass auch ein — *horribile dictu* — ungläubiger oder — *quod pudet fateri* — gedankenloser Täufer doch eine giltige, lebenskräftige Taufe vollziehen kann, so abnorm für die Geistesökonomie auch ein solcher Fall ist (falls wenigstens der Täufling mit seiner Subjektivität der objektiven Gabe entspricht). Der Geist gibt sich auch im Taufsakrament noch immer zu brauchen. Ob er aber wirklich ausrichtet wozu er bereit ist, das hängt an der Einhaltung der Geistesordnungen und -gesetze, zu denen nicht blos gehört dass objektiv *rite* das Sakrament verwaltet werde gemäss dem Stiftungswort, sondern auch dass subjektiv von Seiten des Täuflings (wenn auch etwa nicht des Täufers) der Glaube entgegenkomme. „Der Gläubiggewordene und Getaufte wird gerettet werden; wer aber ungläubig blieb, wird verdammt werden“; der Geist war dann wohl da, aber er konnte nicht sich einsenken (und nicht bleibende Wohnung machen).

Blicken wir von hier aus speciell auf die innerhalb der schon gebildeten Gemeinde gewöhnliche und eben in diesem Bestehen derselben begründete Kindertaufe, so ist auch hiebei objektiv der Geist in derselben Weise geschäftig und mittheilsam-gegenwärtig gemäss der Stiftung Jesu, wie bei Taufen der Erwachsenen; nur das Mass der Mittheilung und der Grad der Wirksamkeit richtet sich nach den subjektiven, dem unmündigen Alter zukommenden Glaubensverhältnissen, indem den Glaubens-Erstlingen auch die Geistes-Erstlinge entsprechen; die Erstlinge aber sind der wirkliche Anfang des Ganzen (Röm. 11, 16). Zu den Glaubens-Erstlingen gehört aber nicht erst das erwachte helle Bewusstseyn und Verständniss des Evangeliums, sondern schon die rezeptive Haltung der ganzen Person (entsprechend dem, was auch beim Glauben der Erwachsenen die Hauptsache ansmacht, nemlich dem habituellen *μένειν ἐν τῷ λόγῳ* im Unterschied von der momentanen Thätigkeit des *νοεῖν*, *συνιέναι τὸν λόγον*

συγκεράννυσθαι αὐτῷ Ebr. 4, 2), so dass schon Unmündige, ja Säuglinge, die noch getragen werden müssen, ja wenn man will, schon die Kinder im Mutterleib (vgl. Ps. 22, 10 f. Luc. 1, 15. 1 Cor. 7, 14) können als glaubend bezeichnet werden und Geistessegnungen empfangen Mt. 11, 25. 18, 6. Mc. 10, 16. Daneben tritt gewissermassen ergänzend der Glaube der Erwachsenen ein, gemäss der organischen Einheit der Glieder am Gemeindeleibe; vgl. 1 Cor. 7, 14. Mt. 9, 2.; weswegen es ein Uebelstand und gewissermassen ein Riegel für den Geist ist, wenn die Gemeinde nicht gläubig sich betheiligt am Taufakt, also entweder gar nicht oder nur gedankenlos zugegen ist, oder nur durch todte Glieder und ungläubige Taufpathen sich vertreten lässt.

Das Normale bleibt in Betreff des Glaubens bei der Taufe das, dass Glauben habe 1) der Täufling, 2) die in ihren Schooss aufnehmende (und etwa durch Pathen vertretene) Gemeinde, 3) der im Namen Jesu und der Gemeinde vollziehende Diener, welch letzterer als Haushalter über Gottes Geheimnisse nicht der Letzte im Glauben, sondern ein wahrhaft lebendiges Organ des Jesum und die Gemeinde in Eins zusammenschliessenden Geistes seyn soll. Wo diesen Anforderungen vollständig entsprochen wird, da hat der Geist seinen freien Raum zum Wirken; je spärlicher ihm dieser Raum zugemessen ist, um so kärglicher nur kann er sich mittheilen, analog dem Thun Jesu Mc. 6, 5 f. und dem allgemeinen Reichsgesetze des Glaubensmasses, wiewohl auch bei kärglicher Mittheilung *implicite* Alles gegeben ist, wenn nur gewiss Geist gegeben ist.

2. Vom Abendmahl noch besonders zu reden als dem Mittel einer stofflichen Verbrüderung der Gemeindeglieder mit dem Haupte Jesu und unter einander, dass es auch noch kräftig sei durch den Geist, ist kaum mehr nöthig. Denn das versteht sich nach dem schon bisher bei Wort und Taufe Gesagten von selbst, sofern der Geist treu bleibt dem Sinne und Willen des Stifters und er sich selbst nicht leugnet als Kraft die Jesum verklärt; es kommt nur darauf an, dass auch wir nicht leugnen in Unglauben (2 Tim. 2, 13). Jene Treue des Geistes auch im Abendmahl, sowie die ganze Bedeutung des Abendmahls (insbesondere für die Zubildung der Gemeinde zu Christo, dass sie sei „Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein") hat die Dogmatik und Ethik zu entwickeln; wir hätten es hier nur zu thun mit der zeitgeschichtlichen Nachweisung, dass noch jetzt die Bedingungen, welche die Dogmatik als wesentliche herausstellt, bei dem gegenwärtigen Gebrauch des Abendmahls erfüllt seien und somit all der

Segen, den dasselbe für das Gemeinschaftsleben hat, darin für die Gemeinde noch vorhanden ist und von den Einzelnen geholt werden kann. Das Wesentliche bleibt wie objektiv von Seiten Jesu gemäss dem Stiftungswort die Hingabe seines im Geist verklärten Leibs und Bluts durch Brod und Wein an die gläubig Geniessenden, so subjektiv von Seiten der Geniessenden der Glaube, dass dem so sei und so geschehe.

Wenn die katholische Kirche dabei die Messopferidee hineindogmatisirt hat, so wird doch immerhin gesagt werden können, der wahre Gebrauch und Segen des neutestamentlichen Bundesmahles sei auch in ihr nicht ganz verschwunden, sondern gehe noch nebenher trotz der irrigen und darum hinderlichen Vermittlung sich eindrängender Priester. Der Laie glaubt doch den Leib des Herrn zu empfangen und hat zu diesem Glauben ein Recht durch das auch in dem katholischen Ritus noch nicht völlig ausgemerzte Stiftungswort Christi, wie denn eben um dieses immer noch anerkannten Stiftungswortes willen Christus gegenwärtig ist im Brode (— die Wandlungslehre als blosse Schwäche der Erkenntniss tragend, ohne dadurch seine Treue aufzugeben). Dass der Kelch dort den Laien vorenthalten ist, ist eine bedauerliche Lücke in der Verwaltung der Heilsgüter, und, wo es sich um Wahrheit und Recht der Lehre handelt, ist unausgesetzt dagegen zu zeugen; stellen wir uns aber auf den geschichtlichen Boden der Thatsache, so lässt sich das anerkennen, was die eigenmächtigen Priester tröstend sagen: der Leib enthalte auch schon Blut, und auch das lautere Blut empfange die Gemeinde gleichfalls, nemlich in einem Theil ihrer Glieder, in den Priestern als ihren Repräsentanten. So abnorm diese Zertheilung ist, so berechtigt ist doch der Gläubige das Ganze zu erfassen in dem Theil, weil er weiss: Christus selbst ist nicht zertrennet.

Die reformirte Kirche hat sich von der Messopferidee freigemacht, aber auch mit dem Bade das Kind ausgeschüttet. Statt Leib und Blut Christi stofflich gegenwärtig zu behalten für den Menschen, wie er auf Erden lebt mit Geist, Seele und Leib, weist sie hinauf in die Höhe, wo nur der Geist des Menschen in geistlicher Andacht den geistlichen Christus geniesst. Statt am Fusse des Berges zunächst ihrer Wohnung die erfrischende Quelle als Gottes Gabe zu trinken, erklimmt sie mühsam den Berg, um dort den Thau des Himmels zu sammeln und mehr durch Athmen sich zu laben als durch Trinken. Das Stoffliche wird gar zu sehr verflüchtigt und entrückt; das Brodbrechen wird nur zu einer Art von Anbetung, und damit wird diese specifische Art von Geistesgabe und Gnadenmittel der Benutzung nahezu entzogen.

Da hat die lutherische Kirche durch ihre vollere Erkenntniss auch volleren Zugang des Glaubens zu dieser Gnade und der Geist kann sich völliger mittheilen, Christum völliger verklären durch Herstellung einer direkten Leibes- und Bluts-Gemeinschaft zwischen Jesu und seinen Jüngern, wogegen dies bei den Reformirten mehr indirekt geschieht durch Benutzung der andern Kanäle für die Geisteszuflüsse. Bei der lutherisch-evangelischen Kirche selbst richtet sich der Empfang der objektivem Gabe im Abendmahl natürlich wiederum nicht blos nach der Lehre, sondern nach dem gläubigen Verhalten auf Grund der Lehrerkenntniss; so dass, wer nicht glaubt, bezugsweise auch nicht empfängt (vgl. *Cat. maj. Luth.*), (welches Nicht-Empfangen sowohl bereits ein Gericht ist, als auch mit dem Mass der Verschuldung in ein entsprechendes Gericht sich fortbildet bis in eine „Verdammung sammt der Welt" hinein 1 Cor. 11, 28—32), und dass, je einfältiger und vollständiger einer glaubt, er auch ein desto reicheres Mass der Vereinigung mit Christo erhält.

Darnach wird auch der Ritus zu prüfen seyn. Je einfacher, innerlicher, natürlicher er gehalten ist, desto leichter wird die Seele in die Glaubenseinfalt sich finden und desto reicheren Lebensgewinn davon tragen; je künstlicher, steifer, verbrämter die Feier wird, desto mehr wird die Seele Mühe haben am Kern zu bleiben und denselben zu gewinnen. Die Neigung zu solch nachtheiliger Anhäufung äusserlichen Beiwerks (durch besondere Werthschätzung von Geläute, Lichtern, Kannenformen, Gesängen, liturgischen Verzierungen u. dgl.) nimmt offenbar zu und ist ein schreckhaftes Anzeichen von Verschlammung der mancherlei Geisteskanäle.

Die ersten Gemeinden feierten zugleich das sogenannte Liebesmahl, eine irdische Mahlzeit neben der sakramentalen, anfangs als wie Eine Handlung, theils entsprechend dem (jedoch durch den neuen Bund abrogirten) alttestamentlichen Passah-Essen, das dem Stiftungsakte voranging, theils als natürliches Bedürfniss und Ergebniss des anfänglichen Zusammenlebens wie Einer Familie unter Einem Dach an Einem Tisch. Das Abendmahl selbst hatte daher äusserlich völlig den Charakter eines Familienmahls. Dieses gedoppelte Mahl wechselte „in den Häusern hin und her" AG. 2, 46. Wir wissen, dass später das Liebesmahl, weil es aufhörte solches zu seyn (vgl. 1 Cor. 11, 20), abgetrennt wurde von dem specifischen *δεῖπνον κυριακόν*; denn es gehörte nicht zum Wesen des Abendmahles, überhaupt nicht zu den wesentlichen Mitteln der Bildung und Erhaltung der Gemeinde, sondern war eine accidentielle Frucht, eine dem zeitlichen Formenwechsel

unterworfene Ausprägung des Gemeindelebens. Heutzutage finden wir bei den Methodisten eine Nachahmung jenes Genossenmahles, indem sie wenigstens Brod und Wasser geniessen in den Häusern ihrer Zusammenkünfte. Was ist davon zu halten? Fördert es den Geistesempfang und -Besitz? Wir werden sagen müssen: ja, soweit es naturwüchsig ist auf dem geistlichen Boden und so lange es in der Einfalt der Liebe geschieht. Als naturwüchsig mag es bei ihnen gelten, sofern bei längerem Zusammenseyn — besonders der fernerher Gekommenen — leibliche Erquickung noth thut und weil der Gemeinschaftstrieb sein inneres Recht hat bis ins leibliche Essen hinaus. Ob aber nicht etwas Affektirtes, durch die leibliche und geistliche Natur nicht Gefordertes, nur als Partheizeichen Erwähltes darin liege, somit die Einfalt von vornherein fehle — ganz abgesehen von einem gegen den Geiz oder gegen die Genusssucht gesetzlich berechneten Bleiben bei Brod und Wasser —, das kann ich nicht sicher entscheiden, ist aber möglich und mir wahrscheinlich; fehlt aber diese Einfalt der Wahrheit und Liebe, so wird dadurch der h. Geist, statt gefördert, vielmehr vertrieben und wird einem Lügengeist Raum gemacht. Die Geisteskraft hängt, wie bei allen Gnadenmitteln, so noch viel mehr bei einem solch sekundären, das keine primitive Stiftungs- und Segnungsworte aufweisen kann, ganz an dem subjektiven Verhalten der Einzelnen dazu, ob diese nemlich den allgemeingültigen Anforderungen der Wahrheit und des Glaubens entsprechen. Daher kann von Menschenmund — bei allem Gebrauch der Gnadenmittel — nicht endgültig entschieden werden, ob der Geist wirklich dabei sei; aber das steht fest, dass objektiverseits der Geist noch immer bereit und gegenwärtig ist zum Eingehen in die Herzen durch die Gnadenmittel, speciell durch die Sakramente; und wer sie im Glauben geniesst, der weiss auch, dass der Geist wirklich dabei ist.

AG. 2, 42 weist uns an ein weiteres Merkmal des Gemeindelebens, an die *προςευχαί* oder das Gebetsleben (damals besonders in den Lebensträgern, den Aposteln, concentrirt AG. 6, 4). Wenn wir dieses Merkmal rubriciren wollen, so kommen wir in Verlegenheit, ob es zu den Mitteln des Geistes, zu den Gnadenmitteln gehöre (Luc. 11, 13. AG. 4, 31. 6, 4), oder schon zu den Früchten, den Wirkungen des Geistes in der Gemeinde. Richtiger rechnen wir es schon zu letzteren; denn es ist der Lebensathem der schon bestehenden Gemeinde. Hiemit kommen wir also an die Prüfung

b) der Früchte des Geistes oder an die Lebensäusserungen der Gemeinden, um zu erkennen, ob diese

heutigen Vereinsgebilde wirklich vom Geist Christi getragen seien; und zwar

α) wie stehts mit dem Gebetsleben? athmen auch unsere Vereinsgebilde noch den Gebetsgeist?

1. Das Beten ist eine dem Lebensgeiste Christi in seinen Gliedern wesentliche Funktion. Denn das Leben im Geist oder in der Verbindung mit Gott, wie sie durch den Geist hergestellt ist, ist fast identisch mit dem Beten als der naturgemässen Rückströmung des von Gott in die Seelen ausströmenden heiligen Geistes; wo daher der heilige Geist einströmt, muss auch die Rückströmung im Gebet erfolgen. Daher ist allerdings von vornherein, sobald christliche Lebensbildung als wirklich gesetzt ist, auch das Vorhandenseyn des Gebetslebens und somit des Gebetsgeistes gesetzt als wirklich. Und die Erfahrung muss bestätigen, dass sowohl die einzelnen Glieder in einem Gebetsleben stehen als auch die Gemeinschaften sich in Gebet zusammenschliessen, sobald sie irgend ein Geistesleben haben. Denn würden die *προςευχαί* fehlen, welche auch für die Gemeinschaften nichts Anderes sind als die Athemzüge des Gemeindelebens, so wären die Gemeinden von vornherein ein *σῶμα νεκρόν*. Und doch bedarf auch diese Seite des Gemeindelebens wohl der prüfenden Frage: Athmen unsre christlichen Gemeinden im Gebetsgeist? Wie stehts um Trieb und Kraft dazu von innen heraus?

Die lebensfrischen Gemeinlein in der Gemeinde beten allerdings mit einander, wie die lebendigen Glieder selbst für ihre Person; der Gebetsgeist ist also nicht erloschen und entschwunden. Und auch in den Massen unsrer Gemeinden erleben wir bei manchen Anlässen (besonders bei leiblicher Noth oder Freude, in Misswachs oder Ernte, beim Jahreswechsel, bei Krankheiten, Seuchen, Brand, Krieg u. dergl.) den wirklichen Trieb Gott zu suchen und mit ihm zu reden in Dank oder Bitte: das ist erfreulich. Aber wie die einzelne Person wachen muss wider das träge Fleisch und heuchlerische Herz, dass doch die Anbetung geschehe im Geist und in der Wahrheit, so auch die Gemeinde: und ich halte dafür, dass im Allgemeinen wenig Rühmen von einem Gebetsleben bei unsern Gemeinden gemacht werden könne, sondern der Lebensathem gehe im Allgemeinen schwer als wie bei einem Kranken; so fehle denn auch der frische rege Blutlauf im geistlichen Leibe, der frische Wandel im Geist mit den entsprechenden Früchten des lebendigen Umgangs mit Gott in Christo. Wir haben zwar die Einrichtung der *προςευχαί*, wir kommen noch zusammen und halten in jeder

öffentlichen Versammlung Gebete, haben auch besondere Gebetsgottesdienste (Betstunden); aber wie wenig betheiligt sich die Gemeinde dabei! wie wenig schon der Zahl nach, und wie wenig mit dem Eindruck, es geschehe im Geist und in der Wahrheit! Dies zum Theil schon aus Schuid dessen, welcher das Gebet zu sprechen hat, der doch vorzugsweise im Gebetsgeist stehen und reden sollte. Und das Zusammenkommen zum Gebet bei ausserordentlichen Veranlassungen, wie vielen Antheil hat daran die Neugierde, also — zur Fleischesweide! Doch wir wollen nicht richten, was allein dem Herzenskündiger zusteht; und wollen um so dankbarer anerkennen, dass wir auch manchmal unerwartete Erfahrungen machen dürfen von wahrhafter Herzensbetheiligung; nur dass hier die Wachsamkeit noth thut; Wachsamkeit der Gemeinde und Wachsamkeit des Hirten, das zeigt der Blick schon ins eigene Herz.

Das Urtheil über besondere Gebetsvereine, wie sie da und dort sich bilden unter neu erweckten Gliedern oder in älteren Kreisen, zumal für bestimmte Zwecke z. B. für Mission, für Einigkeit, für Bekehrung einzelner Seelen oder (ob in Weisheit?) für Bekehrung ganzer Massen und für reiche Erfüllung mit heiligem Geist, — muss sich richten nach der Wahrheit und eben dem Geist der sie treibt (der auch ein Geist der Weisheit und Erkenntniss seyn muss), und lässt sich daher nicht im Allgemeinen fällen: doch ist das Vorhandenseyn solcher Vereine und der Trieb zu ihrer Bildung immerhin ein schätzenswerthes Lebenszeichen, so nöthig es auch ist, dass die Wahrheit und Nüchternheit dabei Wache halten.

2. So ist denn auch über die Formen des Gebetslebens im Einzelnen wenig zu sagen und nur das doppelte Allgemeine festzuhalten: fürs erste dass die Formen nicht den Geist in sich bannen können, als wäre es um die *προςευχαί* und das ganze Gebetsleben der Gemeinde gut bestellt, wenn gute Formen da sind; fürs andere dass die Formen selbst nur gut sind, wenn sie dem Geist und der Wahrheit des Anbeters dienen und förderlich sind. Hiemit ist Raum gelassen den subjektiven Individualitäten, welche ein Mehr oder Weniger von Ausprägung des Gebetslebens begehren oder verabscheuen. Im Allgemeinen aber wird über das Mehr oder Weniger solcher Formen meine Meinung gelten dürfen, dass ein Weniger von ausgeprägten Formen, als welche der innelebende Geist etwa in Wahrheit ausfüllen könnte, besser sei, als wenn mehr und reichere Formen eingerichtet wären, die aber der Geist in der Gemeinde nicht in Wahrheit füllt, auf

dass nicht der verderblichen Heuchelei und Fleischesträgheit eine weitere Handhabe gegeben werde, welche auch aus den Gebetsformen gerne einen Ruhm, Seelenkitzel, Ruhepolster oder gar Deckel des Fleisches macht.

Es sind neuerdings auch in unserer (evangelischen, deutschen und württembergischen) Kirche Bestrebungen aufgetreten, reichere Formen für das Gebetsleben der Gemeinde einzuführen und die sogenannte liturgische Seite des Gottesdienstes zu vermehren (— nemlich nicht blos das Bestehende in schon reicher bedachten Gemeinden zu erhalten, sondern noch nicht Bestehendes den Gemeinden zu geben). Dabei sind einzelne Glieder sehr lebendig dafür, andere wohl eben so stark dawider interessirt. Die Einen rühmen und suchen die entsprechenden Formen für den in der Gemeinde lebenden Geist; Andere perhorresciren und fürchten dabei ein katholisirendes, tödtendes Formenwesen: was ist davon zu halten? Ein kleiner Exkurs darüber mag dienlich seyn. So wie die Sachen jetzt stehen, scheinen Individualitäten gegen Individualitäten zu streiten, also mit nur subjektiver Berechtigung; was ist das objektiv Richtige? 1) Wenn wirklich der Gebetsgeist der Gemeinde von innen heraus drängt auf reicheren Ausdruck, so ist jenes Streben berechtigt, weil es naturgemäss ist, — naturgemäss eben mit Beziehung auf die Natur des Geistes, dass er von innen nach aussen treibt und sich selbst seine Formen schafft in wechselnder Erscheinung und immer reicherer Entfaltung, um sie als adäquaten Ausdruck seines Lebens zu haben. Und dass wirklich solch ein Gebetsdrang da ist, der sich in der bestehenden Liturgik zu beengt findet, könnte eben daraus hervorzugehen scheinen, dass solche Aenderungen und Erweiterungen in der Liturgik von Einzelnen angestrebt und vorgeschlagen werden. Demgemäss hätten solche Bestrebungen ihre Berechtigung in sich selbst. Aber ob dies doch nur in Einzelnen sich regt, mit denen die Gemeinde im Grossen sich nicht eins weiss in diesen Bestrebungen, das ist auch wieder eine Frage; und die Erfahrung, wornach gerade die anerkanntermassen lebendigeren Glieder unserer Gemeinden im Allgemeinen sich dawider sträuben, möchte darauf hinweisen, dass kein solch überschüssiger Gebetsgeist in den Gemeinden vorhanden ist (vgl. oben), dass ihm durch reichere Formen müsste Rechnung getragen werden; im Gegentheil könnte die Formenfülle den Geistesmangel heuchlerisch verdecken, so dass aus übel ärger wird. 2) Wenn daneben beabsichtigt wird, durch reichere Formen den Gebetsgeist selbst zu wecken und zu stärken, so weiss ich dafür kein Geistesgesetz, das zu dieser Hoffnung berechtigen könnte;

im Gegentheil erscheint mir das grundverkehrt, und die Theorie wie die Erfahrung spricht gegen ein solches Hoffen und Vornehmen. Wer hingegen mit der Einwendung kommt, dass etwas Pädagogisches in den Formen liege, möge daneben bedenken, dass dieselben nur, wo sie im Geist und in der Wahrheit, also von einem persönlich als Geistescharakter dastehenden Pädagogen gehandhabt werden, wirklich charakterbildend und negativ oder positiv das Geistesleben fördernd wirken, gewiss aber niemals blos sofern sie als (todte) Formen hingestellt sind, die der Geist nicht füllt. (Man überdenke hiernach den alttestamentlichen Kultus mit seiner pädagogischen Bestimmung und die neuere Auffrischung desselben und das Gebet mit unmündigen Kindern). Nirgends macht der Körper den Geist, sondern der Geist schafft oder belebt den Körper; der Geist ists, was lebendig macht, die Formen aber, das Wechselnde, gehören zum Fleisch, das an sich todt ist und nichts nütze, wenn nicht der lebendigmachende Geist darin ist; so kann also nicht das Fleisch den Geist machen. Die Formen sind das Sekundäre, und sind das Irdische, Aeussere, Wechselnde, Vergängliche; der Geist ist das Primäre, Bleibende, Himmlische, Ewige. Nirgends aber in Gottes Haushaltung kommt das Himmlische aus dem Irdischen, sondern vielmehr alle Kraft des Irdischen kommt von oben herab, von dem Vater des Lichts. Gebetsformen schaffen so wenig den Gebetsgeist, als tauber Same eine lebendige Pflanze hervorbringt. Das Lebensprincip ist nicht in der Form, sondern im Geist; darum vermag nur Geist den Gebetsgeist zu erzeugen, nicht aber eine noch so künstlich oder einfach erdachte Form vermag es. Wer den Gebetsgeist erzeugen und stärken will, muss es durch die göttlich geordneten Mittel thun, durch die Predigt des Evangeliums. Wenn diese Predigt einmal den Gebetsgeist so erweckt hat, dass er neue Formen verlangt und die alten durchbricht, so wird er sich dieselben schon zu schaffen wissen und wir wollen ihn dann nicht dämpfen. (Dass aber auch unter den schon bestehenden Gebetsformen manche inadäquate und hinderliche sich finden, gegen die der Geist bereits ankämpft, ist eine wohl ziemlich allgemeine Erfahrung, z. B. in Bezug auf die ermüdende Länge mancher Betstundengebete, die nicht leicht insgesammt mit bleibender Andacht der Gemeinde werden gebetet werden können, zumal da ihnen jener Schwung der auch langen, doch nicht gedehnten sogenannten Litanei oder die Innigkeit des künstlerisch angelegten und doch in aller Einfalt sich bewegenden 119. Psalms abzugehen pflegt).

Zum Gebetsleben der Gemeinde gehört auch der Hausgottesdienst in seinen mannichfachen Ausbildungen, in welchen neben dem Bibelwort das Gebet den Hauptfaktor bilden muss. Ohne hier näher darauf einzugehen, darf doch die Erfahrung constatirt werden, dass auch dieser Theil des Gebetslebens, so sehr er auch der Auffrischung — die von innen heraus im Geist zu geschehen hat — bedarf, doch nicht erloschen ist, also auch hieran erkannt werden mag, dass der Geist Christi noch in den Gemeinden wirkt und lebt und demnach benutzt und zu regerer Thätigkeit erweckt werden kann — unter Einhaltung der Geistesgesetze, dass es nehmlich von innen nach aussen, durch Pflanzung des Geistes im Herzen geschehen muss.

Was ist aber ein sogenanntes Gebetsleben, wenn es in noch so reichen Formen und Bildungen sich darstellen würde, wenn nicht wirklich auch

β) der Wandel der Gemeinde Zeugniss gibt davon, dass Christi Geist in ihr lebt? Wir wollen hier absehen von dem Wandel der Einzelnen, aus denen die Gemeinde besteht. Dass die Einzelnen von Christi Geist umgebildet werden können in Christi Art, haben wir bereits gesehen; und bei diesem Massstab, — nehmlich das Spiegelbild Christi darzustellen —, fällt freilich eine grosse Menge von sogenannten Christen unter die Rubrik der Namenchristen und todten Gemeindeglieder; es bleibt dabei, dass nur Wenige den schmalen Weg finden und gehen, der zum Leben führt. Wir wollen hier nur das Leben der Gemeinde als solcher betrachten, ob es vom Geist Christi noch durchweht, belebt, getragen sei; und zwar hier nur nach seiner innern Seite, noch nicht nach seinen äusseren Beziehungen zur Welt, wobei es freilich wieder hinausläuft auf das Verhalten der Einzelnen.

Was sind die eigentlichen Gemeinschaftstugenden, die hier zur Sprache kommen müssen? Natürlich vor allen

1. die Liebe, die Liebe untereinander anf Grund der Liebe Christi. Sie ist die Normaltugend (Joh. 13, 34), in welcher die Gemeinde ihre Vollendung suchen muss. Darin fand die erste Gemeinde ihre relative Vollkommenheit; denn von ihr ist gesagt AG. 4, 32: „die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele.“ Bringt nun der gemeindebildende Geist noch solche Gemeinschaft hervor, dass zunächst innerhalb der einzelnen Gemeinde die Genossen sich lieben, wahrhaft lieben in Christo als Ein Herz und Eine Seele? als Glieder Eines Leibes unter Einem Haupte? also im Einzelnen so dass z. B. nach Eph. 4, 25—32. ein Jeglicher mit seinem Nächsten die Wahrheit redet, einer dem andern sich

zu brauchen gibt, mit ihm fühlt und trägt in herzlicher Theilnahme, ihm vergibt und zu Gefallen lebt? Reden sie unter einander reichlich vom Worte Gottes in Psalmen und geistlichen Liedern, zur Lehre und Ermahnung nach Col. 3, 16. Eph. 5, 19., und nehmen sie unter einander ihrer selbst wahr mit Reizen zur Liebe und zu guten Werken? Hebr. 10, 24, und sind sie einander unterthan in der Furcht Christi Eph. 5, 21? leben sie so, dass sie gegenseitig einander betend auf dem Herzen tragen und dazu wachen? Eph. 6, 18. Gestaltet sich das Gemeindeleben nach jenen Merkmalen der Liebe 1 Cor. 13, dass z. B. ein Glied nicht sucht das Seine, sondern das des andern ist? in Langmuth dem andern Zeit lässt Schwächen zu bessern, auch wo es Uebel zu tragen gibt? dass Einer sich dem Andern zu brauchen gibt, nicht für das Eigene neidisch eifert, nicht ruhmsüchtig prahlet und sich blähet, so wenig als sich selbst bei Andern entwürdigt und verächtlich macht, überhaupt nicht das Eigene sucht, auch nicht in leidenschaftlichem Zorn oder kaltem Groll sich rächt, dagegen festhält an der Zucht des Geistes wider alles Böse und für alle Wahrheit, auch wo es gilt, mit eigener Person einzustehen und zu leiden? Und ist jedes Glied darauf bedacht, das gemeinsame Geistesleben zu fördern in glaubensfrohem, hoffendem und geduldigem Muth? Greifen nach 1 Cor. 12 die einzelnen Gemeindeglieder helfend, ergänzend, friedfertig, hingebend, neidlos mit ihren Gaben und Stellungen in einander, wie die Glieder eines Leibes, die einander bedürfen und annehmen? Ich sehe dazu Ansätze, Anfänge, aber natürlich nur bei denen, die vom gemeindebildenden Geist ergriffen und wirklich in Umbildung begriffen sind. Bei uns aber sind in grosser Menge auch solche Genossen, die als blosser Ballast im Schiff, als Stickstoff neben der Lebensluft, als tode Masse neben dem gährenden Stoff erscheinen, wo das Fleisch übermächtig ist über den Geist und wo fast das einzige Gute das ist, dass sie mit ihrem selbstsüchtigen Geist nicht offensive, aktive Opposition machen gegen den liebeskräftigen Geist der Wenigen. In andern Ländern, besonders wo weniger staatlicher Schutz und Fürsorge stattfindet und die Gemeinden mehr auf Selbsterhaltung angewiesen sind, scheint der Liebesgeist kräftiger herauszutreten, weil dort nicht durch den staatlichen Verband die Massen der Gleichgültigen auch in Kirchenverband gezogen sind.

Dort reichen dann auch die einzelnen Gemeinden anderen Gemeinden kräftiger die Hand. Bei uns ist die geistliche Handreichung der Gemeinden untereinander zu-

nächst beschränkt auf die brüderliche Freundschaft einzelner Genossen der verschiedenen Gemeinden (z. B. durch ihre „Monatstunden" in einzelnen Bezirken, u. dgl.). Die eigentlich gemeindliche Verbindung ruht mehr in der gemeinsamen Verfassung und dem dadurch bedingten einheitlichen Gange der kirchlichen Angelegenheiten, als in einer gegenseitigen Liebe, wiewohl theils hinter der einheitlichen Kirchenleitung das Bewusstseyn der Zusammengehörigkeit wirklich ruht und lebt, auch bei Lebensfragen (z. B. Confessionssachen, Lehrbüchern und Agenden, Concordat) entschieden heraustritt, theils in Missionsfesten, Bibelfesten, Kirchentagen, Allianzversammlungen u. dgl. neuerdings immermehr die Gemeinden sich mit den Gemeinden zusammenfinden. Zur äusseren Darstellung der Einheit unter dem Bande der Vollkommenheit, so dass die Gemeinden die offenbare Ausprägung ihres Prototypus, der Liebesfülle Christi wären, auch nur wenigstens als Zeugniss vor der Welt (Joh. 13,35), dazu fehlt viel.

2. Ueben aber die Gemeinden auch die zweite nothwendige Gemeinschaftstugend, die gegenseitige Zucht, so dass das Böse aufgedeckt, vom Licht gestraft und möglichst entfernt wird, dass der aufkeimende Liebesgeist doch heiliger Wahrheits- und Lichtsgeist bleibt, und lassen sie sich strafen? Nur wo das ist, kann gesagt werden, der Geist bleibe und walte in einer Gemeinde, wie das auch bei der ersten Gemeinde als Merkmal sich findet (vgl. AG. 5, 1 ff. und die Wirkung V. 5 u. 11. 8,20 ff. Gal. 15,24 u. 38. 1 Cor. 5. Gal. 2. 2 Thess. 3,6—15). Ist also das Salz neben dem Frieden nach Mc. 9,50? und wird im Sinn von Matth. 18,15—20. gehandelt, dass mit Liebe und Ernst das Schlüsselamt geübt wird?

a. Das Zuchtamt ist da, und insofern es geübt wird (nehmlich in der Wahrheit), ist auch der Zuchtgeist da. Diese Zucht ist natürlich allererst mit dem Wort der Predigt verbunden; denn diese ist Predigt der Busse und der Vergebung der Sünden (Lc. 24, 47. AG. 2, 38. 2 Cor. 5, 20); sonst würde die Predigt aufhören das gesunde heilsame Wort zu seyn (1 Tim. 6, 2. 3. 4, 13. 2 Tim. 3, 16). Insofern kann gesagt werden: der Zuchtgeist waltet noch in den Gemeinden, so lange noch das wahre Wort gepredigt wird.

Der Zuchtgeist will aber Raum gewinnen in den Personen; dann erst wird das Zuchtamt wirksam in der Gemeinde. Salz und Licht soll zunächst in den Einzelnen wohnen (ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας Mc. 9,50), um von da aus auf Andere zu wirken Mt. 5, 13. 14 ff. Dass es noch solche Salzkörner und Lichteskinder gibt, die durch ihre Anwesenheit, durch ihren —

etwa nur stillen, aber offenbaren — Lichteswandel die Umgebung vor Fäulniss bewahren und ein waches Gewissen für die Gemeinde sind, haben wir bereits anerkannt, sofern wir überhaupt anerkannt haben, dass noch immer lebendige Christen gezeugt werden und vorhanden sind. Wir wollen uns hier nur ihre Bedeutung für das Gemeinwesen hiemit ins Gedächtniss gerufen haben, und wollen solche Leute sorgsam pflegen und lieben und über ihnen Gott preisen. Dass allermeist die Vorsteher, die Bischöfe, Aeltesten und Diakonen, also Kirchenbehörden, Pfarrer und Pfarrgemeinderäthe, solche Incarnationen des Zuchtgeistes, wenn ich so sagen darf, seyn sollen, persönliche Vorbilder und Zuchtstimmen in der Gemeinde, versteht sich von selbst; vgl. z. B. AG. 20, 28. 1 Tim. 4, 12. 2 Cor. 10 u. 13. Offb. 2 u. 3. Ich fürchte aber, dass wir über die Mahnungen Offb. 2 u. 3 noch nicht hinausgewachsen seien, wornach die Vorsteher sollen über ihrem Eifer nicht die erste Liebe verlassen, in Demuth treu seyn, sollen nicht ärgerliche Lehren und Sitten aufkommen lassen, nicht in mechanischem Geschäftsgang sich beruhigen, sollen für die Zeit der Versuchung festfassen was sie haben, und sollen ein halbes Wesen an sich gründlich hassen.

Die Vorsteher haben im Namen der ganzen Gemeinde oder genauer im Namen Jesu Christi, der in der Gemeinde seinen heiligen Leib haben will, die Zucht zu üben, wie z. B. Paulus thut 1 Cor. 5, 4., indem hinausgeschafft wird wer böse ist, doch so dass der Geist des Sünders möge gerettet werden. Wir sehen uns aber vielfach als eingetreten in die Zeiten, in welchen das Unkraut nicht mehr — wenigstens nicht vollständig — kann ausgerottet werden, wo vielmehr als in greulichen Zeiten „Menschen sind, die von sich selbst halten, geizig, ruhmredig, hoffärtig, Lästerer, den Eltern ungehorsam, undankbar, ungeistlich, störrig, unversöhnlich, Schänder, unkeusch, wild, ungütig, Verräther, Frevler, aufgeblasen, die mehr lieben Wollust denn Gott, die da haben den Schein eines gottseligen Wesens, aber seine Kraft verleugnen sie, Menschen von zerrütteten Sinnen, untüchtig im Glauben"; und — wer kanns wehren? da bleibt uns fast nur übrig die Regel: „und solche meide", nebst dem allgemeinen Gegenzeugniss und dem eigenen guten Wandel. 2 Tim. 3, 1—5. 10.

Das eigentliche Schlüsselamt des Bindens und Lösens wird geübt meist nur als Lösen in der öffentlichen und amtlichen Absolution nach der allgemeinen Beichte. Das Binden ist reducirt meist nur auf Verwarnung durch allgemeine Predigt. Doch hat theils die Privatseelsorge auch hierin noch

ihren unverkürzten Raum, den sie nur benutzen darf; theils können Laien gegenseitig solches Recht an sich üben, und das thun auch Gläubige, indem sie einander um Jesu willen verzeihen oder die Sündenschuld als noch auf dem Gewissen lastend bezeichnen. Und dass insbesondere die Kirchlein in der Kirche, wo sie nicht erstorben sind, noch die Zucht üben an ihren engeren Gemeinschaftsgliedern oder auch gegenseitig an einander, ist bekannt; und hier geschiehts am ehesten nach Matth. 18, 15—20 in verschiedenen Graden der Oeffentlichkeit. Doch findet sich diese Behandlung auch in den Instanzen des allgemeinen Kirchenregiments angedeutet.

b. Das Zuchtamt, soweit es noch ausgeübt wird durch allgemeine Predigt und durch specielle Seelenpflege, bringt aber allein noch nicht den Geist in die Gemeinde; dieser wohnt erst ein, wo der Gehorsam unter die Zucht sich findet, der entsprechende Wandel im Geist, wornach das Böse wirklich beseitigt, als Schaum, Spreu oder Hefe ausgeworfen wird aus der Masse, und zwar in Folge der inneren, innerlich gewordenen Heiligungskraft, also nicht blos im Zwang unter kirchenpolizeiliche Gesetze, sondern in Kraft des erweckten eigenen Heiligungstriebs, der das Böse nicht leiden kann, der sich zu reinigen und immer völliger mit Gott zu einigen sucht, so dass es zu wirklicher Scheidung kommt. Daran ist erkennbar, dass der Geist innewohnt; daran erst ist erkennbar, dass die Gemeinden noch Gemeinden Jesu Christi sind, vergleichbar mit den ersten Gemeinden. Also ist die Frage: Unterwirft sich die Gemeinde im Ganzen dem Zuchtgeiste in freiem Gehorsam? fasst der heilige Lebensgeist Wurzel in ihr, so dass ihr das Böse zuwider ist und in Früchten des Geistes die Tugenden dessen verkündigt werden, welcher sie berufen hat von der Finsterniss zu seinem wunderbaren Licht? ist in Folge dessen ein fröhliches Wachsthum in Christum hinein, dass er in der Gemeinde lebt und sie sein Bild widerstrahlt? Oder ist's der Schein des gottseligen Wesens, wo aber die Kraft desselben verleugnet wird?

Die Antwort hierauf lautet mir nicht günstig. Im grossen Ganzen scheint der Geist nicht mehr als der lebendige, umbildende Schatz vorhanden zu seyn in scheidender Heiligungskraft; d. h. die Gemeinden im grossen Ganzen gehorchen nicht dem Geist, der wohl noch da ist und mahnt; seine Thätigkeit beschränkt sich vielfach theils auf die Forderungen, Wünsche und Verordnungen des Regiments, die nur als äussere Gesetze erfasst und darum nicht gehalten werden (Kirchenzucht ohne Nachdruck), theils auf den Gehor-

sam nur vereinzelter Glieder, die nicht mehr im Stande sind in äusserlicher Vereinigung als das Licht dazustehen und als Salz zu wirken. Wir sind demnach und offenbar eingetreten in die vorhin genannten, bei 2 Tim. 3 beschriebenen argen Tage der letzten Zeiten, wo die Kirche als in der Wüste lebt und sich verborgen hat unter den Weltvölkern, ja wo sie in ihrer Veräusserlichung zur Hure wird (wenn nicht bereits geworden ist), von welcher sich das reine Weib Christi nur im Verborgenen ausscheidet und bereitet auf seine Zukunft. Der Gehorchenden bleiben, obgleich der Sauerteig des Evangeliums allen Verhältnissen einen christlichen Geschmack beibringt und obgleich der Baum desselben allmählig die ganze Welt beschattet (Matth. 24, 14), doch nur Wenige. Solche Wenige aber gibts; und sie sind ein Zeugniss, dass der Geist auch in dieser Beziehung noch da ist und Kraft hat; am Geist der Heiligung fehlts nicht, aber am Gehorsam der Vielen fehlt's.

γ) Fragen wir nun noch speciell nach einem Punkt, den die Apostelgeschichte an den ersten Gemeinden wiederholt rühmt, nehmlich nach der Stellung der Gemeinde zum irdischen Gut oder nach der damaligen Gütergemeinschaft. Darin spiegelt sich gar vernehmlich die Art und der Stärkegrad des Geisteslebens. Welche Früchte treiben in dieser Beziehung unsre Vereinsgebilde? Die Gütergemeinschaft war in AG. 2, 42. und 4, 32. ein Ausfluss des Geists der Bruderliebe; wie stehts da bei uns?

1. Wirklich lebendig zeigt sich auch in dieser Beziehung der Geist natürlich nur bei den wirklich lebendigen Gemeinschaftsgliedern oder also bei (engeren) Gemeinschaften, die vorzugsweise aus lebendigen Gliedern bestehen. Bei den Kirchen im Grossen ist die werkthätige mittheilende Bruderliebe im Allgemeinen klein; eine Kirche handelt gegenüber der andern, und die einzelnen Kirchengenossen gegen einander in der Art jener Corinther bei ihrem Essen: „ein Jeglicher nimmt sein Eigenes vorhin" 1 Cor. 11, 21, statt nach dem Wort: „keiner sagte (und handelte) von seinen Gütern, dass sie sein wären"; worüber Paulus — freilich allermeist wegen der Verbindung mit dem Abendmahl — sagt: „Hierinnen lobe ich euch nicht", wiewohl hinwiederum keiner genöthigt, sondern nur durch den freien Liebesgeist getrieben seyn soll, wie Petrus dem Ananias sagt: „du hättest den Acker doch wohl mögen behalten, da du ihn hattest." Zu der reifen, aus dem Geist (nicht Gesetz) der Gemeinschaft hervorgebildeten Frucht der Gütergemeinschaft kommt es nur bei Wenigen, und wir werden auch hiedurch immer wieder hin-

gedrängt auf die Unterscheidung von Wenigen neben einer Masse in der Gemeinde, von Lebendigen neben todten Gliedern, — ein Uebelstand, zu welchem die Ansätze freilich bereits in den ersten Zeiten zu bemerken waren (AG. 5, 1 ff., 1 Cor. 11, 21). Nun aber: bei den Wenigen, den Lebendigen kommt noch die Gütergemeinschaft vor; und wir erkennen daraus, dass auch in dieser Beziehung der Geistesschatz in der Gemeinde noch nicht verloren ist. Zwar solche Gütergemeinschaft, wie die die erste Gemeinde sie hatte, so lange sie an Einem Ort in Jerusalem vereinigt war, kommt nicht mehr leicht vor; sie ist aber auch nicht nothwendige Form der Aeusserung des Gemeinschaftsgeistes im Verhalten zu den zeitlichen Gütern (vgl. oben); dagegen brüderliche Handreichung findet bei Brüdern statt z. B. durch Gemeinschaftskassen, durch freiwillige Steuer bei Bedürfnissen, durch Beherbergung ohne Murmeln (Röm. 12, 13. 1 Pt. 4, 9); und wenn es etwa auch wenig ist, wir sehen doch: die Kraft des Geistes, die hiezu treibt, ist noch da.

2. Wenn auch etwa nur mangelhaft, so doch wenigstens einigermassen entsprechen diesem thätigen Liebesgeist in den Gemeinden die Kollekten, deren Ertrag darum auch einigermassen ein Gradmesser des christlichen Lebens in jenen ist; vgl. 2 Cor. 8. u. 9. Doch auch hier ist das Resultat nicht allgemein günstig. Die Scherflein der Wittwe sollen zwar nicht klein geachtet seyn, aber die manchen halben Kreuzer halten den Vergleich weder mit jenen zwei Scherflein noch mit jener gebenden Liebe in 2 Cor. 8, 3. aus. Da ist zu fürchten: der Geist der Liebe sei zurückgewichen; doch ist er nicht erloschen, und immer wieder müssen wir sagen: nicht der Geist hiezu ist nicht mehr zu haben, sondern die Gemeinden, die Herzen sind etwa nicht da, in welchen der vorhandene Geist zur wirksamen Lebensäusserung gelangen könnte. Der geistliche Ackermann kann immerhin rechnen auf die Erweckbarkeit auch dieser Kraft im Boden der Gemeinde, wenn er nehmlich diesen Boden zuvor richtig bestellt und mit Geisteswort besäet hat.

3. Lebendiger und concentrirter erscheint der mittheilende Liebesgeist innerhalb der Vereine, die sich — zumal in unserm Jahrhundert — so mannichfach gebildet haben zur Abhilfe geistlicher und leiblicher Noth zunächst durch Geldbeiträge (aber auch Personal-Hingabe) für Rettungsanstalten, Bibel- und Missionsgesellschaften, Gustav-Adolf-Vereine u. dgl. Darin regt sich offenbar der h. Geist Gal. 5, 22. in analoger Weise mit den ersten Zeiten der christlichen Kirche, obwohl auch ein satanisch-falscher Geist sich darein

mischen kann, wie auch schon zur Zeit der ersten christlichen Kirche (bei Ananias und Sapphira).

4. Schon mehr starrgewordener Leib statt lebendiger Geist, und mehr nur Zeuge der gebenden Liebe in früherer Zeit, als aus der jetzigen Zeit, ist das Kirchenvermögen der Gemeinde, soweit es aus freiwilligen Liebesgaben, „Stiftungen“ entstanden ist. Wenn wir etwa versucht sind darüber uns zu schämen als über ein Zeugniss, dass die Väter den gemeinen Nutzen besser bedacht haben als wir, so dürfen wir doch auch anerkennen, dass unsre Zeit gerade in dieser Beziehung wieder mit manchen Liebeszeichen anfängt; auch trägt besonders in freien, neugebildeten Gemeinden der Beutel der Gemeindeglieder nicht wenige Steuern zum gemeinen Nutzen. Zu viel wollen wir nicht darüber reden und daraus schliessen, weil auch ein falscher Geist leicht Stiftungen erreicht und macht, Geldausgaben durchsetzt und leidet; vgl. Matth. 6, 1 ff., 23, 14., 15, 5. Jud. 12. Offb. 17, 4. Wir brauchen noch andere Proben; und die erste und letzte Probe, nehmlich ob die Gemeinde die Art ihres Haupts und Prototypus Jesu Christi an sich trägt, der nicht blos arm wurde um Andere reich zu machen, sondern der überhaupt die Liebe ist und das heilige Abbild Gottes, — das bleibt dem Endurtheil des Herzenskündigers vorbehalten, der unter seinen Gemeinden wandelt mit Augen wie Feuerflammen und wohl weiss, wo die erste Liebe erkaltet oder bewahrt wird bis ans Ende.

Haben wir nun gesehen, dass der Geist, sofern er immer noch gemeindebildend wirkt, noch immer nicht blos äusserlich vereinigt, sondern auch innerlich umbildet, so dass er der Gemeinde den ursprünglichen Geistescharakter aufzudrücken sucht, so dürfen wir auch noch fürs dritte fragen

3) nach der Mannichfaltigkeit der Geistesgaben in der Gemeinde oder nach den Charismen in Verbindung mit den Aemtern, wornach der Geist organisirend wirkt. Wir fragen also, ob der Geist noch jetzt neben den allgemeinen Geistesgaben besondere Gaben gibt, und zwar in einer für den gemeinen Nutzen berechneten Vertheilung (1 Cor. 12), so dass die Gemeinde dem gesteckten Ziel entgegengeht, einer vollständigen Entfaltung der Fülle Christi in ihr als seinem Leib.

a) Es ist schwierig, die einzelnen —, unmöglich, alle besonderen Geistesgaben aufzuzählen; denn ihrer müssen es wohl so viele seyn als es geistbegabte Individuen gibt; jedes Individuum hat seine besondere geistige Individualität. Daher handelt es sich mehr darum, nur die Thatsache der

Mannichfaltigkeit zu constatiren, als die Mannichfaltigkeit selbst zu beschreiben. Ferner es wäre schief, wenn wir diejenige Mannichfaltigkeit, welche zur Zeit der ersten Gemeindebildung sich darbot, wollten heute ohne Weiteres wieder verlangen und aufsuchen, nehmlich ohne Rücksicht auf die in der zeitlichen Entwicklung begründeten Unterschiede der Verhältnisse. Der Geist erweiset seine Gaben in einem jeglichen zum gemeinen Nutzen in der Absicht, dass der Leib Christi erbauet werde und zwar mit dem Ziel einer vollendeten Darstellung der Fülle Christi in einer sich zur Einheit zusammenschliessenden Gliederung (Eph. 4, 7—16). Daraus folgt, dass zwar die Grundlagen bleiben und dass die Resultate der früheren Begabungen fortwirken, aber auch dass neue Gestaltungen, Aemter und Begabungen hinzukommen und an die Stelle der früheren treten und so an ihrem Theil für ihre Zeit dienen müssen der Ausgestaltung jener angestrebten Vollkommenheit. Das heisst: Wir behalten zwar die Grundlagen der Apostel und Propheten (des alten und neuen Testaments), wie sie uns in unsern heiligen Schriften fixirt sind, und gründen uns immer wieder und tiefer in sie hinein; auch stehen wir auf den Schultern früherer Geistesmänner, und ihre Arbeit, ihr Dienst kommt uns zu gut; aber wir müssen nicht wieder bauen, was sie bereits gebaut haben, sondern wir haben jetzt unsre besondere Aufgabe und erhalten demgemäss auch unsre besondern Gaben aus dem allgemeinen Geistesschatz und zwar durch den Geist selbst nach seinem Willen 1 Cor. 12, 11., also — da der Wille des Geistes hingeht auf Verklärung Jesu in seiner Gemeinde Joh. 16, 14 — nach dem jeweiligen Bedürfniss der Gemeinde (ihrer *ἡλικία* u. *οἰκοδομή*).

Statt dass wir also fragen: gibt es noch *ἀποστόλους*, *προφήτας*, *δυνάμεις*, *ἰάματα*, *γλώσσας* u. s. w.? woraus wir dann den Schluss ziehen möchten, der ursprüngliche Geistesschatz sei noch da oder nicht da, unsre Gemeinden seien noch Gemeinden im apostolischem Sinn oder nicht; — statt dessen müssen wir vielmehr fragen: ist noch jetzt der Geist auf mannichfaltige Weise wirksam, um den Leib Christi zu erbauen und der völligen Ausgestaltung seiner Fülle entgegenzuführen? ohne dass deswegen eben dieselben Formen, Aemter, Kräfte zur Erscheinung und Wirksamkeit kommen müssten wie in früheren Perioden. Denn es ist eine Entwicklung vorhanden und der Geist mit seinen Begabungen richtet sich weise nach den jeweiligen Bedürfnissen. Und doch haben wir an den in der ersten Kirche herausgetretenen Geistesgaben nicht nur ein bequemes Verzeichniss von

Mannichfaltigkeiten, die sonst leicht unserm Auge entschwinden würden, so dass wir darnach an die jetzige Zeit Fragen stellen können, — sondern auch wirklich wieder einen Prüfstein und Massstab, an welchem die Gaben aller Zeiten müssen sich messen lassen können, ob sie nehmlich zusammenstimmen mit jenen ersten grundlegenden und das erste Werk fortführen in der Einheit der Kontinuität (vgl. Eph. 4, 12. 15. *εἰς τὴν ἑνότητα* und *εἰς Χριστόν*, Phil. 3, 16. *τῷ αὐτῷ κανόνι*). Hiernach sind abzuweisen oder auf das Mass der relativen Wahrheit zurückzuführen die Anforderungen mancher Parteien, z. B. der Irvingianer, als müsse alles wieder auch äusserlich eingerichtet seyn nach dem Schnitt der ersten Gemeinde, oder der s.g. „Alt-Lutheraner", als müsste, was vor 300 Jahren stattfand, heute wieder sich bilden; u. dergl.

b) Aemter sind noch da in der Gemeinde und zwar mit dem bestimmt ausgesprochenen Zweck, die Gemeinde im Geistesleben zu erhalten und zu fördern dem gesteckten Ziel entgegen, dass die Fülle Christi in ihr offenbar werde, sein Geist zum individualisirten, selbständig verarbeiteten Besitzthum und Lebenselement werde, und so die Braut Christi immer völliger sich bereite, um an seiner Seite zu stehen, wann er einmal offenbar wird. Wir haben dazu einen organisirten Dienst, eine *διακονία τοῦ πνεύματος*, welche die bereits früher genannten Bildungsmittel der Gemeinde, insbesondere das Wort, handhabt und dadurch immer neu zu Jesu ruft und Jünger macht, theils die Herbeigekommenen weidet, pflegt und nährt. Wir haben die beiden Hauptseiten des Amts am Wort, das *καλεῖν* und *ποιμαίνειν* (oder *ἐξάγειν* Joh. 10, 3), haben *διδασκάλους καὶ ποιμένας*, und zwar natürlich, wie schon zur ersten Zeit (vgl. Eph. 4, 11), meist in Einer Person vereinigt. Wir haben also

1. noch Lehrthätigkeit, insbesondere *a*) den geordneten Predigtdienst in den Pfarrern, durch deren Dienst noch immer das Geistesleben wachgerufen und erhalten wird. Mag auch manche Arbeit nur scheinbar und vorgeblich und datum vergeblich seyn, so ist doch andere Arbeit wirklich, wenn auch vielfach erfolglos. Der Geist bekennt sich doch noch zu unserer Arbeit, indem er durch uns sammlet und erleuchtet und im rechten Glauben erhält die, die sich rufen und weiden lassen. Ja es ist ein nicht gering zu achtendes Zeichen von Geistesleben in der Gemeinde, dass in gegenwärtiger Zeit das Verlangen nach Vermehrung der Predigerstellen hervortritt und befriedigt wird; desgleichen, dass nach aussen der Missionstrieb in Aussendung von Predigern zu den Heiden rege ist. Auch den Dienst der Schullehrer

wollen wir hiebei nicht vergessen haben, die nicht zu verachtende Gehilfen der geistlichen Lehrer seyn können und sollen in christlichen Landen und auch mehrentheils sind. β) Jedoch der Trieb zu lehren und dadurch Geistesleben anzuzünden durchzieht die Gemeinde nicht blos in dem bereits organisirten Predigtamt als der eigentlichen Verwaltungsbehörde des Worts, sondern thut sich auch kund in nebenhergehenden Lehrkräften, theils in den sogenannten Gemeinschaften, in welchen die „Sprecher" und hoffentlich auch die andern (männlichen) Mitglieder lehren und welche häufig durch mündliche und briefliche Mittheilung an andere Häuflein und Glieder das Geisteslicht weiter tragen, wozu auch die Bibelcolporteure und Reiselehrer gerechnet werden mögen, theils durch Buchdruck in Büchern, Zeitschriften und allerlei „Organen", fliegenden Blättern, Reiseberichten u. dergl. Wir sehen, wie mannichfaltig dieser Theil des Gemeindelebens gegliedert ist, um durch mancherlei Förderung der Erkenntniss auch das Geistesleben zu fördern, — eine fruchtbare Regsamkeit, welche auch von Aftergebilden (Sekten, Jesuitenorden u. dergl.) in ihrem Missionstrieb und Proselytenwesen, wie überhaupt vom Weltgeist nachgeahmt wird — zu indirectem Beweis, dass auch der h. Geist noch lebt und zum Kampf reizt. Wie mannichfach die Lehrer (und Hirten) selbst wieder begabt sind, kann hier nur angedeutet werden, und zwar zu dem Zweck, dass wir uns bewusst bleiben, auch die, welche anders begabt sind als wir, können doch Glieder am Leibe seyn. γ) Ich komme noch speciell an (neutestamentliche) *προφήτας*, wie sie in den ersten Zeiten hervortraten; und ich urtheile, dass noch heutzutage der Geist solche Organe am Geistesleib der Gemeinde hervorbildet. Sie sind in ihrer speciellen Bedeutung (1 Cor. 12,28. im Unterschied von *διδάσκαλοι*, welche auch *προφητεύουσιν* 1 Cor. 14), seltener, weil höher begabt als die gewöhnlichen *διδάσκαλοι*; denn sie stehen gewissermassen zwischen den *ἀπόστολοι* und *διδάσκαλοι* 1 Cor. 12, 28. Es sind Männer, welche aus dem Schacht der göttlichen Offenbarung neue, tiefgreifende Wahrheiten hervorzufördern wissen, die Andern verborgen blieben und nun zu weiterer Verarbeitung in Leben und Lehre übergeben werden (vergl. das im ersten Haupttheil Gesagte). Als solche Propheten werden diejenigen zu gelten haben, an deren Wirksamkeit sich eine neue Entfaltung des Gemeindegeistes knüpft, sei es nun mehr nach der Seite der Erkenntniss oder der christlichen Lebensweise. Hieher rechne ich einen Luther und Calvin, einen Spener und Francke, einen Joh. Albr. Bengel und Zinzendorf, heutzutage

unsern Tübinger Professor Beck. Vielleicht muss ich auch einen Kant (vgl. Schillers Wort über ihn: „wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun") und Schleiermacher, und, am meisten gegen meine persönliche Neigung, einen Hegel nennen? Doch letzterer ist wohl ein destruktiver Geist, der, wie seine Nachtreter Strauss und Feuerbach, statt positiv den heiligen Geistesschatz zu entfalten, nur indirekt den h. Geist zu weiterer Entfaltung brachte, indem er den h. Geist in der Gemeinde zu einem Ergrimmen trieb, dem neue Bethätigung folgte. Wir wollen Gottes Ruhm nicht den Götzen lassen! also auch, was negative Geister Gutes herausfördern, nicht auf ihre Rechnung schreiben!

Das Prophetenamt, während es ursprünglich auf besonderer Begabung beruht und mit seiner speziellen Energie nur in der Kontinuität grösserer Epochen hervortritt, ist gewissermassen stabil gemacht und in dem Gemeindeorganismus konstituirt durch die theologischen Fakultäten (ähnlich den alttestamentlichen Prophetenschulen), natürlich ohne dass der Prophetengeist gebunden wäre, nicht etwa auch aus dem Kreis der Laien besonders erleuchtete Männer zu wecken (vgl. mit Amos 7, 14 einen Michael Hahn und Aehnliche).

2. Das specielle Hirtenamt (neben den bereits besprochenen Lehrämtern) hat der Geist ausgebildet in der Kirchenverfassung, und auch darin ist die Mannichfaltigkeit bereits in sehr ausgedehntem Massstab zur Erscheinung gekommen; ich erinnere nur an die Namen: Presbyterial- und Episkopalsystem, Papal-, Consistorial-, Synodalverfassung. Diese Erscheinungen sind Produkte des organisirenden Gemeindegeistes, hervorgerufen durch und berechnet auf die mannichfaltigen, theils mit den Zeiten wechselnden, theils von den Eigenthümlichkeiten der Nationen und Stämme, Länder und Staaten abhängigen Bedürfnisse des Gemeindeleibes; daher jede Erscheinung an ihrem Theil berechtigt ist, soweit sie dem vorhandenen Bedürfnisse entspricht. Und dass auch unter uns diese Seite des Geisteslebens nicht erloschen ist, zeigt die noch neue Einrichtung des Diakonen- oder Aeltesten- (Pfarrgemeinderath-) Instituts unter uns im Zusammenhang mit dem Drange nach Ausbau der Synodalverfassung. Welche einzelne Form dem jeweiligen Bedürfniss adäquat sei, wie also die bestehenden oder angestrebten Zustände zu beurtheilen seien, das zu untersuchen würde uns hier zu weit führen; es sei genug, hiemit angedeutet zu haben, erstens dass ein Wechsel der Formen, wie er theoretisch berechtigt ist (vgl. oben), so auch noch jetzt

statthat und vom Leben in der Kirche zeugt; für's andere aber, dass die Verfassung doch nur Form ist, nicht identisch mit dem Geist, und daher von secundärer Bedeutung, also nicht zu oktroiren und zu knechtischem Joch zu stempeln, sondern mit der Geistesfreiheit zu handhaben! — Wir haben in den Kirchenverfassungen (ähnlich dem organisirten Lehramt) eine organische Entfaltung des Hirtenamts und gewissermassen eine organische Fixirung der *κυβερνήσεις* 1 Cor. 12, 28. im Einklang mit der ersten Gemeinde als ein Produkt des Geistes. Wie aber bisher der Geist es war, der allein solche Constitutionen, die etwas taugten, zuwege gebracht hat, so soll auch fernerhin dem Geiste die Freiheit gelassen bleiben, neu zu organisiren, und er wird wissen, durch besondere Begabung im Verwaltungsfach die Form des Leibes immermehr adäquat zu machen dem in ihm lebenden Geiste. Und wirklich sind auch mancherlei *κυβερνήσεις* und *ἀντιλήψεις* als Gabe vorhanden entsprechend dem vorhandenen Bedürfniss: es gibt mancherlei Befähigung und Wirksamkeit im Verwaltungsfach der innern und äussern Angelegenheiten, theils als *ἀντιλήψεις* durch besondere barmherzige Theilnahme an den innern Bedürfnissen, theils als *κυβερνήσεις* durch umsichtige Leitung unter den äusseren Verhältnissen. Dazu gehören neben den ordnungsmässigen Verwaltungsämtern viele durch den Geist angeregte Bestrebungen von Vereinen zu sogenannter „innerer Mission“, welche dem schon geordneten Verwaltungsamt ergänzend in die Hände arbeiten und allmählig ordnungsmässig werden eingereiht werden in den Organismus der Kirche (hoffentlich ohne durch diese Konstitution der Form den Geist freithätiger Liebe zu verlieren). Solche frei sich bildende Vereine sind gewissermassen nachwachsende Kirchenämter.

c) Durch die Mannichfaltigkeit der Aemter ist die Einheit des in ihnen wirksamen Geistes natürlich nicht aufgehoben, sondern es bleibt, wie über der Gemeinde der Eine Herr, der die Aemter bestellt, so innerhalb der Gemeinde der Eine Geist, der die einzelnen Personen befähigt zu Führung des Amts auf das Eine Ziel hin, auf die Verklärung Christi in seinem Leibe. Diese Einheit drückt sich aus auch in manchen entsprechenden Handlungen, die, obwohl von einzelnen Gliedern vollzogen, doch geschehen im Namen der ganzen Gemeinde, die somit im vollem Sinn des Worts Gemeindehandlungen sind. Wir haben bereits darüber gesprochen in der geschichtlichen Beleuchtung der ersten Gemeinde und können uns hier darauf beziehen. Wir betrachteten dort die Stellvertretung der Gemeinde nach innen und

aussen durch ihre Hauptorgane (und das auch in Beziehung auf das Leiden der Gemeinde, nicht blos auf das Wirken), betrachteten das Einheitsbewusstseyn der Gemeinde mit ihren Sprechern, mit ihren Missionaren, mit ihren Abgeordneten, fanden insbesondere die Gemeinde als Ganzes betheiligt bei Wahlhandlungen und Handauflegung, wodurch sie zu den Gewählten und Gesegneten sich selbst bekennt sowohl durch Zuströmen ihres Gemeindelebens als auch durch Anerkennung der Wirksamkeit des selbständig gestellten Gliedes als ihrer eigenen Wirksamkeit.

Ich will Einzelnes nennen, das hieher gehört.

Repräsentation der ganzen Gemeinde findet statt durch jedes einzelne Glied in gewissem Sinn (vgl. den Ananias in Damaskus AG.9,17.), so dass von ihm aus das Ganze kann z.B. Ehre oder Schande haben; denn die Handlungen der Einzelnen erscheinen als Proben und Früchte des Gemeingeistes. Solche Repräsentation findet natürlich allermeist statt durch die höhergestellten Organe der Gemeinde; am deutlichsten in der katholischen Kirche durch ihren gegliederten Klerus und den Pabst (wiewohl gerade hier, wo das allgemeine Priesterthum verleugnet wird, der Klerus fast aufgehört hat den wirklichen Gemeindeleib zu repräsentiren, indem das Laienelement als unmündig behandelt wird und der Klerus nur sich selbst als Kirche gelten lässt). Was daher ein Bischof, ein Konsistorium thut, sollte der Theorie nach Gemeindesache seyn, im Sinn der Gemeinde, nicht blos im eigenen Sinn und Namen gehandelt; und hinwiederum die Gemeinde sollte sich dazu bekennen als zu ihrem eigenen Thun. Dies geschieht auch noch im Allgemeinen, und neuestens wohl noch mehr als früher, wo das diktatorische Herrschen sich schien eingeschlichen zu haben in die Kirche, worauf die bevormundeten Glieder sich lossagten von dem Bewusstseyn der Einheit und von der Mitverantwortlichkeit an den Handlungen der Oberen. Ich denke an (noch nicht verschollene) oktroirte Einführung von Agenden, Gesangbüchern, Katechismen, Symbolen u. dgl. Mit den genannten Beispielen ist auch ein Hauptgegenstand der Gemeindethätigkeit genannt, die Lehre und der Cultus, deren Einheit, Reinheit oder Angemessenheit die Gemeinde sich zu wahren sucht durch ihre eigenen Organe. Die Gemeinde bekennt sich darin zu der Thätigkeit der mit der Wahrung beauftragten Glieder als zu ihrer eigenen, wenn nehmlich sie, oder richtiger der in ihr waltende Geist, in den Resultaten derselben wirklich den Ausdruck ihrer eigenen Erkenntniss und Andacht findet. Hieher gehört also

das Festhalten z.B. an den ausgearbeiteten Symbolen, Liturgien, Gesangbüchern. Ebenso ist's mit der Gesetzgebung in der Kirche. Die kirchliche Gesetzgebung ist wesentlich Selbstgesetzgebung, d.h. die Gemeinde gibt sich die Gesetze selbst aus ihrem Geist heraus, der aber zugleich der Geist Christi ist (seyn soll). Die Gesetze — z.B. über Sonntagsfeier — sind wesentlich frei erwählte, zwar innerhalb der Schranke einer Einstimmung mit der Grundlage der Gemeinde (also mit Christo und mit Gott nach der Schrift), aber nicht von aussen der Gemeinde oktroirt, sondern von ihr selbst gewählt und gegeben um des eigenen Bestands und Lebens willen. (Die exegetische Begründung müsste Rücksicht nehmen auf Stellen wie Mt. 12,8. AG. 15,10.20. 1 Cor. 14,33. neben 37. Mt. 17,26. 1 Cor. 9, 19.) Die Gesetzgebungsorgane sind Gemeindeorgane und sollen als solche handeln, wie sie denn auch als solche sollen von der Gemeinde anerkannt werden. Dass dies noch jetzt geschieht, mögen unsere gegenwärtigen Kirchenconferenzen und Synodalbauten bezeugen. Auch die Concordatsverhandlungen aus der neueren Zeit fallen unter diese Rubrik der einheitlichen Gemeindehandlungen, woneben sich insbesondere auch die Repräsentation nach aussen gegenüber andern Kirchen oder dem Staat bemerklich macht. Die Kirche übt darin ihr Selbsterhaltungsrecht oder ihre Selbsterhaltungspflicht, wonach sie ihrem himmlischen Bräutigam die Kleinodien unversehrt erhalten will und muss, mit denen er sie geschmückt und betraut hat und von denen sie lebt. Die Gemeinde redet da durch ihre Organe, und die Organe reden für sie; beide stehen — wo es richtig zugeht — zusammen.

Gemeindesache und Gemeindehandlung in gleichem Sinne ist auch die Wahl ihrer Beamten, ja nicht blos die Wahl, sondern auch die Erziehung und Unterweisung, wie die Prüfung derselben. Hieher gehört also die Einrichtung und Leitung von kirchlichen Bildungsanstalten für Lehramts- und Predigtamts-Candidaten, ihre Prüfung und Fortbildung, und dann ihre Ernennung und Beaufsichtigung. Das ist Gemeindesache, wieder berechnet auf die Erhaltung der Gemeinde und Zubildung zu dem gesteckten Ziel. Dass der Geist in der Gemeinde darauf noch achtet und nicht in todtem Mechanismus Beamte einsetzen und fungiren lässt, zeigt manche Erfahrung und das gegenwärtig immer lebendiger werdende Interesse der Gemeinden an der Beschaffenheit ihrer Lehrer und Hirten.

Eben dasselbe findet statt bei der Aufnahme neuer Glieder in die Gemeinde und bei ihrer Erziehung, also in

Taufe, Schulunterweisung, Confirmation, was zwar durch angestellte Beamte geschieht, wobei aber die Gemeinde sich wesentlich betheiligt weiss, so leidig auch mannichfache Apathie ist, die z. B. im Taufpathenwesen, Schulbesuch, häuslicher Zucht u. dgl. sich bemerkbar macht.

Die beim Tauf- und Confirmationsakt, sowie nach geschehenen Wahlen bei der Einsetzung ins Amt (Ordination, Investitur) gebräuchliche Handauflegung soll noch immer den Sinn haben und hat ihn auch noch, dass durch die Hand des beauftragten Glieds die Gemeinde dem neuen Gliede ihre Hand reicht zur Gemeinschaft des Geistes für die neue Stellung und Thätigkeit (s. oben).

d) Zur Uebernahme ordentlicher oder ausserordentlicher Aemter ist nicht jedes Individuum gleicherweise befähigt, sondern es zeigt sich, dass der Geist hiezu noch immer speziell begabt; und dieser speziellen Begabung wollen wir noch unser Auge zuwenden.

1. In Bezug auf das Hervortreten spezieller Begabungen überhaupt zeigt die christliche Cultur- (oder eigentlich Geistes-) Geschichte, dass der Geist gewisse Gesetze einhält, welche ins Einzelne nachzusuchen und zu entwickeln hier freilich zu weit führen würde. Wir bemerken z. B., *α*) dass, wo ein Bedürfniss sich hervorgebildet hat, auch der Mann nicht ausbleibt, der dem Bedürfniss entspricht. Dies ist in die Augen fallend bei den grossen Männern, die wir unter der Rubrik „Propheten" bereits behandelt haben. Dies kehrt aber auch in kleinen Kreisen noch jetzt immer wieder, wie es dem aufmerksamen Beobachter der geistlichen Bedürfnisse und der Art ihrer Befriedigung nicht entgeht (wo der Geist oft über alle Berechnung z. B. der ordinirenden Verwaltungsbehörden hinaus das Richtige trifft). *β*) Ferner sehen wir, dass der Geist Gottes in der Gemeinde auch die sogenannte natürliche Begabung benutzt und als Grundlage nicht blos voraussetzt, sondern selbst gibt und bildet, — noch ehe er als specifisch christlicher Geist dieselbe befruchtet hat. Das Natürliche wird in den Dienst des Geistlichen gezogen, und das Geistliche bedarf der natürlichen Unterlage. Das Reich Gottes und die Gemeinde steht ja nicht in der Luft, sondern auf dem Erdboden; Jesus Christus, Gottes Sohn, ist ins Fleisch gekommen; dieser Charakterzug wiederholt sich immer auf dem Gebiet des Geistes in der Gemeinde. Daher ist man berechtigt, z. B. bei Uebertragung des Lehramts (Aufnahme in Seminarien, Dienstexamen, Stellenbesetzung) auf die natürlichen Fähigkeiten und ihre Ausbildung Rücksicht zu nehmen, obgleich hiemit noch nicht die

geistliche Tüchtigkeit gesichert ist. γ) Ferner bleiben auch die geistlich Begabten immer noch Kinder ihrer Zeit, tragen den Stempel ihrer Bildungslaufbahn, ihrer Zeitverhältnisse, Familienverhältnisse, Lebensalters, Temperaments, am Ende sogar ihrer Leibesbeschaffenheiten an sich. So ists bei Augustin und Luther gewesen, so ist's noch heutzutage. Trotz der Mannichfaltigkeit z. B. der Hirten und Lehrer, ja gerade in ihr ist dies unverkennbar. Welchem Beobachter sollte der Unterschied entgangen seyn, den die durchlaufene Bildungslaufbahn in Verbindung mit den Wechseln der allgemeinen Zeitentwicklung hervorruft? Geistliche aus älterer Zeit, denen doch auch das *ἀληθεύειν*, der Geist der Wahrheit nicht abgesprochen werden kann, haben etwa einen rationalistischen Beigeschmack, und es schlägt bei ihnen die rationale Moral und das alttestamentliche Gesetz vor statt der *διακονία τοῦ πνεύματος ζωοποιοῦντος* oder *τῆς χάριτος καὶ ἀληθείας ἐν Χριστῷ*, so dass sie mehr dienen als *παιδαγωγοὶ εἰς Χριστόν*; andererseits fahren die Jüngeren mit einer den noch seelischen Untergrund verrathenden stürmischen Triebkraft einher und bedürfen zur guten Ergänzung der besonnenen Ruhe des erfahrenen Alters, und doch thut ihre Frische wieder gut; und so fort. Die dadurch entstehende Mannichfaltigkeit, so sehr sie auch etwa an einzelnen Orten disharmonisch wirkt, ist doch im Allgemeinen dem Wachsthum der Gemeinde förderlich, weil die Gemeinde selbst die mannichfaltigsten Bedürfnisse hat und sich auch erst aus der seelischen Unterlage herausarbeiten muss zum immer völligeren Geistesleben. Aufgabe der Organisationsglieder (der leitenden Verwaltungsbehörden) aber ist es, die disponibeln Kräfte richtig zu verwenden. δ) Weiter ist auch in Bezug auf die individuelle Begabung zu merken, dass darin das Gesetz der Entwicklung und des Wachsthums herrscht, das da lautet: „wer da hat, dem wird gegeben, dass er die Fülle habe"; wie hinwiederum Abnahme und Verlust eintreten kann, denn „wer nicht hat, von dem wird auch genommen was er hat." Mit der objektiven Begabung hat daher die subjektive Treue gleichen Schritt zu halten; mit der Treue hält dann auch die Begabung gleichen Schritt (*ὁ πιστὸς πιστεύεται* 1 Tim. 1, 11 f.), natürlich ohne dass damit dem freien Ermessen des Herrn und seines Geistes vorgegriffen wäre; vgl. Mat. 25, 15. 1 Cor. 12, 11. Wie wir dies an Individuen finden, so auch an grösseren Kreisen innerhalb der Gemeinde. Denn gemäss einem allgemeinen Organisationsgesetze finden wir, dass aus der noch unorganisirten Masse zunächst nur einzelne Krystallisationspunkte heraus-

treten, an welche alles Andere sich hält, bis die Bildungskraft weitere Scheidungen und Verbindungen vollzieht gemäss dem wachsenden Bedürfnisse. So sind z. B. in unseren Gemeinschaftsversammlungen (unter den sogenannten Stundenleuten) meistens nur einzelne wenige lebendigere Glieder, welche vorläufig die Träger der Lebens- und Bildungskraft des zusammenkommenden — also bereits angezogenen Haufens sind. Da ist noch wenig Ausbildung verschiedener Gaben zu bemerken, diese tritt erst heraus, wenn jene ersten Gaben treu benutzt worden sind; dann mag sich herausbilden, was zum gemeinsamen Nutzen dient, *λόγος σοφίας*, *λόγος γνώσεως*, *πίστις*, *προφητεία*, *διακρίσεις πνευμάτων*, *γένη γλωσσῶν*, *ἑρμηνεία γλωσσῶν* u. dergl., je nachdem der Geist will.

2. Ob die specielle Begabung im richtigen Verhältniss steht zu dem anvertrauten Amt, ist eine wichtige praktische Frage. Eine unbedingte Bejahung derselben lässt weder die Erfahrung noch die Theorie zu, obgleich etwas Wahres ist an dem Sprichwort: wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand. Zwar wenn die Entwicklung des Gemeindeleibes in allen Theilen gesund und ungestört vor sich ginge, so dass wirklich der Geist waltete und das Fleisch in steter Unterwürfigkeit und Zucht gehalten würde und dass sowohl bei auftauchenden Bedürfnissen stets die entsprechenden Organe gebildet, als auch die Inhaber der Aemter in stetiger Treue und Geistesart fungiren würden, so wäre zu erwarten, dass diese Inhaber zugleich mit den entsprechenden Geistesgaben ausgestattet oder dass die entsprechend ausgestatteten Leute auf den angemessene Posten berufen würden und so Amt und Gabe sich deckte: und dies anzustreben bleibt immer Aufgabe und Ziel für die leitenden Behörden. Aber das ist und bleibt für den jetzigen Aeon ein unverwirklichtes Ideal, was sich besonders solche Parteien merken mögen, die es nicht vertragen können, dass so vieles Inadäquate und Unvollkommene dem Kirchenleibe anhaftet, so dass sie dadurch zur Separation, zur Sektenbildung sich hindrängen lassen. Schon die Theorie, sage ich, spricht wider die Hoffnung, dass Gabe und Amt immer sich decken werden in dem gegenwärtigen Aeon; denn die Theorie, wenn sie nicht bodenlos seyn will, muss mit in Betracht ziehen, dass das Fleisch, die Quelle des Unvollkommenen und des Widerstreits wider den Geist, noch nicht überwunden und ertödtet ist. Der Gemeindeleib trägt den Geistesschatz noch in irdenen Gefässen, ist selbst noch nicht ins Geistige verklärt, sondern nur in der Verklärung begriffen, die aber — ähnlich unserm Auferstehungsleibe — hier auf Erden nie

zur völligen Durchführung und Erscheinung kommt; wir warten erst derselben und erwarten sie mit der Zukunft Christi und mit dem neuen Himmel und der neuen Erde, mit der Offenbarung des himmlischen Jerusalems. Für jetzt verursacht die anklebende Sünde auch in Beziehung auf Verhältniss von Gaben und Aemtern dem Leibe Christi manche Digestionen, Schmerzen und Krankheiten, deren er sich nicht gewaltsam erwehren kann, sondern die er in Geduld und Zucht tragen und durchmachen muss, zu welchem Tragen und Durchmachen er aber auch die Geisteskraft in sich hat. Neben der Geduld nenne ich die Zucht gegen die Missstände, insbesondere wo die Begabung da ist, aber die Treue fehlt, wozu die Sendschreiben in der Offenbarung sehr lehrreiche Beläge liefern. In diesen Schreiben lernen wir, wie allerdings Amt und persönliche Tüchtigkeit einander nicht immer decken, ohne dass darum der Beamte alsbald von seiner Stelle entfernt würde; wie aber die Geduld des obersten Kirchenherrn sich paart mit ernster Mahnung und Bedrohung, und dort ist vorausgesetzt, dass die Kraft dem angewiesenen Beruf entspricht, auch wenn es eine kleine Kraft und an des Satans Stätte ist.

3. Einzelne Gaben zu erörtern muss ich theils der Exegese überlassen, welche die Gaben der ersten Zeit zu untersuchen hat (besonders nach 1 Cor. 12. u. 14), theils der eigenen Anschauung und Erfahrung, ohne welche eine richtige Erörterung nicht möglich seyn dürfte; Einiges ist nebenbei bereits erörtert worden, z. B. das *προφητεύειν* im engern Sinn, das *διδάσκειν* und *ποιμαίνειν*, und die *κυβερνήσεις καὶ ἀντιλήψεις*. Ueber eine einzelne Gabe jedoch, die verwunderlicherweise so häufig eine *crux interpretum* ist und den Beobachtern der Gegenwart häufig zu entgehen scheint, obgleich sie häufig genug noch vorkommt, mag eine nähere Erörterung am Platze seyn; ich meine das Zungenreden in Verbindung mit Auslegen und Weissagen.

Jesus hatte verheissen Mc. 16, 17: „unter den Zeichen, welche denen folgen werden welche glauben, sei auch das, dass sie werden mit neuen Zungen reden" (neu — nach dem Grundtext nicht als ob sie neu entstehen, sondern so dass sie einen neuen Gehalt, Inhalt, und darum auch neue Gestalt, Ausdruck bekommen; *καινός*, nicht *νέος*). Der Herr sagt dies nicht blos von den Aposteln, sondern überhaupt von denen, welche zum Glauben gekommen sind; es kann also fortdauern, ja dies scheint fast gefordert. In AG. 2. ist dieses Zungenreden eingetreten und in seiner höchsten Ausbildung offenbar geworden gemäss dem Zweck der ersten

Geistesausgiessung. „Zungen“ waren dort sogar äusserlich, leiblich sichtbar als Erscheinungsweise des ausgegos senen, nun inwohnenden Geistes, Feuerflammen in Zungengestalt auf den Häuptern emporlodernd und zwar „in Zertheilung“ über die Einzelnen her, so dass Jeder seinen Theil und etwa seine eigenthümliche Art bekam. Die Hauptsache hiebei war jedoch nicht das Aeussere, das hier nur zum Zeugniss der wirklich neuen Begabung dienen musste für die Ungläubigen, sondern das Inwendige, nehmlich das Sprechen, wie schon die Zungenform dies als Hauptsache andeutete. Sie redeten in des Geistes Trieb, nicht das Eigene, sondern was der Geist gab auszusprechen. Bei diesem Sprechen war neu sowohl der Gehalt, Inhalt, als auch die Form, Gestalt. Auf die neue Form weist der Bericht zuerst hin, weil diese den noch ungläubigen Zuhörern am meisten auffiel; nehmlich sie redeten mit „andern“ Zungen als die galiläischen Männer von Natur redeten, in den Sprachen der verschiedenen Anwesenden aus den verschiedenen Ländern, wobei (gemäss V. 8. u. 3. und dem Ausdruck ἕτερος) vermuthlich der Eine diese, der Andere jene Sprache vorzugsweise sprach, ohne den Andern zu irren, und doch dass Einer auch den Andern verstand; denn es war Ein Geist und es ging nüchtern zu. Die Geisteszungen thaten sich also für das Gehör jetzt kund als „Sprachen“ (γλῶσσαι). Das Reden fremder Sprachen gehört aber auch, wie das Erscheinen sichtbarer Feuerzungen, zu dem Aeusseren und darum Wechselnden, Vergänglichen, das zunächst als Zeichen für die Ungläubigen berechnet war. Daher hat dieser sinnliche Theil des Zungenredens immer mehr aufgehört (vgl. oben). Die Hauptsache aber blieb, nehmlich der neue Gehalt, Inhalt des Sprechens, das ist das Reden der grossen Thaten Gottes oder, wie Petrus aus Joel es bezeichnet, das „Weissagen“ (im weitern Sinn). Da dies der Kern des Zungenredens ist, so kann schon von einer Maria, Elisabet, Zacharias (Lc. 1), ja von David (in den Psalmen, z. B. Ps. 96, 1. 98, 1.), ja von Medad und Eldad nebst den andern Siebenzig zu Mosis Zeit (4 Mos. 11), da sie durch den Geist weissagten, gesagt werden, sie haben mit Zungen geredet. So wird nun auch ferner das Zungenreden beschrieben und erklärt. Z. B. in AG. 10, 46 ward der h. Geist so ausgegossen, dass auch noch Ungläubige — nehmlich solche Gläubige, die noch nicht glaubten dass auch Heiden die Gabe des Geistes empfangen werden — an äusserem Zeichen, nehmlich eben an einem „Reden mit Zungen“ es erkennen mussten, dass wirklich der h. Geist auch diesen gegeben sei. Ebenso war es AG. 19, 6., wo allermeist die Empfänger selbst durch

diese neue Sprachengabe erkennen sollten, es sei ein neuer, der heilige Geist in ihnen, den sie vorher nicht kannten und nicht hatten. Aehnlich müssen wir es uns in AG. 8, 17. denken, wo gesagt ist, es sei sichtbar, d. h. durch die leiblichen Sinne wahrnehmbar gewesen, dass der h. Geist gegeben ward, wenn die Apostel die Hände auflegten. Der Kern dabei aber war, dass sie nach AG. 10, 46. wie Cap. 2 Gott „hoch preiseten" d. h. die grossen Thaten Gottes redeten, und nach 19, 6. dass sie „weissagten." So ists nun auch nach 1 Cor. 14, wo keine andere Sache, sondern ganz dieselbe Geisteswirkung, wenn auch unter veränderter Form besprochen ist, wie in den bisherigen Stellen; nur ist dort das „Weissagen" und das „Zungenreden" auseinandergehalten, wie denn auch AG. 19, 6. es nicht ganz gleich gesetzt ist. In AG. 19, 6 ist, wie auch in 1 Cor. 14 (und wie in AG. 10, 46., wo das „Gott hoch preisen" so viel als „weissagen" ist), das Zungenreden als Quellpunkt oder Erstes (das Weitere jedoch schon in sich Schliessendes) genannt vor dem daraus fliessenden „Weissagen." Das W e i s s a g e n ist das d e u t l i c h e A u s s p r e c h e n dessen, was der Geist innerlich aufschliesst und zu reden gibt, also ein solches Aussprechen und Darlegen, dass der Zuhörer es mit seiner geistigen Verarbeitungskraft, seinem *νοῦς*, Verstand (Luther: „Sinn") auffassen, verstehen, innerlich in sich nachbilden kann, weil das Aussprechen selbst schon durch den Sinn geschah, also deutlich, vernehmlich und somit für Andere nicht blos verwunderlich (V. 22), sondern erbaulich unterweisend, verständlich war (wie dies ja immer noch bei jedem geistlichen Vortrag der Fall seyn soll). Das R e d e n m i t d e r Z u n g e aber, oder etwa auch in vielfacher Weise „mit Zungen", ist das i n n e r l i c h e, noch nicht durch den Verstand verarbeitete, in deutliche Sätze und Lehren ausgelegte (V. 27.), sondern nur „im Geist" vernommene und geschmeckte gütige Wort Gottes, das Herzensgespräch mit Gott in der Erkenntniss der grossen Thaten Gottes. Und d a s k o m m t j e t z t a u c h n o c h v o r. Die Seele erhebt den Herrn und der Geist freuet sich Gottes seines Heilandes. Da singe und spiele ich dem Herrn ein neues Lied i n m e i n e m H e r z e n voll Geistes Eph. 5, 18 ff. Weil der Geist zuerst in dem inwendigen Menschen sich ansetzt und Frieden und Lob Gottes schafft, so redet der inwendige Mensch mit neuer Geisteszunge; sein Herz ist voll, so gehet der Mund über, obgleich etwa still für die leiblichen Sinne. Dieses geistliche Herzensgespräch kommt, wo es in starkem Trieb geht, auch ü b e r d i e L i p p e n oder über die Zunge des Leibes, und dies ist dann hörbares Zungenreden, ohne dass damit gesagt ist,

man wolle Andern etwas davon mittheilen, sondern man redet zunächst mit seinem treuen grossen Gott, von dessen Lob das Herz so voll ist, dass der Mund überläuft, wiewohl dabei auch Andere merken, dass im Herzen solch neues Leben und Regen sei, sobald es über die Zunge kommt (oder auch in hüpfender Geberde, freudiger Zuckung u. dergl. sich äussert, wie das bei uns im verborgenen Kämmerlein wohl auch vorkommt und in manchen Erscheinungen sich zeigt, von denen die öffentliche Kirchengeschichte alter und neuester Zeit zu sagen weiss). Bei den Korinthern hat sich allmählig etwas von Selbstgefälligkeit anhängen wollen an dieses überfliessende Vollseyn des Herzens, so dass Paulus wehren musste, ohne die Sache selbst dämpfen zu wollen.

Eine davon unterschiedene Gabe ist dann das, wenn diese neuen Geisteszungen, die über die geoffenbarte Liebe, Weisheit, Langmuth, Herrlichkeit Gottes u. s. w. entstehen, auch können „ausgelegt" d. h. für Andere verständlich (nicht blos bemerkbar) gemacht werden, und das entweder von Andern als den Zungenrednern (1 Cor. 14, 28), oder von diesen selbst, wo dann das Auslegen zusammenfällt mit Weissagen, wenigstens soweit dies ist ein Reden mit dem „Sinn", d. h. mit dem zum Verkehr mit der Aussenwelt bestimmten Verstand. (Vergl. das früher über die Auslegung auch von Psalmen und Liedern Gesagte.) Diese Gabe des Auslegens, welche mit der des Zungenredens oft verbunden war, wie bei Paulo 1 Cor. 14, 18 f. und AG. 19, 6., war in AG. 2 als Gabe verständlicher Mittheilung erhöht bis in das Sprechen fremder Sprachen. Von Spuren des letzteren können gewiss Dolmetscher und Missionare, die im Drang der Liebe Christi fremde Sprachen lernen und gebrauchen, auch noch etwas sagen, wie z. B. Luthers Uebersetzung der Bibel ins Deutsche auch das Gepräge der geisteskräftigen Sprachengabe an sich trägt (und Ulfilas mit seinem Gothischen).

Das Zungenreden ist demnach eine Gabe, die noch immer vorkommt und dem Geist des Logos gewissermassen wesentlich ist; sie ist etwas nicht unmittelbar zur Erbauung der Gemeinde Dienendes, liegt aber dem erbauenden *προφητεύειν* und *ψαλμῳδεῖν* zu Grunde, und wird einst in vollen Schwung kommen, wenn die Gemeinde bei Jesu steht um den Thron herum, wo sie singen werden *ᾠς ᾠδὴν καινήν*. Offb. 14, 3.

Andere ganz individuelle Gaben, wie *δυνάμεις* und *ἰάματα*, leben auch noch (z. B. Pf. Blumhardt in Boll); ich kenne sie jedoch zu wenig, um näher davon zu reden. Es ist genug, dass wir wissen: der Geist ist noch nicht erloschen

in der Gemeinde, auch nicht in seiner bis ins Einzelnste organisirenden und begabenden Thätigkeit. Wir kommen überhaupt allmählig zum Schluss unsrer ganzen Betrachtung; und es ist nur nöthig, noch einige Fragen zu stellen in Betreff einer dritten Seite des Gemeindelebens, nehmlich: Inwiefern wirkt der Geist auch über die Gemeinde hinaus? Nachdem wir gehört haben, dass er personbildend und gemeindebildend wirkt, möchte ich noch *cum grano salis* sagen, dass er auch weltumbildend wirkt.

C. Der Geist in seiner Einwirkung auf die Welt über die Gemeinde hinaus, als weltumbildend.

Unter Welt verstehe ich hier theils die Menschheit, soweit sie eine noch todte, zum Geistesleben nicht erweckte Völkermasse ist, die ein nur seelisches, fleischliches und aftergeistliches Leben führt; theils die sichtbare Kreatur mit ihrem nur animalischen oder vegetativen Naturleben und leblosen Seyn (essentiellen Leben). Das durch Jesum erschienene neue Leben ist ja ein Sauerteig, der die ganze Welt durchsäuern soll, und ihm dem Gottmenschen ist thetisch Alles unter seine Füsse gethan und soll noch faktisch Alles unterthan werden, so dass nicht blos alle Kniee ihm gebeugt werden (und die Widerspenstigen mit Gewalt ihm unter seine Füsse gelegt werden Jes. 45,24. Offb. 20,10.15), sondern dass auch die ganze physische Kreatur verwandelt und verklärt wird zu einer neuen Erde und einem neuen Himmel, entsprechend dem verklärten Leibe Jesu Christi selbst, auf dass zuletzt Gott sei alles in allem. Wirkt der Geist Jesu Christi von der Gemeinde aus auch in gegenwärtiger Zeit auf dieses Ziel hin? Das ists, was wir fragen, und zwar zuerst

1) in Bezug auf die Menschheit oder die Völkermassen.

a) Vor allem gehört hieher die sogenannte äussere Missionsthätigkeit der Gemeinde, wornach der Geist bestrebt ist, möglichst viele Menschen, die noch ferne sind von Christo, herbeizurufen, zu geistlichem Leben zu bringen und damit auch dem Gemeindeleib einzuverleiben (also im Zusammenhang mit dem Wachsthumstriebe des letzteren). Die dynamische Seite, dass der Geist noch die Kraft hat, Weltmenschen umzubilden in Gottesmenschen, haben wir bereits betrachtet; jetzt handelt sichs um den Trieb dazu in der Gemeinde. Und dass dieser vorhanden ist und zur Geltung kommt in einer von der Missionsthätigkelt der ersten Gemeinde nicht specifisch verschiedenen Weise, das bedarf keiner weiteren Nachweisung; die Missionsgeschichte der neuesten Zeit liefert genug Belag hiefür. Mag auch da und dort gefehlt werden in Wahl der Mittel und Wege, mag

vielleicht gar ein unlauterer Sinn da und dort sich in die Missionsthätigkeit mischen, — wir sehen doch, dass ein Trieb da ist, die Völker unter das Scepter Christi zu vereinigen und ihnen die beste Gabe, das Leben in Christo mit der Gliedschaft an seinem Leibe zu bringen; — ein Trieb, der nicht blos durch dieses Ziel sich ausweist als Trieb und Frucht des Geistes Christi, zum Zeugniss dass der Geist, der Christum verklärt, noch lebt in der Gemeinde, sondern auch durch die Mittel, die er — wenigstens bei den evangelischen Missionen gebraucht, um zu diesem Ziel zu führen, indem es die Geistesmittel sind, Wort, Gebet und Sakramente.

Auch in Bezug auf die Organisation der Missionsthätigkeit scheint es mir dem Wesen des Missionsgeistes und dem geschichtlichen Charakter der ersten Missionsthätigkeit zu entsprechen, dass die Mission nicht als stehendes Amt der Gemeinde behandelt, sondern dem jeweiligen Trieb und den ihm gemäss sich bildenden Organen (Vereinen oder Einzelpersonen) überlassen wird, wobei die ganze Gemeinde doch sich betheiligt und thätig weiss, ohne dem Pulsschlag des Geistes in seiner Expansionsthätigkeit vorzugreifen oder systematisch Ziele, Gesetze und Schranken abzustecken. (Vergl. AG.8,4.5 ff. 26., wo ohne Auftrag in Folge äusserer Zerstreuung und inneren Antriebs das Evangelium gepredigt wurde von Laien und Beamten 11,20., auch mit Ueberspringung conventioneller Schranken 11,22., unter besonderem Auftrag der Gemeinde und brüderlicher Handreichung V.26., oder nach einiger Zeit in Folge besonderen Geistesauftrags 13,2., später 15,36. in Erkenntniss des Bedürfnisses unter besonderer Geistesleitung 16,6.9., doch stets im Anschluss an die allgemeinen Gesetze der göttlichen Oekonomie, wornach z.B. zuerst den Juden gepredigt werden musste). Verhehlen wollen wir uns dabei nicht, dass, je günstigeres Zeugniss für den Gemeindezustand die lebendige Missionsthätigkeit ablegt, desto näher die Versuchung liegt, durch eine über den wahren Geistestrieb hinausgehende Steigerung derselben ein günstiges Zeugniss sich zu verschaffen und heuchlerisch die innern Schäden damit zuzudecken (Matth. 23,15); weswegen auch der gegenwärtige Eifer im Missionswesen darauf anzusehen ist, ob er die Geistesprobe aushält.

b) In weiterem Kreis um die Gemeinde her ist der Einfluss des Geistes auf das weltliche Staatenleben nicht zu verkennen. Zwar die Welt bleibt Welt und die irdischen Interessen haben in den Herzen der Masse so feste Wurzeln, dass keine allgemeine Umwandlung in Geisteswesen zu er-

warten ist, wie sie denn auch nicht verheissen ist. Doch muss auch gegenüber der weltbleibenden Welt der Einfluss des Geistes bemerkbar seyn, so gewiss der Geist ein Licht ist, das scheint in der Finsterniss, oder ein Sauerteig, der seinen Geschmack verbreitet. Die Gemeinde muss die Salz- und Lichtkraft zeigen, die dem Geist eigen ist, so dass von ihr theils ein Strafzeugniss an die Welt ergeht, theils eine konservirende, die Fäulniss und den Verderbensprocess der vereitelten Welt hemmende Kraft ausgeht, wenn nicht der Gemeinde selbst der Charakter des Geistes soll abgesprochen werden, und sie statt reine Braut Christi zu seyn als verweltlichte Hure erscheinen will, — ein Zustand, der freilich geweissagt, ja bereits in die Erfüllungszeit eingetreten ist, dem aber die stille verborgene Ausscheidung der wahren Braut Christi nebenhergeht, von welch letzterer allein die Spuren aufzusuchen wir uns vorgesetzt haben.

a) Achten wir zuerst auf das inwendige Leben der Völker in der Welt, so ist, was den Einfluss des Geistes Christi auf die Kultur und Civilisation betrifft, derselbe eine schwer zu messende Grösse. Verstehen wir unter Kultur die Herausbilduug des angebornen Menschenadels, sei es nun nach der Seite der Intelligenz, Kunst und Industrie oder nach der Seite der Lebensgewohnheiten und Konvenienzen (Sitten und Gebräuche), — und unter Civilisation die Ausbildung eines Volks zu geordneter bürgerlicher Gesellschaft, so müssen wir der Geschichte gemäss sagen, dass auch ohne den Geist Christi sich eine Knltur und Civilisation bildet, wiewohl wir auf der andern Seite sagen müssen, dass eine Kultur und Civilisation ohne den Geist Christi nicht den wahren Menschenadel und die wahre Volksordnung herausbildet; erst die Neugeburt des Menschen und erst der geistliche Gemeindeverband stellt die wahre Cultur und Civilisation her. Dass aber auch die natürliche, heidnische Cultur und Civilisation von Seiten des Geistes Christi beeinflusst wird, zeigt am offenbarsten die Umänderung, welche heidnische Völker und Staaten erleiden, wenn sie von christianisirten Völkern berührt und beherrscht werden, oder die neue Anregung im Kulturleben, welche neben der eigentlichen Heidenmission hergeht. Wir erkennen daran, dass die christianisirten Völker — auch wo sie nicht im vollen Sinne christlich sind — für ihr Volks- und Staatsleben etwas voraushaben vor den heidnischen Völkern; und diesen Vorzug haben sie gerade der Lichts- und Säuerungskraft des Geistes Christi zu danken, der in ihrer Mitte vorhanden ist.

Wir merken daran, dass durch das Evangelium der Adel

des Menschengeistes in seinen tieferen und feineren Bedürfnissen und in seinen Kräften zum Bewusstseyn gebracht und zur Selbstthätigkeit erweckt wird. Darin wurzelt der neuerdings so vielfach verkannte und bekämpfte Zusammenhang zwischen Kirche und Schule. Nicht blos zur Befriedigung des specifisch religiösen, christlichen Bedürfnisses hat die Christengemeinde in ihrer Mitte Schulen errichtet; sondern der Menschengeist überhaupt vermöge seiner allseitigen Anlagen und Bedürfnisse bedarf zu seiner Veredlung und Ausprägung, also zu seinem Leben, der Schulen, gründet und erhält sie. Dieses Bedürfniss ist aber erst durch das Christenthum zu klarem Bewusstseyn und zu voller Geltung gebracht, und die Kirche bleibt in diesem Sinn die Mutter der Schule, mag sich die Tochter auch noch so sehr emancipiren und selbständig geriren; die Schule hat das Leben doch ihrer Mutter, der Kirche, zu danken, obgleich die Kultur nicht alleiniges Produkt der Kirche ist. Diese gegenwärtige Emancipationssucht ist berechtigt insoweit, als die Kultur, die Ausbildung des Menschenadels, sich nicht beschränken soll auf die specifisch religiöse Beziehung des Menschen zu Gott, auf Rückführung zu Gott und Erfüllung mit Gottes Sinn und Kraft, also auch nicht identisch ist mit diesem nächsten Ziel, das die Kirche verfolgt, sie daher (von theoretischem Gesichtspunkt betrachtet, abgesehen von der Gestaltung in der Praxis) auch nicht unmittelbar zu pflegen ist von denjenigen Organen des Geistes Christi in der Gemeinde, welche auf die Umbildung des Herzens in Gottes Art hinzuwirken haben, von den sogenannten „Geistlichen"; das Schulbedürfniss kann und darf, ja soll befriedigt werden auch durch andere Organe als nur durch diejenigen, denen das Amt der specifisch christlichen Lehre zugewiesen ist. Aber sofern das ja bereits der Fall ist, indem die Pfarrer und die Schullehrer gewöhnlich zweierlei Personen sind und theoretisch die Schulinspectoren nicht auch das kirchliche Lehramt haben müssen (auch faktisch nicht immer haben), so liegt kein Grund vor zu weiterer Trennung und zu reden von Knechtung und Emancipation; also schon von dieser Seite erscheint jenes Streben als unberechtigt. Vollends beklagenswerth und unberechtigt ist aber solches Streben, wenn behauptet wird, die Schule und das Christenthum haben nichts mit einander zu schaffen, die Schule könne ohne die Kirche, ohne die Pflegerin der wahrhaft geistigen Interessen bestehen; — eine Behauptung, die freilich zugleich auf trauriger Verwechslung der Kirche mit einer Privatanstalt oder gar mit einem „Pfarrerstande" beruht. Da offenbart sich der ge-

heime Widerwille gegen den Einfluss des Geistes Christi; und wenn die Gemeinde denselben nicht zu überwinden vermag, wenn sie gleichgültig dagegen ist, ob die Schule in christlichem Sinn suche den Menschenadel herauszubilden oder in dem egoistisch-selbstherrlichen, heidnischen Sinn des sogenannten rein-natürlichen Menschen, so ist es ein Zeichen, dass der Geist Christi aus ihr zurückgewichen, sie zur Scheinkirche, zur Hure geworden ist. Darnach sind die Bestrebungen unserer Zeit (sogar in unsrem gesegneten Württemberg, vgl. z. B. die Kammerverhandlungen 1861 beim Gewerbegesetz über Sonntagsschulbesuch) zu beurtheilen. Das Geheimniss der Bosheit regt sich auch in der nächsten Nähe — ja in der Mitte der sichtbaren Gemeinde; doch ist der, der es aufhält, noch nicht völlig hinweggethan, die Schulen sind noch nicht im Sinn der Ungläubigen emancipirt; der Geist Christi in der Gemeinde ist noch Salz und Licht vor der Welt, wenn auch in kleinem Mass.

Betrifft die Schule mehr die Kultur, so ist die staatliche Gesetzgebung ein Hauptpunkt und -faktor der Civilisation. Dieselbe ist zwar weder mit den Geistesordnungen und -gesetzen der neutestamentlichen Gemeinde, noch mit den vorbildlichen und vorbereitenden Rechtsordnungen der alttestamentlichen Gottesgemeinde identisch, widerspricht vielmehr jenen mannichfach zu Gunsten des Weltwesens (wie ja nicht blos die Erlaubniss und die Gelegenheit zu fleischlichen Lustbarkeiten vom Staate weit ausgedehnt ist, sondern insbesondere positive Verfehlungen gegen göttliche Gebote, z. B. Lüge, Hurerei, Ehebruch, ziemlich lax behandelt werden). Doch kann auch sie des christlichen Einflusses sich nicht erwehren, selbst wenn sie es wollte. Das öffentliche Gewissen, welches die staatliche Gesetzgebung zu repräsentiren hat, wird durch den nun einmal vorhandenen Geist Christi wach gehalten und geschärft, wiewohl auch hier zu bemerken ist, dass ein widerchristlicher Geist dasselbe schweigen zu machen und abzustumpfen sucht. Weiter wollen wir die Frage auf diesem weiten Gebiete nicht verfolgen, sondern nur in Bezug auf das Verhältniss von Staat und Kirche erkennen, dass der Geist Christi in der Gemeinde auf keine einzelne bestimmte Staatsform und Organisation hinwirkt, sondern nur im Inhalt der Staatsformen und -gesetze die Grundlage des Reiches Gottes, die Gerechtigkeit, will durchgeführt und die Ausbreitung der Fülle Christi will ermöglicht und verwirklicht wissen; weswegen er immer wieder strafend dagen zeugt, sobald diese allgültigen Forderungen übersehen werden. Die Kirche selbst kann daher ihrem

äusseren Verband nach an jegliche Staatsform sich anbequemen, sich daher mit dem Staate wohl vertragen (Röm. 13, 1 ff.); und sie lebt gegenwärtig unter dem Schutze der Staatsmacht in der Völkerwelt (gemäss Offb. 12, 6. 1 Tim. 2, 2), kann diesen Schutz wider die Angriffe des Satans (der gern die Kirche im Ganzen verschlungen hätte Offb. 12) für ihren sichtbaren zeitlichen Verband nicht entbehren (also auch in England und Amerika nicht), obgleich sie ihre positive Lebenskraft nicht vom Staate holt. Der weltliche Staat hingegen, dessen Aufgabe es ist die Lebensinteressen sämmtlicher Landesbewohner in gemeinsamer Harmonie zu fördern und zu wahren, ist vermöge dieser seiner Aufgabe nicht blos verpflichtet auch den christlich geistigen Interessen volle Rechnung zu tragen, also das äussere Leben der Kirche zu schützen, sondern auch verpflichtet sich sagen zu lassen und sich weisen zu lassen von dem Geiste Christi in der Gemeinde, wo er seiner Pflicht nicht nachkommt; er steht, wie jede Kreatur, unter dem Gesetze des Geistes Christi, muss sich nach ihm richten. Ja er hat auch an dem Geiste Christi in der Gemeinde, so gewiss als nur von diesem aus die lebendige Kraft des Gehorsams und der Ordnung in seine Glieder kommt, einen Schatz, den ihm nichts Anderes (keine Militärmacht, keine Gesetzsammlung, keine Verfassung, kein Gewerbsleben) liefern kann, dessen Verlust daher für den Staat selbst unersetzlich und der Anfang des staatlichen Ruins wäre. Der Staat kann daher der Kirche, d. h. des Geistes Christi in der Kirche nicht entbehren; er muss ein „christlicher“ (christianisirter) Staat bleiben, wenn er nicht sich selbst den Todesstoss geben will. (Durch den Blick auf die zeitweilige Existenz heidnischer Staaten wird dieser Satz nicht entkräftet, sondern erhärtet.) Aber, wie gesagt, der widerchristliche Geist sucht gegenwärtig die Anerkennung des christlichen Geistes und seinen Einfluss zu paralysiren, untergräbt aber damit den Bestand der Staaten, dass sie ihrem Ruin entgegengehen, — gemäss dem Wesen des Satans, der immer ein Lügner und Mörder zugleich ist, Freiheit verheisst und ins Verderben führt (2 Petr. 2, 19).

β) Was noch das äussere Staatenleben betrifft, das Verhalten der einzelnen Staaten zu einander, wie es sich ausprägt besonders in der Diplomatie, in Staats- und Handelsverträgen, in Freundschaften und Bündnissen oder in Feindschaften nnd Kriegen, so scheint mir darin der christliche Geist immer weniger zur Kraft und Geltung zu kommen, ja kaum dass sein Zucht- und Strafamt noch gehört wird. Die Gerechtigkeit und Wahrheit — nichts zu sagen von der Liebe,

die nicht das Ihre sucht — steht in einem äusserlich höchst ungleichen Kampf gegen Herrschsucht und Lüge, und mancher christlich gewissenhafte Diplomat dürfte in grosser Noth seyn, um ohne Brandmal im Gewissen den Anforderungen seines Berufes zu genügen (vgl. einzelne Bemerkungen des „Doktor Leidemit“ von F. C. v. Moser). Wie ganz anders, als gegenwärtig geschieht, müsste kalkulirt und informirt werden, wenn der Geist Christi zum bestimmenden Agens in Diplomatie und Staatengeschichte gemacht würde!

Neuestens gilt als Gewissensstimme im Verkehrsleben der Staaten die öffentliche Meinung der Völker, die *vox populi* mit der Prätension sie sei *vox Dei*. Wie kann aber *vox populi* auch *vox Dei*, wie kann die allgemeine Stimme das richtig richtende Gewissen seyn, wenn theils die öffentliche Stimme meist nur aus dem Munde der Ungläubigen gehört wird, theils dieselbe so leicht durch einzelne Menschen bearbeitet und verleitet werden kann, und wenn sie auf Vertragsbruch, Aufruhr, Knechtung, Raub, Nationalstolz u. dgl. hinausläuft? Da ist nicht der Geist Christi zum Wort gekommen; da ist's deutlich, dass solch ein *populus* nicht das Volk Gottes, nicht die Gemeinde Christi ist. Und wenn auch noch gute Stimmen sich hören lassen und in den Gewissen einzelner Völker oder ihrer leitenden Organe Gehör finden, wo bleibt die Thatkraft? wo der göttliche Zorn wider das Unrecht? wo der Muth der Krafthelden statt der Maulhelden? Man sieht, diese Regionen des Völkerlebens sind vom Geiste Christi nicht beherrscht, und es fehlt viel, dass gesagt werden könnte: „es sind die Reiche der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden und Gott ist alles in allem.“

2) In Bezug auf die zweite Seite der Welt, die sichtbare Kreatur, Leib und Naturwelt, mit ihrem Erd-Leben ist ohnehin nicht viel zu sagen über Einfluss des christlichen Geistes auf dasselbe von der Kreatur aus. Denn schon innerhalb der Gemeinde selbst, noch mehr aber ausserhalb derselben ist der umbildende Einfluss des Geistes auf das irdische Leibes- und Naturleben theils klein, theils unsrer Beobachtung entrückt. Klein ist er

a) schon beim Leibesleben, sofern weder ausserordentliche Lebenskräfte für das Leibesleben (Heilungskräfte, Wundergaben) häufig sind, noch auch die gewöhnliche Lebenskraft des Leibes durch den Geist Christi besonders gesteigert erscheint oder eine besondere Abwehr der Krankheitsstoffe vom Geist der Gemeinde auszugehen scheint; wiewohl die christlich geordnete Lebensweise (Mässigkeit, Nüchternheit, Zucht) auch dem Leibesleben zu gut kommt, so dass,

wo es christlich zugeht, dem Leibe mehr seine Nothdurft und Ehre geschieht, sofern ihm z.B. nicht allzuharte Arbeit auferlegt, er nicht in heidnischer Weise ertödtet wird, auch der Krüppel und Verwahrloste die christliche Bruderliebe zu geniessen hat; oder wieder sofern die Leibeigenschaft und Sklaverei durch das Christenthum aufgehoben wird. Dagegen verborgen ist er, sofern die Zubereitung unsers sterblichen Leibes zum künftigen Auferstehungsleibe (vgl. Röm. 8, 11) wie den leiblichen Augen so auch den geistigen Sinnen fast ganz entrückt ist. Der geistigere Gesichtstypus und entsprechende Habitus eines Geistesmenschen lässt sich zwar häufig erkennen, und die Physiognomik eines Lavater hat einen reellen Boden; auch was etwa an einem Sterbelager vorkommen mag von Spuren einer Verklärung, sind wir nicht berechtigt von vornherein abzuweisen. Aber die Hauptsache, die inwendige Umbildung der Leibesglieder aus Waffen der Ungerechtigkeit in Waffen der Gerechtigkeit, die Heiligung des Leibes zu einem wirklich lebendigen Opfer (Röm. 12, 1), die schon jetzt beginnende Vergeistigung von Fleisch und Blut in Analogie mit dem Verklärungsleben Christi (Mt. 17), dies ist theils nicht so stark, dass der sterbliche Leib des Sterbens überhoben würde, theils vermag, was dabei wirklich vorgeht, nur der Geist des Menschen selbst in ihm zu erkennen (1 Cor. 2, 11. 2 Cor. 3—5), theils ist's ganz verborgen mit Christo in Gott bis zur Zeit der künftigen Erscheinung Christi (Col. 3, 3. 4). Doch wollen wir's hiemit im Glauben als Thatsache konstatirt haben, dass der Geist Christi auch für das physische Leibesleben eine umbildende Kraft hat und schon jetzt im Verborgenen übt, wovon da und dort heraustretende Heilungsgaben und andere Kräfte (*χαρίσματα ἰαμάτων* und *δυνάμεις*) besondere Effulgurationen sind, die aber auch nicht mehr als nur ein Unterpfand sind und seyn sollen für die Zukunft, dass nehmlich einst auch die Leiber werden voll seyn von der Herrlichkeit des Herrn (zunächst etwa im tausendjährigen Reich mit Verlängerung des Leibeslebens Jes. 65, 20, und in der Vollendungszeit mit Unsterblichkeit und Klarheit).

b) Ein Einfluss auf die Thierwelt, die in Christo auch dem Menschen übergeben ist zu christlich-geistiger Beherrschung (vgl. 1 Mos. 1, 28. Ps. 8, 7. 1 Cor. 3, 22) nach dem Vorgang Christi (Mc. 1, 13. 11, 7. Lc. 5, 4 ff.), ist ebenfalls bis jetzt wenig bemerkbar, weil ja das Reich Gottes im gegenwärtigen Aeon nicht äusserlich sondern innerlich sich erbaut. Was von Veredlung, Bezähmung, Acclimatisirung, Dressur der Thiere gerühmt wird, das vermag der natürliche

Menschengeist auch und thut er und muss er mit Mühe thun; erst die zukünftige Weltperiode wird die Wölfe sehen bei den Lämmern wohnen und den Löwen Stroh essen wie die Ochsen Jesaj. 11, 6ff. Doch ruht diese Herrscherkraft noch immer und auch jetzt in der Gemeinde verborgen und kann ausserordentlicherweise hervortreten; man denke an Oetingers Herrschaft über das wilde Pferd in Backnang. Vorläufig aber sind z. B. die Schutzvereine gegen Thierquälerei eine Frucht des christlichen Geistes, die der Thierwelt zu gut kommt.

c) Noch entlegener von dem Centrum der Geisteskraft, also noch weniger beeinflusst von ihr ist das äussere Naturleben, die vegetabilische und anorganische Welt. Der latenten Kraft nach ist diese auch unter die Herrschaft des Geistes in der Gemeinde gestellt, so dass Bäume sich auswurzeln und Berge in's Meer sich versetzen müssen, wenn die Glaubenskraft auch nur als in ein Senfkorn concentrirt ist und ein darüber herrschender Wille es spricht. In gegenwärtiger Weltzeit jedoch ist es mehr die Aufgabe der Gläubigen zu dulden unter der Schwere und Vergänglichkeit der Kreatur, wie diese selber seufzend duldet und harrt, als dieselbe abzuschütteln und die Natur zu verklären. Doch so gewiss für die Kreatur selbst ein Tag der Freiheit anbrechen wird, wenn die Kinder Gottes frei werden mit äusserer Herrlichkeit, und sie schon jetzt darnach seufzet und sich sehnet, so gewiss steht mit diesem ihrem Harren schon jetzt jede Regung des Geistes der Gemeinde in Correspondenz (*συστενάζει, συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν* Röm. 8, 22), wiewohl auch hier, wie bei unserm Leibe, die Durchbildung und Verklärung nicht anders geht als so, dass es zugleich einem Ersterben, einer Umwandlung, einem Verbrennen des alten Himmels und der alten Erde entgegengeht.

Als Spuren der gegenwärtig sich vorbereitenden Befreiung von dem Bann der Eitelkeit könnten etwa die mit der Heidenmission Hand in Hand gehenden Kolonisationen gelten, durch welche manche zuvor wüst gelegene, als mit dem Fluch der Dornen und Disteln beschwerte Gegenden urbar gemacht und so dem Genuss einer freieren Entfaltung der inwohnenden Kräfte zugeführt werden, was neben dem allgemeinen Recht des Menschen, die Natur nach Bedürfniss zu gebrauchen, noch eine specielle Berechtigung gibt für dieses Anhängsel der Mission. Wenn nur nicht die jetzige Bewirthschaftung der Länder meistens wieder nichts Anderes wäre als eine Knechtung unter den Egoismus, ein übermässiges Pressen und einseitiges Ausnutzen der Naturkräfte bis zur Aufzehrung und Erschlaffung (z. B. des Bodens oder der Keimkräfte)! Und dieser Egoismus, der die kultivirteren

Völker wie zur Kolonisation so auch zu raffinirter Industrie treibt, ist doch nicht das Erzeugniss des christlichen Geistes; vielmehr erscheint im Allgemeinen die gesteigerte Ausnutzung der Naturkräfte als eine missbräuchliche Anwendung der durch das Christenthum frei gewordenen Geisteskräfte im Menschen, und der ächt christlich-sittliche Geist hat dabei wenig Geltung mehr. Man denke nach, ob nicht etwas Unsittliches liegt z. B. in der Mischung und Verschlechterung der Stoffe (vgl. 5 Mos. 22, 9—11), so dass alles leichter, geringer wird, veranlasst durch Habsucht der Verfertiger oder durch Eitelkeit der Käufer, u. dgl. m. Dem Reinen ist zwar alles rein, und er kann es gebrauchen unter Danksagung, aber es bleibt ein bedenkliches Wort, dass Jesus den Mammon „ungerecht" nennt. Diesen Ungerechtigkeitscharakter hat die „christliche Civilisation" ihm nicht ausgezogen; dahin reicht der Einfluss des Geistes nicht. Man höre christlich gebildete Handwerker reden, wie schwer es sei, in Gerechtigkeit und Wahrheit solide Arbeit zu liefern bei der Concurrenz mit denen, die leichtfertig übervortheilen; man bedenke aber auch, dass ein Gericht reift über die, die die Erde verderben Offb. 11, 18.; denn die Erde ist des Herrn und was darinnen ist; und so wenig dies auch durch Gebrauch unter Danksagung anerkannt wird, — einst wird die Zeit kommen, wo der Herr sein Recht wird zur Geltung bringen durch Gericht wie durch Erneuerung und Vollendung.

Wir haben hiemit ein wenig Rundschau gehalten in dem Gebiete des christlichen Geisteslebens der Gegenwart, und haben dabei Rücksicht genommen nicht blos auf das gesteckte Ziel der Vollendung, dem der Geist Christi in der Gemeinde zuzutreiben hat, sondern bereits auch auf die zuvor untersuchten Aeusserungen dieses Geistes in der ersten Gemeinde. Es ist nun nur noch nöthig, im

Dritten Haupttheil das Resultat

zu ziehen aus unsern bisherigen Untersuchungen und — was in wenigen Sätzen muss geschehen können — das Verhältniss auszusprechen, in welchem die gegenwärtig in der Kirche vorhandenen Geisteskräfte zu dem ursprünglich in die Kirche niedergelegten Geistesschatze stehen.

1) Wir haben in den Untersuchungen des zweiten Haupttheils gefunden, dass noch heiliger Geist in der Gemeinde lebt und dass es noch derselbe Geist ist, der in den ersten Gemeinden gelebt hat.

a) Das wesentliche Merkmal des Geistes in der ersten Gemeinde, die Verklärung Christi in den Einzelnen und in der Gemeinde, wornach die Fülle Christi als Leben und Kraft in die Gläubigen und ihre Gemeinschaft eingeht und auf immer vollständigere Entfaltung abzielt, haben wir auch in der Gegenwart als das noch immer vorhandene Merkmal erkannt, indem der Geist noch immer theils einzelne Personen umbildet aus Weltkindern zu Gliedern einer Gottesfamilie mit dem Typus Christi als ihres erstgebornen Bruders, theils Gemeinden bildet und erhält in Gleichartigkeit mit der ersten Gemeinde, die der Leib Christi genannt ist. Dabei ist theils der Grundcharakter Christi, die Gottesnatur in der menschlichen Erscheinung, als allgemeines Merkmal, allgemeine Gabe bei den Gebilden des Geistes noch jetzt erkennbar; theils zerlegt sich die Fülle Christi in die Mannichfaltigkeit besonderer Einzelgaben, denen eine Gliederung des Leibes entspricht mit mancherlei Aemtern, wie hiezu von Anfang an der Keim in der Gemeinde lag und sichtbar wurde. Demgemäss sind auch die Mittel der Geistesmittheilung, nehmlich Wort und Sakrament nebst Gebet und Handauflegung durch eine geordnete Diakonie der Glieder, noch dieselben wie anfangs. Die Wirkung auf den Empfänger des Geistes, die sich gemäss dem Wesen des Geistes bei dem Einzelnen wie bei der Gemeinschaft als Belebung zu göttlichem Sinn und Wirken ausweist, hat sich noch nicht verloren. Die Art des Besitzes, wie das Gesetz für den Gebrauch der Geistesgabe sind auch dieselben; nehmlich allein in der Lebenseinheit von Objekt und Subjekt, von Gabe und Empfänger, ruht der Besitz der geistlichen Lebenskraft wie die richtige Verwendung des anvertrauten Schatzes. Dies hat sich natürlich nicht verändert, weil es im Wesen des Geistes begründet ist. So sind aber auch die Anforderungen, die subjektiven Bedingungen zum Besitz und Gebrauch der Geistesgabe, Busse und Glaube, dieselben geblieben; denn jene Lebenseinigung vollzieht sich nur im Herzen durch den Glauben auf Grund der Sinnesänderung der Menschen (was auch gilt bei der Verwaltung in der Gemeinde). Wo aber diese Bedingungen erfüllt sind, da ist auch der Geist wirklich vorhanden vermöge seiner eigenen Treue und wesentlichen Bestimmung; denn gegeben ist er, damit er bleibe ewiglich, und er ist treu, ist der Geist der Wahrheit. Da aber wirklich jene Bedingungen noch erfüllt werden in der Gemeinde, so haben wir also das Recht zu sagen: der Geist Christi ist noch jetzt innerhalb der Gemeinde, nehmlich soweit Wort und Sakramente den entsprechenden Glauben finden; und er ist in

solcher Weise in der Gemeinde, dass sie ihn wirklich als Schatz noch hat, als ein ihr anvertrautes oder ein selbst ihr sich anvertrauendes Besitzthum.

b) Neben all diesem Einheitlichen im Geistesbesitz der jetzigen Gemeinde mit der ersten treten uns jedoch auch Unterschiede entgegen, Unterschiede, die übrigens nicht sowohl die Art des Geistes betreffen — denn dass diese unverändert blieb, haben wir schon gesehen, wie sich denn das Wesen des Geistes immer gleich bleiben muss —, als sich auf die äusseren Verhältnisse beziehen, in welche die Gemeinde hineingerathen ist; und da scheint es,

α) als habe der Geist an Intensität oder Energie, an innerer Stärke und durchgreifender Wirkung abgenommen. Wir haben bereits früher auf das Zahlenverhältniss der Bekehrungen hingewiesen, welches ungünstig für unsere jetzigen Zeiten zu reden scheint. Doch ist dort bereits gezeigt, dass auch anfangs die Massenbekehrungen selten, dagegen die Klagen über Unglauben häufig waren, theils dass die allerdings beklagenswerthe Erscheinung einer mit der Entfernung vom Centrum der geistlichen Kraft in Proportion stehenden Abnahme der Umbildungskraft ihren Grund hat nicht nur in der Analogie mit der physikalischen Dynamik (deren Gesetze auf christlich-dynamischem Gebiet etwa könnten überwunden werden), sondern in den Gesetzen der geistlichen Oekonomie selbst, wornach die Durchsäuerung und Umbildung der ungeistlichen Welt geschieht durch Zeugung und Wachsthum von innen nach aussen und von Kristallisationspunkten aus in concentrischen Kreisen nach der Peripherie hin innerhalb einer Zeitentwicklung. Seitdem daher, wie es jetzt bei uns der Fall ist, ganze Völkermassen christianisirt d. h. zunächst unter die Einwirkung des christlichen Geistes gekommen sind, so ist es diesen Geistesgesetzen gemäss nicht zu verwundern, dass nicht alsbald die ganze Masse als wie mit einem Schlag umgewandelt erscheint. Die Vergleichung mit den kleineren Gemeinden der ersten Zeit, welche noch nicht so viele fremdartige Elemente in sich aufgenommen hatten, muss daher in Bezug auf Kraft und Reinheit des neuen Lebens aus Christo sehr zu Ungunsten der jetzigen Zeit ausfallen, wenn Masse gegen Masse gehalten wird; aber solche Zusammenstellung erscheint mir als unbillig, ungleich. Billig wird die Vergleichung erst, wenn wir den geistlichen Kern der christianisirten Welt, wenn wir die eigentliche Gemeinde, die Gemeinschaft der Gläubigen, wie er sich z. B. in den kleinen Häuflein innerhalb der Kirche darstellt, zusammenhalten mit den ersten Ge-

meinden; denn letztere bildeten zu ihrer Zeit doch auch nur einen Kern, um welchen herum die künftig zu bekehrende Völkerwelt sich anzulegen hatte. Dass aber eine solche weitgedehnte Berührung mit der Völkerwelt im Lauf der Zeit entstanden und die eigentlichen Träger des Gemeindegeistes Christi in der Masse verborgen worden sind, das hat die jetzige Zeit nicht zu verantworten und das ist auch noch kein Zeugniss wider die Energie des Geistes; denn das lag in dem göttlichen Haushaltungsplan von Anfang an vorgezeichnet. Nicht will ich dabei geleugnet haben, dass theils die List des Feindes und die Sorglosigkeit der geistlichen Wächter nach Matth. 13,25, theils der Hass und die Gewalt des Feindes — aber auch ihm gegenüber zugleich der göttliche Schutz — nach Offbg. 12,14, die Ursache ist für die beklagenswerthe Ueberfluthung der wahren Gemeinde mit todten Massen.

Dagegen: wie steht's, wenn wir die Gemeinde der lebendigen Glieder zusammenhalten mit den ersten Gemeinden, und den Wandel prüfen als Frucht des Geistes? Als Hauptpunkte haben wir in dieser Beziehung hervorgehoben die Zucht und die Liebe. In Bezug auf die Zucht haben wir gefunden — entsprechend dem vorhin Gesagten —, dass der Gehorsam unter dieselbe sich immer mehr auf die Wenigen der kleinen Häuflein beschränke, während die Masse jenen zuchtlosen argen Zeiten entgegenreift, von denen 2 Tim. 3 die Rede ist; aber bei den einzelnen Lebendigen und in ihrer Gemeinschaft ist die Zucht noch nicht erstorben und findet Gehorsam wie bei den ersten Gemeinden, welche nicht blos heraustraten aus der Weltmasse in Absonderung als herausgerufene ἐκκλησίαι, sondern auch im Kampf standen wider fremdartige Elemente, sowohl innerhalb als ausserhalb der Gemeinde. Wenn wir also die grosse Masse abscheiden und ausser Berechnung lassen, so werden wir auch hier keine so bedeutenden Unterschiede finden, wie der erste Augenschein vermuthen liess. Doch, meine ich, erscheint auch innerhalb der lebendigen Gemeinde die Zuchtkraft des Geistes nicht so concentrirt wie z. B. bei Paulus in den Korintherbriefen oder wie in den Sendschreiben der Offenbarung, und ebenso der Gehorsam nicht so willig und völlig wie er 2 Cor. 7, 7 und 11. beschrieben ist. Andrerseits werden wir aber auch nicht ausser Acht lassen dürfen, dass solche in den Stiftungsurkunden der Gemeinde niedergelegte Thatsachen der Zucht und des Gehorsams nothwendigerweise mussten den Charakter einer concentrirten Kraft haben, theils wegen ihrer primitiven, theils wegen ihrer normativen Bedeutung. Man bedenke die Gesetze der göttlichen Weisheit z. B. bei dem Tode des Ananias und

der Sapphira, welcher sich später nicht wiederholt hat, obgleich Anlass und Recht genug dazu vorhanden war. Wenn wir also auch eine grössere Intensität des Zuchtgeistes für die ersten Zeiten zugeben, so sind wir doch nicht genöthigt, darüber für die jetzigen Zeiten muthlos zu werden, sondern wir dürfen erkennen, dass uns noch dieselbe Gabe gegeben ist wie anfangs, müssen aber auch bedenken, dass sie uns so gegeben ist, dass es in unsrer Hand steht die Gabe zu erwecken in Treue und Sorgfalt; denn sie kann auch verloren gehen durch Untreue und Sorglosigkeit (vgl. die Sendschreiben in der Offenbarung); und wenn sie auch noch nicht ganz verloren gegangen ist, so werden wir doch bekennen müssen, dass die in der Gemeinde ruhende Zuchtkraft im Allgemeinen nicht so entwickelt ist wie sie es seyn sollte, und dass bei weitem nicht ernstlich und wachsam genug die Einflüsse abgewehrt werden, welche nicht blos von der Schwäche des Fleisches ausgehen, sondern geradezu von dem listig und mächtig sich regenden Geiste der Welt und des Widerchrists.

Mit der Liebe ist es ebenso: ihre Bethätigung beschränkt sich zunächst auch auf die engeren Kreise der wahrhaft Gläubigen, und auch da erscheint sie leider nicht so concentrirt stark, wie wirs in den ersten Gemeinden finden. Doch hat die innere Kraft nicht abgenommen, sofern ja immer noch ebendieselben Glaubensgrundlagen der erschienenen und dargereichten Gottesliebe vorliegen wie zuvor; und es liegt nur an uns, die gebundenen Kräfte frei zu machen, die Keime zu entwickeln, treu zu seyn mit dem Gegebenen, damit wir wachsen, damit uns noch mehr gegeben werde, damit wir zur Fülle kommen. Objektiv fehlts nicht; und auch die Erscheinung der Abhängigkeit oder der Unterordnung des Geistes unter das subjektive Verhalten war von Anfang an vorgesehen und hatte schon anfangs statt, indem schon anfangs Mängel oder fleischliche Schwächezustände genug hervortraten; somit reducirt sich der Unterschied immer wieder auf das subjektive Verhalten, womit wir aber im Grunde schon hinübertreten über die Grenzen unsers Themas in ein anderes Gebiet, indem wir uns nicht vorgesetzt haben, die Treue oder Untreue an sich zu untersuchen, sondern das Geistesmass und Geisteswesen, das wir jetzt haben, im Verhältniss zu dem früheren. Doch merken wir eben hieran, dass, wo es um Mass, um Quantität und Intensität sich handelt, die Antwort nicht kann abgeschlossen werden, weil das Mass und die Treue in geradem Verhältnisse zu einander stehen, die Treue aber endgültig zu untersuchen in das Gebiet des Richters fällt, das allein dem Herzenskündiger zu-

steht. In diesem Stück muss also unser Urtheil stets eine subjektive Farbe tragen und muss auch geschehen *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*.

β) Mit dieser relativen Abnahme der Intensität des Geistes, wornach die Umbildungskraft des Geistes jetzt schwächer erscheint als früher, hängt auch das andere oben beleuchtete Merkmal der späteren Zeiten zusammen, nehmlich die Verinnerlichung des Geisteslebens, das Zurücktreten der anfänglichen Aussenerscheinungen in die unsichtbare Innerlichkeit. Nehmlich, wie wir dort gesehen haben, nicht blos die besonderen Erscheinungen in Feuerflammen und Reden fremder Sprachen haben aufgehört, sondern auch das Zusammenwohnen an Einem Ort und die Gütergemeinschaft, nicht aber das Wesentliche daran, die neugewonnene Herzenssprache und das Einheitsbewusstseyn und die Handreichung der Bruderliebe. Diese Verinnerlichung des Geisteslebens ist dem gegenwärtigen Aeon so wesentlich, dass schon zur Zeit der ersten Gemeinde das Zurücktreten aus der Lebhaftigkeit des Aussenlebens in die stille Ruhe einer allmähligen Entwicklung von innen nach aussen unverkennbar ist. Wenn wir also kein Brausen vom Himmel und derlei äussere Erscheinungen des Geistes oder keine Gütergemeinschaft und ähnliche Formen des ersten Gemeindelebens mehr haben, so ist das nicht als Mangel, nicht als ein Zurückbleiben hinter der ersten Gemeinde zu betrachten, sondern es ist nur der naturgemässe göttlich geordnete Gang des Reiches Gottes, wornach dasselbe nicht mit Gepränge und äusserlichen Geberden kommt. Was daher in unsrer Zeit etwa wieder erweckt werden will durch Betonung der Aeusserlichkeiten, das ist der wahren Gemeinde so wenig zum Dank, dass sie es desavouiren muss als ungeistlich und als entweder ihrem Geisteswesen oder doch ihrem zeitweiligen Entwicklungsgesetze zuwiderlaufend.

γ) Dass ferner der Formenwechsel in der Gemeinde, die verschiedene Organisation oder Gliederung und Verfassung keinen Unterschied macht zwischen früher und jetzt, haben wir gleichfalls gesehen, haben erkannt, dass vielmehr der Formenwechsel ein nothwendiges Ergebniss ist aus dem Entwicklungsgesetze des Geisteslebens. Statt also die Mannichfaltigkeit und Veränderung der Formen anzuklagen als Beweis des Zerfalls, dürfen sie eher gelten als Beweis der Lebensfähigkeit der Kirche.

δ) Ein wirklicher Unterschied in der äusseren Erscheinung ist wohl da, nehmlich der, dass die Gesammtgemeinde, der einheitliche Leib Christi, viel reicher geglie-

dert ist als er es anfangs war; wir haben nicht blos die ersten Grundtypen der Lehre und der Verfassung mit den einfachen Aemtern, haben auch nicht blos die beiden Hauptnationalitätscharaktere einer jüdischen und heidnischen Nation in der Kirche, sondern wir haben vielseitig entwickelte Lehrformen (Symbole, Systeme), sehr verschiedene Verfassungsformen in mancherlei Kirchen, haben mehr Aemter, mancherlei Haupt- und Nebenorgane im Lehr- und im Hirtenamt (theologische Facultäten u. s. f.), haben allerlei Diakonie der gliedlichen Handreichung (Vereine u. dgl.), haben mancherlei Nationalitätscharaktere, die in der Kirche sich widerspiegeln, nicht zu ihrem Schaden sondern zur Entfaltung ihrer Lebensfülle. Dies ist ein Fortschritt über die erste Gestaltung der Kirche hinaus dem gesteckten Ziel entgegen, wornach die Fülle Christi soll zur Ausprägung in der Gemeinde kommen. Die διαμερισμοὶ τοῦ πνεύματος, wie sie am ersten Pfingstfest in Personen vorgebildet waren, sind etwa zu wirklichen Kirchengestaltungen geworden. Der Geist hat also im Lauf der Zeit Christum bereits weiter verklärt. Wenn nur nicht

ε) das schleppende Gegengewicht der nicht durchgeisteten Völkermasse am Leibe Christi wäre! und zugleich die ihrem Fleische anhängende Trägheit und Schwäche auch der lebendigen Glieder! Ja das Falschgeistliche, die geistliche Hurerei (Offb. 17) und der Geist des Widerchrists ist auch nicht säumig gewesen, nicht blos immer mehr unter dem Deckmantel des Christenthums weltliche Lust zu treiben, sondern auch offensiv wider den Wahrheitsgeist zu agiren durch falsche Prophetie und Lehre, Politik und Gesetzgebung, oder durch offene Gewalt den Geist zu dämpfen. Durch jene Masse wird aber doch der Geist nicht erstickt, und durch diese Feindschaft wird er vielmehr zu neuer Thätigkeit erregt; nur findet sich die Gemeinde darunter je länger je mehr als hineingestellt in eine Leibeswelt, deren Durchklärung ihr in ihrer Geisteskraft so wenig möglich ist als dem einzelnen Gläubigen die Durchklärung seines sterblichen Leibes. Der Leib muss vielmehr sterben und seiner Verwesung entgegengehen, und die Seele harrt, bis eine neue Kraftoffenbarung, nehmlich die Zukunft Jesu Christi, das Beschwerende abstreifen, das Widergeistliche besiegen und durch eine Wiedergeburt der Leiber und der ganzen Kreatur das angefangene, in stiller Innerlichkeit fortgeführte Werk vollenden und herrlich offenbaren wird.

ζ) Wenn wir auf diese Erscheinungen hinsehen, so werden wir sagen müssen: Im Lauf der Zeiten fand eine Ent-

wicklung der geistigen Kräfte statt, wie diese von Anfang an auch gefordert und gesetzt war; darunter ging es einer Reife entgegen und geht es noch jetzt entgegen, deren Abschluss wir geduldig erwarten müssen unter treuer Benutzung der überkommenen Pfunde.

2) Was ist also das Resultat dieser Vergleichung? in welchem Verhältniss stehen also die gegenwärtig in der Kirche vorhandenen Geisteskräfte zu dem ursprünglich in die Kirche niedergelegten Geistesschatze? Antwort: Der Geist ist noch da, ganz als derselbe mit derselben Umbildungskraft, Zeugnisskraft, Belebungskraft, wie er in der ersten Kirche war. Er ist auch in der gleichen Art und Weise zum Besitz und zur Verwendung übergeben, und theils ist seine Mittheilung an die gleichen Mittel geknüpft, theils seine Wirksamkeit an die gleichen Gesetze gebunden: keimartig wird er gegeben, wachsthümlich mehrt er sich im Gebrauch des Worts und der Sakramente bei Busse und Glauben wie anfangs; er wirkt von innen nach aussen. Doch geschieht seine Mittheilung und Wirksamkeit jetzt mehr in der Stille der Innerlichkeit ohne so deutliche Ausprägung wie in der ersten Zeit, was aber in der Substanz und Dynamik des Geistes keinen Unterschied macht. Im Laufe der Zeit hat er sich in Berührung gesetzt mit einer grossen Völkermasse, und dies macht einen Unterschied, aber wieder nur in der Erscheinungsweise, nicht im Wesen und nicht im Mass der Geistesgabe. Die wirklich lebendige Gemeinde trat mehr in die Verborgenheit zurück, aber sie ist noch da als in gleicher Weise dynamisch gesegnet wie die erste Gemeinde. Nur steht die erste Gemeinde mehr da mit einem normativen Charakter, während die jetzige Gemeinde den Charakter der Entwicklung in der Zeit an sich trägt; nehmlich jene stand relativ vollkommen da, diese erscheint mehr als ringend, erst sich durcharbeitend durch viele anklebende Schwachheit. Doch hat diese, soweit sie treu ist, desto mehr die Gnadenverheissung für sich: „meine Kraft kommt in der Schwachheit zur Vollendung." Wirklich ist auch unter der grösseren Aufgabe, die durch den äusseren Zuwachs entstanden ist, bereits eine reichere Gliederung und Entfaltung der inwohnenden Geisteskräfte bemerkbar. Dieser geht zwar auch eine feindliche Afterbildung zur Seite, wogegen aber die Verheissung steht: „auch die Pforten der Hölle sollen die Kirche nicht überwältigen."

Der geistliche Ackermann hat also noch immer einen kräftigen Samen zur Hand und wirksame Mittel zum geistlichen Ackerbau, dass er muthig arbeiten kann der kommenden Ernte entgegen. Vergessen wollen wir aber nicht, dass

neben ihm auch der Feind geschäftig ist seinen Unkrautsamen zu säen, und dass dessen Saat auch aufgeht und aufgegangen ist, was zu betrachten jedoch eine besondere Bearbeitung erfordern würde.

Petrus von Alcantara, Teresia von Avila und Johannes de Cruce.

Ein Beitrag zur Geschichte der mönchischen Contrareformation Spaniens im 16. Jahrh.

Von

Lic. Dr. **Zöckler,** a. o. Professor zu Giessen.

II.

Teresia von Avila.

Zweite Hälfte.

Mit dem J. 1567 beginnt bei Teresia die Reihe jener zahlreichen kühnen und grossartigen Schritte zur Ausbreitung ihrer neuen Ordensreform in weiteren und immer weiteren Kreisen, die sie uns in ihrem „Buche die Klostergründungungen" (*Liber fundationum*) in unnachahmlich schöner und anmuthiger Weise geschildert hat. Nachdem sie bei Gelegenheit einer Visitation ihres Josephsklosters durch den General des gesammten Carmeliterordens Joh. Baptist Rubeo de Ravenna, die ein sehr günstiges Resultat lieferte, die schriftliche Genehmigung dieses Superiors zur Gründung neuer Ordenshäuser mit derselben stricten Observanz erhalten hatte, richtete sie ihr Augenmerk zunächst auf die Stadt Medina del Campo in Leon unweit Salamanca, wo ihre Freunde aus der Gesellschaft Jesu besonders einflussreiche und für das Gelingen ihrer Plane gute Aussichten eröffnende Verbindungen hatten. Es wird durch deren Vermittelung ein Haus daselbst angekauft und Teresia, begleitet von vier Nonnen ihres St. Josephs-, und zweien des Menschwerdungsklosters, sowie von ihrem Caplan und ständigen Gefährten auf fast allen ihren weiteren Reisen: dem Pater Julian d'Avila, reist (im Herbst 1567) dahin ab. Zu ihrem nicht geringen Leidwesen fanden sie das angekaufte und zum Kloster bestimmte Haus in ganz zerfallenem Zustande, so

dass Wind und Wetter durch die unbedachten Räume eindringen konnte, in welchen sie die ersten acht Tage nach ihrer Ankunft zubringen mussten. Aber nicht dies bekümmerte sie — denn gegen diese Unbilden des Himmels schützten sie wenigstens nothdürftig die paar wärmenden Decken, welche sie von mitleidigen Nachbarn geschenkt oder geliehen bekamen. Wohl aber war dies ihre Sorge und Betrübniss, dass sich auch nicht ein einziger hinreichend geschlossener und geschützter Platz zum Altar für das Sacrament in der elenden Ruine finden liess, dass vielmehr das Allerheiligste den Blicken aller neugierigen Gaffer auf der vorbeiführenden Strasse ausgesetzt und so wenig vor Dieben geschützt war, dass man allnächtlich abwechselnd bei ihm wachen musste. Endlich erbarmte sich ein wohlhabender Kaufmann, den der Anblick der trotz ihrer unbequemen Lage so geduldigen kleinen Gesellschaft gerührt hatte, und räumte ihnen, miethsweise aber unentgeltlich, den oberen Stock seiner Wohnung ein, wo sie sich durch Umwandlung eines Saals in eine Kapelle so angenehm als eben möglich einrichteten. Eine reiche Dame Helena de Quiroga unterstützte nun mit allen Mitteln die Reparatur des alten Hauses und den Anbau einer Kapelle an dasselbe; doch wurde das Ganze erst nach 2 Monaten beziehbar. Teresia wohnte nun nahezu 2 Jahre in dem neuen Kloster und sah nicht blos es während dieser Zeit rasch emporblühen und zur vollen Zahl seiner Bewohnerinnen (13) anwachsen: sie gründete auch von ihm aus einige weitere Häuser, die zu nicht minder wichtigen Stützpunkten für den Fortgang ihres Reformwerkes zu werden bestimmt waren.

Zuerst war es das Oertchen Malagon, südlich von Toledo in Neu-Castilien gelegen, wo sie zu Anfang d. J. 1568 auf den Wunsch Aloïsia's de la Cerda und unterstützt mit den reichen Geldmitteln dieser Dame, ein neues Kloster errichtete. Doch musste sie, der grossen Armuth dieses Ortes halber, darein willigen, dass dieser Stiftung von Aloïsia ein festes Einkommen ausgesetzt wurde, da die blos gelegentlich fliessenden Almosen oder freien Liebesgaben voraussichtlich nicht zum Unterhalte der Nonnen ausgereicht haben würden.

Es folgte dann die Gründung des Klosters zu Valladolid. Schon Ende 1567 hatte ein reicher Edelmann Teresen ein Haus mit Weinberg, ¼ Meile von dieser Stadt am Pisuergaflusse geschenkt, war aber bald darauf plötzlich gestorben. Bei seinem Tode hatte der Herr Teresen verheissen, dass seine Seele zum Lohne für die fromme Stiftung in eben

dem Augenblick das Fegfeuer verlassen solle, wo man ihm die erste Messe in dem neuen Kloster lesen würde. Als sie hierauf, durch verschiedene andere Unternehmungen aufgehalten, mit der Betreibung dieses Werkes säumte, hatte ihr dieselbe Stimme des Herrn in fast drohendem Tone zugerufen: „Eile dich, diese arme Seele leidet viel!" Sie reiste hierauf, im Sommer 1568, so rasch als möglich nach Valladolid und bezog einstweilen das betreffende Haus, wiewohl sie es weder in gutem baulichen Zustande, noch auch — wegen seiner Lage an dem niederen Flussufer — sehr gesund fand. Sie lässt die erste Messe lesen und hat dabei die unaussprechliche Freude, die vollständig geläuterte Seele des Donators aus dem Fegfeuer gen Himmel fahren zu sehen (vgl. oben, S. 104)! Doch vertauschte sie bereits zu Anfang des folgenden Jahres dieses Local mit einem gesünderen und näher bei der Stadt gelegenen Hause, das sie inzwischen von ihrer Freundin Maria de Mendoza, der Schwester des uns bereits bekannten Bischofs von Avila, geschenkt bekommen hatte. — Als Beispiel von der exemplarischen Heiligkeit der Nonnen dieses neugestifteten Klosters schildert Teresia in ihrem Gründungsberichte näher das Leben und Ende einer derselben, der Beatrix Ognez. Diese Jungfrau bewies eine solche Reinheit des Herzens und Wandels, dass ihre Gefährtinnen und Vorgesetzten sie einmüthig für ohne Fehl erklärten. Ihr Gehorsam war wahrhaft vollkommen, gleich dem eines Engels; ihre Willigkeit zu leiden war so gross, dass sie einst zu ihren Genossinnen sagte: sie habe nur den Einen Wunsch, dass sie ihr beten hälfen, dass der Herr ihr möglichst viel Kreuz senden möge; und ihre Nächstenliebe war so feurig und gewaltig, dass sie einst zweien zum Feuertode verurtheilten Verbrechern die ihnen bestimmten Höllenqualen auf dem Wege der Stellvertretung abnahm und dadurch ihnen ein christliches Ende ermöglichte, sich aber ein bis zu ihrem Tode währendes Fieber nebst schrecklichen Geschwüren im Unterleibe zuzog. Natürlich war ihr Ende ein überaus erbauliches und zeigten sich schon gleich nach ihrem Begräbnisse alle Spuren ihrer Heiligkeit, z. B. ein aus ihrem Grabe aufsteigender köstlicher Wohlgeruch, den Teresens Caplan Julian d'Avila wahrgenommen zu haben versichert; auch das bekannte Phänomen des Nicht-Abnehmens der Wachskerzen bei ihrem Todtenamte, das die Sacristanin des Klosters bezeugte und von welchem auch Teresia in ihrer naïven, aber doch vorsichtigen Weise bemerkt: „Es sei nichts in dieser Angabe enthalten, was sich

nicht vom Standpunkte des Glaubens an die überschwengliche Güte Gottes aus für wahr halten lasse!“[1]

Ins J. 1568 fällt auch noch die Gründung des ersten Mannsklosters der teresianischen Reform, zu Durvelo, einem armseligen kleinen Weiler an dem Wege von Medina del Campo nach Avila, wo Teresens Landsmann, der edle Raphaël Megia, ihr ein Haus zu diesem Zwecke geschenkt hatte. Schon bald nach jener Visitation des Mutterklosters zu Avila hatte, auf Verwendung des dasigen Bischofs, der oben genannte Ordensgeneral unsrer Heldin die Patente zur Errichtung von zunächst zweien solcher Mönchklöster übersandt. In Medina hatte dieselbe dann die beiden ersten für ein solches Unternehmen geeigneten Mönche ihres Ordens kennen gelernt und für ihre Idee begeistert: den Pater Anton de Jesus, Prior des St. Annenklosters zu Medina, und den jungen Johannes de Cruce (Juan de la Cruz), damals noch theologischen Studenten zu Salamanca. Mit Freuden bezogen Beide den öden, von allen Bequemlichkeiten gänzlich entblössten und die grössten Leiden und Entbehrungen in Aussicht stellenden Ort, legten ihr feierliches Gelübde zur ursprünglichen Carmeliterregel ab, und führten, zusammen mit den bald hierauf recipirten beiden ersten Novizen, ein den strengsten Kasteiungen gewidmetes, dabei aber doch fröhliches und wohlgemuthes Leben daselbst, bis die allzugrosse Noth im J. 1570 eine Verlegung ihres Convents nach dem benachbarten Mancera nöthig machte. — Näheres über die Entstehung dieses ersten Carmeliterbarfüsser-Mannsklosters werden wir unten, in der Lebensgeschichte des Johannes vom Kreuze, beizubringen haben.

---

[1] „*Il n'y a rien en cela, que la bonté de Dièu ne rende croiable*“ (*p.* 475). — Wir sind in der Mittheilung dieser Angaben Teresens über die von dieser Nonne abgelegten Proben von Frömmigkeit und Heiligkeit so ausführlich gewesen, weil dieselben als charakteristisches Beispiel für die ähnlichen biographischen Berichte über ausgezeichnete Angehörige ihres Ordens gelten können, wie sie dieselben später mehrfach mittheilt (vgl. z. B. die Geschichte der Katharina v. Sendoval zu Veas, p. 529 ss.; der Beatrix a Matre Dei zu Sevilla, p. 559 ss.). Auch ergibt sich daraus die Stellung der abergläubigen Wundersucht ihrer Zeit und Umgebung, die sie einnahm und für die ausserdem ihr, bei einer anderen Gelegenheit gethaner Ausspruch bezeichnend ist: „Gottes Macht sei so gross, dass je wunderbarer und abweichender vom gewöhnlichen Laufe der Dinge etwas sei, desto glaublicher es ihr vorkomme!“ — Uebrigens bezeichnet sie, wie hier, so noch öfters bei anderen Gelegenheiten, nicht sich, sondern andere Berichterstatter, als Zeugen gewisser wunderbarer Begebenheiten, die sie erzählt. Vgl. z. B. *vol.* I, *p.* 538. 558. 562. 589—591; *vol.* II, *p.* 175, *etc.*

Unter sehr verwickelten und schwierigen, aber durch Gottes Gnade letztlich doch zu einem glücklichen Ziele geleiteten Umständen gründete Teresia zu Anf. d. J. 1569 ein fünftes Nonnenkloster ihrer Reform in Toledo. Alles zeigte sich hier anfangs hinderlich: Der fromme Kaufmann, der ein Haus hatte schenken wollen, starb plötzlich und sein Schwiegersohn wollte nicht in die Abtretung dieses Hauses willigen; ebenso schwer hielt es, wenigstens eine provisorische Wohnung zu miethen; sowohl der Gouverneur als der Stadtrath verweigerten ihre Genehmigung zur Gründung eines Klosters von lauter bettelarmen Nonnen u.s.w. Aber Gottes wunderbarer Beistand und Teresias heldenmüthige Gebetskraft fanden in kurzem den Ausweg aus allen diesen Schwierigkeiten. Der Gouverneur wird durch ihre kühne und gewaltige Beredtsamkeit, wie sie dieselbe bei einer persönlichen Unterredung mit ihm in einer Kirche entwickelt, der Stadtrath aber durch die energische Verwendung eines edlen Gönners, des Canonicus Pedro Manriquez wieder umgestimmt. Und aus der schlechten provisorischen Wohnung, in welcher sie sammt ihren Nonnen allerdings anfänglich den bittersten Mangel leiden musste — eine Zeitlang hatten sie nicht einmal Holz genug, um eine Sardine braten zu können —, erlöste sie bald der Beistand eines trefflich gesinnten reichen Kaufmanns: Alonso Alvarez Ramirez, dessen Verwendung und Zuschuss den Ankauf eines der prächtigsten, geräumigsten und besteingerichteten Häuser in der ganzen Stadt (für 12000 Dukaten) ermöglichte.[1] An den ausgezeichnet frommen Nonnen, die sich bald in diesem stattlichen Kloster zusammenfanden, weiss Teresia besonders die Tugend eines fast nur allzu blinden und unbedingten Gehorsams zu rühmen. Eine derselben habe sich in ihrer Gegenwart auf eine blosse leise Andeutung der Priorin hin in eine grosse teichartige Pfütze im Garten gestürzt, aus der man sie ganz durchnässt wieder herausgezogen habe; eine Andere habe man mit Mühe davon zurückgehalten, dass sie sich nicht auf einen ähnlichen Wink in einen tiefen Brunnen gestürzt habe; wieder Andere hätten auf Befehl der Oberin die unsinnigsten Dinge, oder auch mehrere schlechterdings unvereinbare Geschäfte auf einmal zu betreiben unternommen, u.s.f. Teresia erzählt diese Proben einer bis zum Lächerlichen fortschreitenden punctualistischen Gehorsamsübung zwar nicht, ohne sie für übertrieben und extravagant zu erklären, hat aber doch deutlich ein gewisses

[1] *Lib. Fundatt.*, *c.* 14, *p.* 492. Vgl. die an Ramirez gerichteten Briefe: *L.* I, *Ep.* 38, u. *L.* II, *Ep.* 68.

Ansprache, die sie beim Antritt ihres neuen Amtes hielt, alsbald Aller Herzen zu gewinnen und im Anschluss hieran ihre Aufgabe einer Zurückführung auch dieses Klosters zur Strenge der ursprünglichen Carmeliterregel während ihres dreijährigen Priorats (1571—1573) vollständig zu lösen.[1] Noch vor Ablauf der drei Jahre gestattete ihr übrigens der Commissar, eine neue Reise nach Salamanca zu machen, wo es damals jene Uebersiedlung ihrer Nonnen aus dem ersten in ein zweites besseres Haus zu bewerkstelligen galt; sowie von da nach Segovia, wo sie im März 1574 ein neues, im Ganzen das 9. Nonnenkloster einrichtete. Bei dieser Gründung, die ebenfalls wieder manche unerquickliche Rechtshändel in ihrem Gefolge führte, wurde sie besonders von der reichen adeligen Wittwe Anna Ximena und ihrer Tochter unterstützt. Beide waren unter den Ersten, die in der neuen Stiftung den Schleier nahmen. — In die Zeit dieses dreijährigen Priorats, und zwar näher etwa ins J. 1572, fällt auch ein merkwürdiges Ereigniss ihres innern visionären Lebens, auf welches zwar nicht sie selbst, aber doch ihre Biographen oft genug zu reden kommen, und das offenbar nicht wenig dazu beigetragen hat, sie in den Augen ihrer katholischen Verehrer und Bewunderer zu einer Heiligen ersten Ranges zu erheben. Es ist dies ihre mystische Vermählung mit dem Heilande, oder vielmehr eine Erscheinung vom Herrn, die sie, während Joh. de Cruce ihr einst die Communion reichte, in einem Zustande der Entzückung gehabt haben will, und wobei Christus ihr unter Darreichung seiner rechten Hand mit dem Nagel darin gesagt habe: „Betrachte diesen Nagel als ein Zeichen dess, dass ich dich von jetzt an als meine Gattin annehme. Bisher bist du einer so hohen Gunst noch nicht würdig gewesen; aber fortan sollst du mich nicht mehr blos als deinen Schöpfer, König und Gott, sondern obendrein als deinen wirklichen Gatten betrachten. Meine Ehre soll die deinige, und deine die meinige seyn!“[2] — Dass diese mystische Vermählung, bei welcher der Nagel offenbar die Stelle des Ringes vertritt, ihre Vorbilder an den ähnlichen visionären Erlebnissen einer Katharina v. Siena, Magdalena de Pazzis, Marina v. Escobar u. A. m. hat, ist klar, und weder nach dieser Seite hin, noch auch rücksichtlich ihrer sonstigen psychologischen Begreiflichkeit bedarf die Geschichte irgendwelches specielleren Commentars.

---

[1] Man hat jene Antrittsrede, die wirklich ein Meisterstück in ihrer Art genannt werden kann, noch aufbewahrt: s. *AA. SS. p.* 237, und Arnauld, *vol.* III, *p.* 594 (*Avis* V°).

[2] Arnauld, *vol.* I, *p.* 390 *ss.*; *AA. SS.*, *p.* 239.

Nach Beendigung ihres dreijährigen Priorats, im Sommer 1574, begab sich Teresia zunächst wieder nach Salamanca, von wo aus sie aber gleich darauf nach Veas (d. h. Veas de Segura, auf der äussersten Südspitze von Castilien, hart an der andalusischen Grenze gelegen) berufen wird, um hier das 10. Nonnenkloster ihrer Reform zu errichten. Am Tage der Gründung nahmen hier die beiden adligen Schwestern: Katharina und Maria de Sandoval den Schleier, deren ausgezeichnete Tugenden diesem neuen Ordenshause zur besonderen Zierde gereichten. Besonders wichtig für Teresia und ihre fernere Wirksamkeit wurde aber eine andere Bekanntschaft, die sie damals (1574) an eben diesem Orte machte, und die sich alsbald als die kräftigste Stütze aller ihrer weiteren Unternehmungen bis zum Ende ihres Lebens erweisen sollte.

Dies war der bereits oben als Verfasser der Constitutionen für den männlichen Theil ihres Ordens genannte Pater Hieronymus Gratianus a Matre Dei, früher Mönch zu Pastrana, damals aber, um seiner ausgezeichneten Gaben willen, bereits zum apostolischen Commissar der teresianischen Reform sowie zum Visitator der Carmeliter älterer Observanz in der Provinz Andalusien ernannt. Dieser kühne und unternehmende Mann traf jetzt in Veas mit Teresia zusammen, um ihr die alsbaldige Errichtung eines Nonnenklosters zu Sevilla als etwas dringend Wünschenswerthes und bedeutende Folgen für die Zukunft in Aussicht Stellendes anzurathen. Sie ging ohne langes Besinnen auf diesen Vorschlag ein, und trat im Frühling d. J. 1575, begleitet von 6 Nonnen und drei Mönchen ihrer Reform (darunter ihrem Caplan Julian d'Avila), die Reise nach Sevilla an. Der Bericht über diese Reise und die mancherlei dabei ausgestandenen Missgeschicke und Abentheuer gehört offenbar zu dem Interessantesten, Liebenswürdigsten und Naivsten, was sie jemals geschrieben. Auf dem ganzen Wege, der sie beständig den mächtigen Guadalquivirstrom entlang führte, hatten sie mit der furchtbaren Gluth der südspanischen Junisonne zu kämpfen und zuweilen fast Unerträgliches von derselben zu leiden. Obgleich der Wagen, in welchem sie fuhren, ein Verdeck hatte, so war doch den ganzen Tag über die Hitze darin so furchtbar, dass Teresens Nonnen, wenn schon mehr scherzend als klagend, einen Vorschmack des Fegfeuers hieran zu haben erklärten. Bei einer Ueberfahrt über den Fluss riss das Kabel der ihren Wagen tragenden Fähre, und nur dass diese an einer Sandbank strandete, sowie dass vom Ufer aus sehr bald Hülfe geleistet werden konnte, rettete der

heftig erschrockenen Reisegesellschaft das Leben. Zwei Tage nacher, am Tage vor dem Pfingstfest, wird Teresia von einem heftigen Fieber befallen und leidet in dem schlechten, fensterlosen Nachtquartier, welches sie gerade damals bezogen hatten, Unsägliches, so dass sie nur den brünstigen Fürbitten ihrer mit innigster Liebe an ihr hangenden Gefährtinnen ihre Rettung zu verdanken behauptet. Das Pfingstfest brachten sie in Cordova zu, wo sie dem Gottesdienste in der heil. Geistkirche beiwohnten. Ungeheuer war das Aufsehen, welches der Anblick der Reisegesellschaft von 7 dichtverschleierten, aber barfüssigen Nonnen und von drei Mönchen desselben Habits bei der zahlreich versammelten Menge in diesem Gotteshause hervorrief; und Teresia, der dies äusserst peinlich war, ja die schon im Begriff gewesen war, den Gottesdienst lieber ganz zu versäumen — wogegen aber ihr Beichtvater und Caplan Julian sein energisches Veto einlegte —, wurde durch dies alles in eine solche Aufregung versetzt, dass sie in Folge derselben ihr Fieber los wurde, wie sie wenigstens meint und behauptet. — Am Donnerstag nach Pfingsten zu Sevilla angelangt wird sie mit Einem Male mit einer ganz unvorhergesehenen Schwierigkeit bekannt, die ihr ganzes Klostergründungsprojekt scheitern zu machen droht. Kaum erfährt nemlich der Erzbischof, vorher ein Hauptgönner des Vorhabens, dass das Kloster ohne alles feste Einkommen gegründet werden solle, als er die schon ertheilte Genehmigung dazu wieder zurückzieht. Fast ein ganzer Monat verstreicht im Zustande banger Ungewissheit und in einem vielfach unangenehmen Provisorium. Schon will Teresia sammt ihren Nonnen die Rückreise antreten — denn niemals hätte sie für eine so reiche und grosse Stadt wie Sevilla die Gründung eines dotirten Klosters ihrer Reform zugegeben —, als der Erzbischof ihr unerwarteter Weise einen Besuch abstattete. Bei diesem empfing er von ihrer feurigen Beredtsamkeit und ihrer ganzen persönlichen Haltung offenbar einen so tiefen und mächtigen Eindruck, dass er sofort in alles willigte, was sie nur verlangte, und ihrem Werke hinfort allen nur möglichen Vorschub leistete. Freilich dauerte es nun noch über sechs Monate (vom Juli bis zum Februar des folg. J. 1576), bis ein geeignetes Haus als definitiver Sitz der Nonnen des neuen Klosters gefunden werden konnte. Hier musste ausser Garcia Alvarez, einem trefflichen Geistlichen, der sich Teresia's und ihrer Begleiterinnen mit besonderer Liebe annahm, auch noch der uns bereits bekannte Bruder der Heiligen: Don Lorenzo de Cepeda mithelfen. Derselbe war gerade damals (1575), nach kurz zuvor erfolg-

tem Tode seiner Gattin, aus Südamerika zurückgekehrt, um den Rest seines Lebens, frommen Uebungen und guten Werken gewidmet, in seinem Vaterlande hinzubringen und um namentlich seine Schwester in ihren grossartigen reformatorischen Unternehmungen kräftigst zu unterstützen. Er verweilte jetzt so lange bei ihr in Sevilla, bis er endlich ein für ihr Vorhaben geeignetes Haus ausfindig gemacht, für 6000 Dukaten gekauft und durch Veranstaltung der nöthigen Bauten in seinem Innern in die gehörige Verfassung gesetzt hatte. Als dies Alles glücklich zu Ende gediehen, erfolgte die förmliche Weihung des neuen Klosters durch Einführung des Sacraments in feierlicher Procession. Der Erzbischof selbst nahm an dieser pompösen Feier Theil, bei der es weder an Teppichen auf den Strassen, noch an lauten Beifallsrufen der Volksmenge, weder an Kanonaden noch an Feuerwerk u. dgl. fehlte — wie Teresia gar anmuthig, und nicht ohne einen gewissen stolzen Rückblick auf ihr Werk, zu erzählen weiss. Die Schwierigkeiten, die sie hier zu bekämpfen gehabt, erklärt sie für kaum minder bedeutender Art, wie die bei ihrer allerersten Klostergründung bestandenen. Dafür verhiess aber nun auch die neue Stiftung, deren Verhältnisse sich sehr bald durch den Eintritt mehrerer reicher Nonnen höchst günstig gestalteten, zur fruchtbaren Grundlage für eine ganze Reihe von weiteren Unternehmungen im südlichen Spanien zu werden.

Noch ehe Teresia Sevilla, wo sie fast ein ganzes Jahr verweilte, wieder verlassen hatte, war eine neue wichtige Klostergründung in einer ganz anderen Provinz des spanischen Reiches vorgenommen worden, an welcher sie sich nur mittelbar und nicht als persönlich Anwesende betheiligen konnte. Zu Caravaca in Murcia, nicht sehr weit von Veas, lebten drei Edelfräulein von ausgezeichneter Frömmigkeit, welche sehnlichst in die Gemeinschaft der unbeschuhten Carmeliterinnen aufgenommen zu seyn wünschten. Teresia schickte daher von Sevilla aus die Patres Julian d'Avila und Anton Gaitan als ihre Vertreter nach dieser Stadt ab, hiess sie die zur Priorin des neuen Klosters bestimmte Anna a S. Alberto dahin geleiten, die drei Aspirantinnen recipiren und die ganze kleine Gesellschaft vorläufig im Hause Don Rodrigo's de Moya, des Vaters der Einen jener drei Novizen, unterbringen, bis ein geeignetes Haus gekauft sei. Da der städtische Magistrat wollte, dass die Nonnen der neuen Stiftung unter gewissen Commendatoren stehen sollten, eine Forderung, die mit den Constitutionen des Ordens Unverträgliches verlangte — so schrieb Teresia direkt an den König Philipp II., dessen wohl-

wollende Gesinnungen gegen ihre Ordensgemeinschaft sie bereits kannte, und erlangte von demselben mit Leichtigkeit Dispensation von jenem Begehren. Das neue Kloster trat hierauf zu Anfang des J. 1576 ins Leben und nahm bald in erfreulicher Weise zu, obwohl eine jener drei Noviven, die etwas „melancholischen Temperaments" war und vor der strengen Clausur und harten Lebensweise feige zurückbebte, noch am Tage ihrer Aufnahme wieder abtrünnig geworden und — freilich mit Hinterlassung ihres ganzen Vermögens — ins weltliche Leben zurückgekehrt war.[1]

Gleich nachdem die Gründung dieses 12. Nonnenklosters glücklich ins Werk gesetzt war, brach ein wüthender Sturm der Verfolgung über das gesammte Teresianische Reformwerk herein, der während der ganzen 4jährigen Zeit seiner Dauer (1576—1579) alle weiteren Fortschritte desselben hinderte. Die Carmeliter der älteren laxeren Observanz, beunruhigt dnrch das reissende Umsichgreifen der Excalceaten beiderlei Geschlechts — denn auch die Zahl der Mannsklöster dieser Reform war seit 1569 auf nahezu 12 angewachsen —, hielten zu Ende des J. 1575 ein Generalcapitel zu Plasencia, auf welchem der neuen Bewegung mit Aufbietung aller Kräfte entgegenzutreten beschlossen wurde. Daher verbieten die Definitoren des Ordens zu Anf. 1576 der damals soch in Sevilla verweilenden Teresia alle weiteren Klostergründungen, und der General, der sich aus einem Gönner ihres Reformwerks mit einem Male zu einem Gegner umstimmen lässt, bestätigt dieses Verbot und befiehlt ihr, sich in irgend einem ihrer Klöster zu strengster Zurückgezogenheit einzuschliessen. Teresia folgt diesem Befehle mit freudigster Bereitwilligkeit, indem sie kurz vor Pfingsten 1576 Sevilla verlässt und ihr St. Josephskloster zu Toledo zu ihrem Sitze für die Zeit dieses Verfolgungssturmes wählt. Mehr Kummer freilich, als ihre eigene Einsperrung, verursachten ihr die zum Theil recht schweren Leiden, welche gleichzeitig über viele ihrer Genossen und Genossinnen ergingen, nament-

[1] Dieser unangenehme Vorfall, dessen Teresia noch mehrfach Erwähnung thut (vgl. z. B. *L.* I, *Ep.* 55), gibt ihr, am Schlusse ihres Gründungsberichtes (c. 26, p. 570—574) Anlass zu nachdrücklichen Warnungen vor leichtsinnigem Verfahren bei Reception neuer Ordensmitglieder. Das „melancholische Temperament" mancher Nonnen bildet, wie hier, so noch öfter bei anderen Anlässen, einen Hauptgegenstand ihrer warnenden Rathschläge und Verhaltungsmaassregeln an ihre Untergebenen. So bezeichnet sie auch die gleich nachher zu erwähnende abtrünnig gewordene Novize von Sevilla, die so viel Unglück über das dasige Kloster brachte, als eine „Melancholische". S. *L.* II, *Ep.* 47 und vgl. damit *vol.* I, *p.* 457 *ss.*; *vol.* III, *p.* 354 *ss.*

lich über die Nonnen des neugegründeten Klosters zu Sevilla, die in Folge der durch eine zurückgetretene böswillige Novize wider sie erhobenen Beschuldigungen und Verleumdungen auf die unerträglichste Weise vexirt und gemassregelt wurden[1]; sowie über mehrere der ausgezeichnetsten Mönche ihrer Reform, von denen z. B. Joh. de Cruce durch längere Einkerkerung, Andre, wie Anton de Jesus, Marian und Hieronymus Gratianus, wenigstens durch Versetzung von einem Orte zum andern, durch Unterordnung unter feindselig gesinnte Visitatoren, durch peinliche Ueberwachung und Spionirerei heimgesucht wurden. Da ausser dem obersten Ordensvisitator für Spanien, dem P. Hieronymus Tostatus, auch der neue päbstliche Nuntius Philippus Sega als entschiedener Gegner der Reform auftrat, so war die Lage von allen Anhängern derselben während einiger Jahre in der That eine sehr gedrückte und leidensvolle, bis endlich König Philipp II., an den unsere Heilige seitdem mehrere dringende Bittschreiben gerichtet hatte, sich ins Mittel legte, und durch Ernennung von 4 Assessoren (wovon drei dem Mönchsstande und einer der Säkulargeistlichkeit angehören sollten), welche die Schritte des Nuntius sowie der Ordensoberen überwachen und controliren sollten, den antireformatorischen Machinationen dieser Behörden ein Ziel setzte. Kurz vorher hatte übrigens Teresia, in einer am Vorabende des Pfingstfestes 1579 geschauten Vision, die tröstliche Zusicherung vom Herrn erhalten, dass keinerlei Anfeindungen und Verfolgungen den glücklichen Fortgang ihres Reformwerks sollten hindern können, vorausgesetzt dass ihre Angehörigen vier wichtige Bedingungen erfüllen würden. Diese angeblich von Gott selbst ihr mitgetheilten Bedingungen sollten folgende seyn: 1) Fortwährende innige Eintracht der Oberen; 2) wenn die Zahl der Klöster eine noch so grosse würde, so sollten doch in jedem stets nur wenige Mönche wohnen; 3) alle sollen immer nur möglichst wenig mit weltlichen Personen verkehren, und auch dies Wenige soll stets nur auf Förderung von deren Seelenheil abzielen; 4) man soll immer mehr durch Werke als durch Worte zu lehren suchen.[2]

Ausser den schon erwähnten Schreiben an Philipp II.[3]

[1] Vgl. die Briefe 47 und 54—59, welche sich sämmtlich auf diese Leiden der Nonnen zu Sevilla beziehen, sowie Palafox' erläuternde Bemerkungen dazu; auch *AA. SS.*, *p.* 280. 297 *ss.*

[2] S. Arn., *vol.* I, *p.* 391 *ss.*; *p.* 576 *ss.*; *vol.* III, *p.* 581 *ss.* (*Avis* I—IV); auch *AA. SS.*, *p.* 302 *ss.*

[3] Siehe die wichtigsten derselben (*L.* I, *Ep.* 1; *L.* IV, *Ep.* 1 *etc.*) mitgetheilt von Vandermoere, p. 286 ss. — Ton und Haltung aller dieser an den König gerichteten Briefe sind ebenso sehr durch ihre

verfasste Teresia während dieser vierjährigen Verfolgungszeit noch zahlreiche andere Briefe an hohe und niedere Personen, an ihren Bruder Lorenzo, an verschiedene Priorinnen, an Hieron. Gratian und viele andere Väter oder Freunde ihres Ordens u.s.w.[1] Ueberhaupt ist dies die Zeit ihrer reichsten und vielseitigsten schriftstellerischen Produktivität; denn abgesehen davon, dass sie ihre 1573 zu Salamanca begonnenen Klostergründungsberichte gegen Ende des J. 1576 in Toledo zu einem vorläufigen Abschluss brachte, gehören dieser Periode auch die Abfassung ihrer „Seelenburg", ihrer „Betrachtungen nach der Communion", ihrer „Gedanken über die Liebe Gottes auf Grund einiger Worte des Hohenliedes", sowie vielleicht ihrer „Meditationen über das Paternoster" an, — welche letztere Schrift freilich mehrfach hinsichtlich ihrer Aechtheit angezweifelt worden ist, und wegen des wenigstens theilweise Wohlgegründeten dieses Verdachts[2] hier nicht mehr weiter von uns in Rücksicht gezogen werden wird. Dagegen können wir es uns nicht versagen, die übrigen hier genannten Schriften ihrem Inhalt und Werthe nach einer ganz kurzen Charakteristik zu unterziehen, um das Bild vom Leben und Wirken der Heiligen auch nach dieser Seite hin möglichst zu vervollständigen.

---

edle Freimüthigkeit als durch ihre wahre Ehrerbietung und Unterwürfigkeit ausgezeichnet.

[1] Auch die meisten dieser anderen Briefe hat Vanderm. *l. c.* im Auszuge mitgetheilt. Einige derselben, namentlich die an Hieron. Gratian gerichteten, sind bemerkenswerth wegen der pseudonymen Semiotik oder Geheimsprache, deren sich die Heilige darin bedient, um den listigen Nachspürungen ihrer Verfolger zu entgehen. So nennt sie darin den Pater Gratian selbst meist „Paulus" oder „Elias"; den König „den grossen Engel"; die Inquisitoren „Engel"; sich selbst „Angelica" oder auch „Laurentia"; die Angehörigen ihrer Barfüsserreform „Adler"; die des unreformirten Carmeliterordens „Schmetterlinge". u. s. f. Vgl. *AA. SS.*, *p.* 275 *B*; auch Palafox zu *Ep.* 23 des I. Buchs (p. 222 Arn.).

[2] Der Stil und Gedankengang dieses Büchleins kommen nemlich nicht ganz mit ihrer sonstigen Schreibweise überein und die darin empfohlene Gebetsmethodik (z. B. bei jeder der 7 Bitten habe man Gott in seinem Herzen mit einem anderen Namen anzureden; bei der 1. Bitte habe man ihn sich als „Vater" vorzustellen, bei der 2. als „König"; bei der 3. als „Bräutigam"; bei der 4. als „Hirt"; bei der 5. als „Erlöser"; bei der 6. als „Arzt" und bei der 7. als „Richter", u. s. f.) erinnert eher an die asketischen Spielereien und Meditirübungen mancher jesuitischen Andachtsbücher, als an Teresia's von anderwärts her bekannte Lieblingsgedanken. Freilich müsste man bei der Annahme der Unächtheit auch die Worte eines der Briefe unsrer Heiligen an ihren Bruder Lorenzo (*L.* I, *Ep.* 31, *p.* 308) für interpolirt erklären, in welchen sie dieses Büchleins als einer kurz zuvor (1576) abgefassten und ihrem Bruder übersandten Schrift gedenkt. — Vgl. über die ganze Controverse: *AA. SS.*, *p.* 440 *ss.*

Ihre „Seelenburg“ (*Castillo interior*) schrieb Teresia 1577 im Josephskloster zu Toledo. Sie muss offenbar als die reichste und reifste ihrer mystischen Schriften gelten; denn die vielen angeblichen Dunkelheiten, die der Meinung mancher älteren Beurtheiler zufolge ihr Verständniss erschweren sollen, verschwinden alsbald, wenn man es nur versteht, durch Vergleichung der übrigen Hauptschriften, namentlich der Selbstbiographie und des „Wegs zur Vollkommenheit“ das nöthige Licht auf die hier besonders bilderreiche Darstellung der Heiligen fallen zu lassen. Den Gegenstand auch dieser Schrift bildet wieder das Gebet oder die mystische Contemplation, nach ihren verschiedenen Hauptstufen und -richtungen.[1] Die betende Seele wird einem wohlgebauten Schlosse aus Krystall oder aus Demant verglichen, das aus 7 Wohnungen (*mansiones*, span. *moradas*) oder aufeinander folgenden Höfen bestehe, gleichwie auch der Himmel, die überirdische Wohnstätte Gottes, 7 Hauptabtheilungen umfasse. In der mittelsten jener Wohnungen residire Gott selbst als alldurchleuchtende Herzenssonne; vermittelst des Gebets, als der Pforte oder des überall hin Zugang eröffnenden Schlüssels, dringe der Betende nach und nach bis zu jenem innersten Heiligthume vor. Die erste und niederste Wohnung, die er zu durchwandern hat, ist die im Ganzen noch trübe und finstere, ja zuweilen noch mit Schlangen und anderen gefährlichen Thieren angefüllte Sphäre der Selbsterkenntniss, als der allgemeinen Grundlage und Vorbedingung alles Gebetslebens. Nach ihr hat man 2) die Wohnung des Kampfs oder des Eintritts in den Stand der specielleren Berufung zu betreten, sowie 3) die der Gottesfurcht oder des endlich mit Gottes Hilfe erfochtenen Sieges über die inneren Anfechtungen des Satans. Erst auf dieser dritten Stufe beginnt das eigentliche Herzensgebet, zunächst freilich nur als mühsam betriebenes und rein natürliches „Gebet der Sammlung.“ Es folgt dann 4) die Wohnung der Ruhe, entsprechend dem „Gebet der Ruhe“; 5) die Wohnung der Vereinigung mit Gott, entsprechend der „*oratio unionis*“, und 6) die Wohnung der Entzückung, entsprechend der vierten und höchsten jener Stufen des Herzensgebetes: dem ganz und gar ekstatischen

---

[1] Teresia entschuldigt sich im Vorwort ausdrücklich wegen dieses im Wesentlichen identischen Inhalts ihrer meisten Schriften, die man in der That fast sämmtlich als „Theorieen des Gebets“, oder als „Anweisungen zum mystischen Herzensgebete“ bezeichnen könnte. Sie sagt in ihrer naiven Weise (bei Arn. *vol.* II *p.* 251): „*Je suis comme ces oiseaux à qui l'on apprend à parler, et qui ne sçachant que ce qu'on leur montre, redisent toujours les mêmes mots.*“

„Gebet der Entzückung.“ Teresia verweilt diesmal nicht nur besonders lange bei den verschiedenen Empfindungen und Zuständen, wie sie dieses Entzückungsgebet in seinem Gefolge führt: sie unterscheidet sogar eine das gewöhnliche Entzückungsgebet an Herrlichkeit und seliger Wonne noch übertreffende übernatürliche Gebetsweise: das Gebet der mystischen Vermählung oder der Vereinigung mit der h. Dreieinigkeit, als 7. und letzte Wohnung der Seelenburg, bis zu welcher indessen nur ganz wenige vorzugsweise begnadigte Gebetsseelen hindurchzudringen vermöchten; wie denn auch sie selbst erst ziemlich spät auf diese höchste Stufe erhoben worden sei.[1] — Die ganze Schrift erinnert nach Grundgedanke und Ausführung in vieler Hinsicht an die ähnlich betitelten Werke älterer Mystiker, z. B. an Bernhards v. Clairvaux *Lib. de domo interiori*, an dess. Büchlein *de scala claustrali*, u. s. w. Nur dass in keiner dieser älteren Schriften die sämmtlichen Stufen des inneren mystischen Erfahrungslebens mit gleicher Consequenz als Zustände oder Functionen der betenden Seele aufgefasst sind, wie dies von Teresia, freilich im Einklang mit der eigenthümlichen Richtung und Haltung ihrer Mystik überhaupt, hier geschehen ist.

Auch in ihren „Gedanken über die Liebe Gottes nach Anleitung einiger Verse des Hohenliedes“ (*conceptos del amor de Dios sobra algunas palabras de los cantares del Salomon*) lehnt sie sich, wie sich leicht denken lässt, an Bernhard und andere Mystiker der älteren Zeit mehrfach an. Sie legt hier namentlich die Stellen Cap. 1,2; 2,3; 2,4 und 2,5 in allegorisch-mystischer Weise aus, und zwar wesentlich so, dass sie dieselben auf ihre höchste Stufe des Gebetslebens, auf die Vermählung der entzückten Seele mit dem dreieinigen Gotte (die 7. Wohnung der „Seelenburg“) bezieht. — Ungefähr derselben Zeit wie dieses Schriftchen (1577 oder 1578, nicht etwa schon 1569, wie Wilkens im Anschlusse an die gewöhnliche, aber irrige Zeitbestimmung will) werden auch ihre „Betrachtungen oder Gebetsrufe der Seele nach der Communion“ (*Ecclamaciones o Meditaciones del alma a su Dios*) angehören. Es sind dies 17 betende Betrachtungen

[1] Uebrigens redet Teresia in dieser Schrift, welche ja nicht blos aus für ihre Beichtväter bestimmten Selbstbekenntnissen besteht, sondern von Anfang an auf einen weiteren Leserkreis angelegt erscheint, fast niemals in der ersten Person von sich: sie führt sich vielmehr fast immer nur mit Formeln ein, wie etwa: „Ich kenne eine Person, welche“; oder: „Jene Nonne, von der ich bisher erzählte“, u. s. w. S. *vol.* II, *p.* 396. 426. 430 u. öfter. Aehnlich auch in der bereits mehrfach erwähnten *Ep.* 19 des I. Buchs, an Rodrigo Alvarez (s. *vol.* III, *p.* 169).

einer in hl. Andacht erglühenden und nach liebender Vereinigung mit ihrem Heiland schmachtenden Seele, im Wesentlichen Augustins Meditationen nachgebildet und deshalb auch einen im Ganzen evangelisch freien, einfachen und nüchternen Geist athmend.[1]

In die die drei letzten Lebensjahre Teresia's (1580—1582) umfassende Zeit nach dem Aufhören jener 4jährigen Verfolgung fallen noch fünf Gründungen von Nonnenklöstern, von denen wenigstens vier durch die unmittelbare Anwesenheit und persönliche Thätigkeit der Heiligen ins Werk gesetzt wurden. — Schon während der ganzen Verfolgungszeit war wegen Errichtung eines teresianischen Klosters für 9 ausgezeichnet fromme Jungfrauen der nordandalusischen Stadt Villanueva de la Xara unterhandelt worden, welche bereits einige Jahre unter strengen asketischen Uebungen in der Eremitage St. Anna unweit dieser Stadt zusammengelebt hatten. Teresia trug anfangs nicht wenig Bedenken gegen die Aufnahme einer so grossen Zahl von Aspirantinnen auf einmal in ihre Ordensgemeinschaft, da sie bei näherer Berührung mit ihnen auf Eigensinn und Widerspruchsgeist zu stossen fürchtete. Aber innere Kundgebungen hiessen sie bald alle diese Bedenklichkeiten niederkämpfen, und so reist sie, begleitet von einigen ihrer Nonnen aus Toledo und Malagon, in deren Hände die Leitung des neuen Klosters gelegt werden sollte, nach Villanueva ab (Febr. 1580). Drei Meilen vor dieser Stadt empfängt sie der P. Anton de Jesu nebst den Mönchen des hier, mitten in einer schauerlichen Wildniss, errichteten reformirten Carmeliterklosters „U. L. Fr. von der Hilfe" (*B. Virginis de Subsidio*). Dieses Kloster war eine Stiftung der kurz zuvor verstorbenen berühmten Büsserin Catharina de Cardona, einer der extravagantesten Asketinnen, von denen die katholische Heiligengeschichte zu berichten weiss. Wir müssen es uns des mangelnden Raumes halber versagen, aus der Skizze vom Leben und Ende dieser merkwürdigen Person, welche Teresia an dieser Stelle in ihren Gründungsbericht einflicht, speciellere Mittheilungen zu machen, wennschon ein etwas näheres Eingehen auf diesen Gegenstand auch auf die Denkweise und religiöse Anschauungsweise unserer Heiligen (namentlich auf ihre hier

[1] Kleinere Schriften Teresens von nicht näher zu bestimmender Abfassungszeit sind noch die „Anweisung zur Visitation der Klöster" (*de ratione visitandi conventus monialium*, bei Arn. *vol.* I, *p.* 638—678) und die „Rathschläge an ihre Nonnen" (*Monita Sanctae ad moniales suas*, *ib. p.* 679—686). — Ueber die geistlichen Gedichte Teresia's vgl. schon oben S. 90. Anm. 1, und Wilkens, a. a. O., S. 174—178.

besonders stark hervortretende Neigung zu wundersüchtiger Leichtgläubigkeit und zur Ueberschätzung des sittlichen Werthes asketischer Büssungen) ein bedeutendes Licht würde fallen lassen.[1] Jedenfalls ist schon das bezeichnend für sie, dass sie beim Gebet nach der Communion in der Kirche dieses Klosters in eine Entzückung gerieth, in welcher Catharina v. Cardona ihr erschien und ihr ihren fürbittenden Beistand bei Gott zum Behuf eines erfreulichen Fortganges ihres Reformwerks verhiess. — Sie hielt hierauf ihren feierlichen Einzug in Villanueva, wo alles Volk sie mit vielem andächtigen Enthusiasmus empfing. Die 9 Einsiedlerinnen von Sta. Anna wurden als Novizen eingekleidet, fügten sich vortrefflich in die theilweise neuen Satzungen, die sie von Teresia's Begleiterinnen auferlegt bekamen, und erwiesen sich in jeder Hinsicht als wahre Muster von aufrichtiger Frömmigkeit, Demuth und willigem Gehorsam, so dass Teresia alsbald mit freudiger Beschämung das Ungegründete ihrer früheren Befürchtungen einzugestehen genöthigt war.

Dieser Gründung folgte erst gegen Ende desselben Jahres die nächste nach, da Teresia zunächst zu Valadolid, wohin sie von Villanueva aus gereist war, eine gefährliche Krankheit durchmachen musste und in Folge einer eigenthümlichen geistigen Schlaffheit, die sich ihrer wegen der Reconvalescenz von dieser Krankheit bemächtigte, längere Zeit hindurch ausser Stande war, energisch an ihrem Reformwerke weiterzu arbeiten. Deshalb blieb eine Aufforderung zur Errichtung eines neuen Klosters in Palencia mehrere Monate unbenutzt liegen, obwohl sie von ihrem altbewährten Freunde Alvarez Mendoza, vorher Bischof v. Avila, jetzt v. Palencia, kam. Endlich rüttelt sie Gott aus ihrer Trägheit auf; sie reiste mit einigen Nonnen nach dem neuen Gründungsorte ab, richtet ohne alle Schwierigkeit ein Ordenshaus für dieselben und für einige Novizen ein, und lässt es dann unter ähnlichen pomphaften Demonstrationen, wie bei der Gründung von Sevilla, einweihen.

Ebenso leicht ging im folgenden Jahre (1581) die Gründung eines Klosters zu Soria von Statten, zu welchem die reiche Wittwe Beatrix de Beamont, aus dem Geschlechte der Könige von Navarra, die Anregung und die Haupthilfsmittel gab, und welchem die hochbegabte Catharina de Christo (die später, nach Teresens Tode, die wichtigen Klöster zu Pampluna und zu Barcellona gründete) als Priorin vorgesetzt wurde.[2] — Um eben diese Zeit vollzog sich zu Te-

[1] S. bei Arn. I, p. 586—591.

[2] Vgl. den an sie gerichteten Brief: *Lib.* I, *Ep.* 42, sowie die in-

resia's nicht geringer Ereude die für die Sicherung und gedeibliche Weiterentwicklung ihres Reformwerks höchst wichtige, schiedliche und friedliche Lostrennung des unbeschuhten Carmeliterordens von dem der alten unreformirten Carmeliter. Es war besonders der kräftigen Verwendung König Philipps II. sowie des Cardinals Montalto (späteren Pabstes Sixtus V.) zu danken gewesen, dass ein päbstliches Breve im J. 1580 diese Trennung anordnete. Ein zu Anf. des folgenden Jahrs zu Alcala gehaltenes Provinzialcapitel der Unbeschuhten leitete das Nöthige zur separaten Constituirung der jetzt rechtlich anerkannten neuen Ordensgemeinschaft ein und erwählte den P. Gratianus zu ihrem Provinzial.[1] Diesem wurde jetzt zugleich mit allen übrigen Nonnenhäusern der Reform auch das von St. Joseph zu Avila unmittelbar unterworfen, nachdem dasselbe bereits 1577, bei der Uebersiedlung des Bischofs Alvarez Mendoza von Avila nach Palencia, aus der Obedienz des Ordinarius (d. h. des jeweiligen Bischofs v. Avila) in diejenige des Ordens übergegangen war. Bei ihrer Rückkehr von Soria (Herbst 1581) wurde übrigens Teresia zum zweitenmale zur Priorin dieses ihres erstgegründeten Klosters gewählt.

Das Jahr 1582 brachte, ausser der Errichtung des ersten reformirten Carmeliter-Mönchsklosters auf portugiesischem Boden, in Lissabon, die Stiftung zweier neuer Nonnenklöster: zu Granada im äussersten Süden, und zu Burgos im hohen Norden von Spanien. Am ersteren Orte vollzog an Teresia's Statt und in ihrem Auftrage die bisherige Priorin v. Veas, Mutter Anna de Jesus, das Gründungsgeschäft, bei welchem der sie begleitende Joh. de Cruce ihr wirksamen Beistand leistete. Der anfangs dem Projekt sehr abgeneigte Erzbischof wurde durch einen in seinen Palast einschlagenden Blitzstrahl, der ihn beinahe getödtet hätte und ihm einen Theil seiner Bücher und Pferde verbrannte, dergestalt erschreckt, dass er gern die Genehmigung ertheilte. Doch unterstützte er die Priorin sammt den sie begleitenden Nonnen (unter welchen sich auch Beatrix de Jesus, eine Nichte Teresias, befand) weder mit Geld noch mit Lebensmitteln; und da auch von andrer Seite her in der etwas verarmten und heruntergekommenen Stadt nur spärliche Almosen zuflossen, so hatten die Neuangekommenen während der ersten

---

teressanten Mittheilungen über ihr Leben, welche Palafox zu diesem Br. (p. 381 ss.) gibt.

[1] Vgl. *AA. SS.*, p. 317—319, sowie die um diese Zeit an Gratian geschriebenen Briefe Teresia's: *L.* I, *Ep.* 26; *L.* II, *Ep.* 39; *L.* III. *Ep.* 27. 28.

6—8 Monate förmlichen Hunger zu leiden. Erst als einige reiche Jungfrauen aus der Stadt den Schleier nahmen, hörte diese Noth auf und konnte nun auch ein angemessenes Haus angekauft werden.[1]

Zu Burgos setzte Teresia selbst die Gründung eines neuen Klosters, des 17. der durch sie oder wenigstens unter ihren Auspicien errichteten, ins Werk, und zwar unter nicht geringen Schwierigkeiten. Nachdem bereits 1580 der neugewählte Erzbischof dieser Stadt, Christoph Vela, auf die Fürbitte des Bischofs v. Palencia hin seine vorläufige Genehmigung zur Errichtung eines solchen Ordenshauses daselbt ertheilt, hatte Teresia die Reise dahin auf das Frühjahr 1582 festgesetzt, da sie den vorhergehenden Winter aus Rücksicht auf ihre sehr angegriffene Gesundheit in Avila zuzubringen wünschte. Allein gegen Ende des J. 1581 erhält sie von Catharina de Tolosa, einer wohlhabenden burgensischen Wittwe, welche die dasige Klostergründung mit besonderem Eifer betrieb, die Nachricht, dass jetzt auch der Stadtrath seine Genehmigung zu dem Werke ertheilt habe, und dass deshalb aufs höchste mit der Besitzergreifung, Einrichtung und Weihe des bereits angekauften Hauses zu eilen sei, damit nicht etwa die Carmeliter älterer Observanz, die Minimen oder die Mönche des heil. Basilius, die sich gleichzeitig auch um Etablirung neuer Häuser ihrer Orden in der als sehr wohlthätig bekannten Stadt bemühten, Teresien und ihren Anhängerinnen den Vorsprung abgewönnen. Eine solche Aufforderung duldete kein längeres Zögern. Begleitet von P. Gratian und von einigen Nonnen bricht Teresia, obwohl mit Fieber behaftet und von einem Halsübel geplagt, das sie am Essen hinderte, mitten im Januar eines sehr kalten Winters, nach dem weitentfernten und in rauher Gebirgsgegend gelegenen Burgos auf. Am 26. Jan. langt sie nach mancherlei Mühen und Gefahren daselbst an und wird von Catharina de Tolosa, von dem Canonikus Salinas und von anderen Freunden überaus liebevoll empfangen. Aber auf Seiten des Erzbischofs erheben sich mit Einem Male ungeahnte Schwierigkeiten. Derselbe thut, als sei das ganze Gründungsprojekt ihm völlig neu, und verweigert seine Einwilligung, es sei denn dass man sich zur Annahme eines festen Einkom-

[1] Die Gründung dieses Klosters hat die genannte Anna de Jesus, in einem Anhang zu Teresia's *Liber fundationum*, auf Befehl Gratians ausführlich erzählt. Vgl. auch den auf diese Gründungsgeschichte bezüglichen Brief Teresia's (*L.* I, *Ep.* 65), in welchem diese überaus kühne und starke Drohungen gegen jenen ungünstig gesinnten Erzbischof ausspricht (§. 4, p. 535 Arn.).

mens und eines als Eigenthum besessenen Hauses entschliesse. Teresia gibt nach, indem sie das von ihrer Freundin Catharina der Stiftung ausgesetzte Einkommen acceptirt. Auch findet sich endlich, nach längerem Harren und Suchen, das geeignete Haus, was sehr billig gekauft und alsbald bezogen wird. Aber auch nun noch zögert der wunderlich gelaunte Erzbischof mit der Uebersendung seiner schriftlichen Concessionsurkunde, ohne welche keine feierliche Einweihung und Eröffnung des Klosters stattfinden konnte. Es bedurfte zweier erinnernder Schreiben seitens des Bischofs v. Palencia (von denen übrigens Teresia nur das zweite, in möglichst milder und höflicher Form abgefasste, an ihn gelangen liess), um den eigensinnigen Prälaten zu endlichem Nachgeben zu bewegen; worauf dann die feierliche Inauguration der Anstalt unter grosser Betheiligung seitens der Stadt erfolgte. Heimlich schafften dann Teresia und der Pater Provinzial das von Cath. v. Tolosa gestiftete feste Einkommen wieder ab; theils um der Stifterin die Unannehmlichkeit gewisser drohender Rechtshändel zu ersparen, theils um das Ideal der völligen Armuthspraxis auch hier mit gewohnter Consequenz zu verwirklichen. Da der Erzbischof hievon nichts erfuhr, so blieb seine Stimmung gegen das neue Kloster fortan eine günstige.

Noch hatte Teresia Unterhandlungen wegen Errichtung eines Nonnenklosters in Madrid angeknüpft, von deren Gelingen sie sich gewiss mit Recht noch weit reissendere Fortschritte ihres Reformwerkes versprach, als die bisherigen gewesen waren. Ebenso stand sie mit dem ihr eng befreundeten Don Teuton de Braganza, Erzbischof von Evora, bereits seit einiger Zeit in Verhandlungen wegen eines in dieser wichtigen portugiesischen Stadt zu gründenden Klosters. Aber beide Pläne sollten zu ihren Lebzeiten und unter ihrer unmittelbaren Betheiligung nicht mehr zur Ausführung kommen.[1] Auf der Rückreise von Burgos nach Avila wurde sie, unterwegs zwischen Medina del Campo und zwischen Alba de Tormez, wohin sie sich zu einem Besuche bei der ihr befreundeten Herzogin von Alba begeben wollte, von heftigem Fieber ergriffen. Die dadurch herbeigeführte grosse Schwäche wurde durch Mangel an der nöthigen Nahrung — denn in der elenden Herberge, wo sie übernachteten, konnte man nicht einmal ein Ei kaufen — auf's Aeusserste gesteigert. Halb verhungert und im höchsten Grade abgemattet kommt sie in

[1] Das madridensische Kloster wurde vier Jahre nach ihrem Tode, 1586, das von Evora sogar erst 1681 gegründet. — Ein vollständiges Verzeichniss aller bis zum J. 1844 entstandenen Klöster der teresianischen Reform, nach Provinzen geordnet, s. *AA. SS.*, p. 776—790.

Alba an und stirbt hier, nach beinahe vierwöchentlichem Krankenlager in dem früher von ihr gegründetem Ordenshause, in den Armen der Schwester Anna de S. Bartholomeo, welche sie mit besonderer Treue und Hingebung gepflegt hatte, sowie in Gegenwart mehrerer Andrer ihrer Vertrauten, z. B. ihrer Nichte Teresia de Jesu, ihres Beichtvaters P. Anton de Jesu, u. s. w. Von diesen behaupteten später wenigstens die Frauen, unmittelbar vor dem Tode der Heiligen den Herrn mit der Himmelskönigin und allem himmlischen Heer gesehen zu haben, wie sie die Scheidende heimzuholen kamen. Auch soll dieselbe sehr bald nach ihrem Tode Verschiedenen der Ihrigen erschienen seyn und sie versichert haben, sie sei nicht sowohl an einer Krankheit, als verzehrt von der heftigen Gluth ihrer Liebe zum Herrn hinübergeschieden. — Natürlich, dass sich nach und nach alle jene wundersamen oder vielmehr wunderlichen Phänomene, welche der Katholicismus überhaupt als Vorbedingungen für die Canonisation seiner Heiligen zu betrachten pflegt, auch bei ihren irdischen Ueberresten einstellen mussten; dass also ihre Leiche bei der erstmaligen Ausgrabung (9 Monate nach dem Tode) wohlriechend und unverwest gefunden wurde; dass köstlich duftendes Oel aus ihren Gliedern und Gewändern floss; dass die verschiedenen Gliedmassen, die man allmählig von dem Leichnam abnahm und als kostbare Reliquien nach verschiedenen Orten brachte (z. B. ihre linke Hand nach Lissabon, ihren rechten Fuss nach Rom, ihre Finger nach Avila, nach Brüssel und nach Paris u. s. w.), die merkwürdigsten Wunder wirkten; dass dies in noch höherem Grade mit der Leiche selbst der Fall war und dass deshalb ein heftiger Streit um deren Besitz entbrannte, indem die Bewohner ihrer Vaterstadt Avila sie im J. 1585 in ihre Mauern schaffen liessen, aber bereits im folgenden Jahr durch einen Befehl Pabst Sixtus V. genöthigt wurden, sie nach dem Sterbeorte Alba zurücktransportiren zu lassen u. s. w. u. s. w. Wir überlassen es dem, der die nöthige Geduld und Selbstüberwindung hiezu besitzt, die theils betrübenden theils empörenden Details dieses Apotheösirungsprocesses, bis zu seinem endlich mit der Canonisation im J. 1622 (wo Gregor XV. sie zugleich mit Isidorus Agricola, Ignatius Loyola, Franz Xaver und Philipp Neri heilig sprach) erfolgten Abschlusse, bei dem öfter citirten Hagiographen Vandermoere in ausführlicher, fast 100 Folioseiten füllender Darstellung nachzulesen.[1] Uns kann Teresia, bei aller bewundernden Anerkennung, die wir ihrer

---

[1] *AA. SS.*, *p.* 358—421. Vgl. die „*Gloria posthuma*" *etc.*, *ib. p.* 745—776.

sieghaften Glaubens- und Gebetskraft, so wie ihrer mehr noch auf dem Gebiete der blossen Gnadenwunder, als auf dem der (ohnedies zum allergrössten Theile zweifelhaft bleibenden) mirakulösen Natureffecte glänzenden charismatischen Geistesgrösse zollen müssen, immer doch nur in demselben Sinne als Heilige gelten, in welchem wir auch von einem Luther und Melanchthon, von Calvin und so manchen anderen Glaubenshelden der evangelischen Christenheit als von Heiligen reden: in dem Sinne des Geheiligtseyns durch die sündenvergebende Gnade Gottes in Christo Jesu nemlich, in jenem Sinne des ausschliesslichen Vertrauens auf die rechtfertigende und heiligende Kraft des Blutes des Gekreuzigten, von dem wir im Grunde auch diese spanische Nonne in allem ihrem Thun erfüllt und getragen sehen, obschon sie die genannten Vertreter dieses Heilsglaubens in seiner evangelisch geläuterten Gestalt als fluchwürdige Ketzer bemitleiden und verabscheuen zu müssen meinte. Und ähnlich, wie über Teresia, die Klosterheilige und Mönchsreformatorin, müssen wir auch über Teresia die Mystikerin und Erbauungsschriftstellerin urtheilen. Der prunkende Ehrentitel eines *Doctor Ecclesiae*, den manche Theologen ihrer Kirche ihr ertheilt haben[1], muss natürlich dem Bekenner eines nüchternen Schrift- und Kirchenglaubens zum allermindesten als Naivetät erscheinen, wenn er nicht vielmehr einen vermessenen Eingriff in ein von dieser Seite her unantastbares Gebiet darin zu erblicken geneigt seyn sollte. Aber unter den zum Theil so wunderlichen Schöpfungen ihrer von göttlicher Liebe trunkenen Phantasie verbirgt sich eine Fülle und Tiefe ächt christlicher Herzenserfahrung, aus der auch der evangelische Christ genug des Heilsamen und Beherzigenswerthen zu schöpfen vermag. Und ihre Theorie von den Stufen des Gebetslebens enthält jedenfalls — so schwülstig auch Manchem die üppige Fülle der Bilder erscheinen mag, in welche sie eingekleidet auftritt — nicht unwichtige Beiträge zu einer erfahrungsmässig begründeten und bereicherten Lehre von der christlichen Gnadenordnung, die in so mancher Hinsicht als ein vorzugsweise würdiges Problem für künftige dogmatische Arbeiten zu bezeichnen seyn dürfte.

[1] S. Näheres hierüber, sowie über das angeblich früher vorhanden gewesene, jetzt aber nirgends mehr aufzutreibende Doctordiplom, welches die Universität Salamanca der Heiligen ausgestellt haben soll —: *AA. SS.*, *p.* 468 *ss.*, woselbst auch eine, freilich nicht sehr geschmackvolle Abbildung: „*S. Teresia insignibus ornata Doctoris Theologiae*" zu finden ist. Uebrigens kommt auch in dem alljährlich an Teresia's Feste zu recitirenden Gebete des römischen Breviers der Passus vor: „*ut coelestis ejus doctrinae pabulo nutriamur.*" Vergl. Schrödl, a. a. O.

Miscellen.

1. Kirche und Staat. Eine Stimme aus Schweden.

Jeder, der mit Aufmerksamkeit die kirchlichen Zustände der Gegenwart betrachtet, sei es etwa in Baden, sei es in Mecklenburg, dem drängt sich die Erkenntniss auf, dass das jetzige Verhältniss von Kirche und Staat ein durchaus unhaltbares, weil in sich unwahres ist. Die Kirche leidet in jedem Falle darunter, mag nun der Unglaube oder die Orthodoxie durch staatliche Gewalt oder polizeiliche Mittel gestützt und gehalten werden; immer fehlt ihr die zu ihrem Gedeihen nöthige Freiheit; das Wohl der Kirche verlangt das Aufhören der an einer Lüge krankenden Staatskirche. Nicht, dass das bisherige Verhältniss nun plötzlich mit roher Gewalt gelöst werden müsste; ein Unrecht darf nicht durch ein anderes geschichtliches Unrecht gehoben werden. Der Gang der Geschichte strebt von selbst einer Auseinandersetzung und Scheidung entgegen, und es gilt diesem Gange mit richtigem Verständnisse zu folgen und auf seine nothwendigen Ergebnisse sich vorzubereiten, damit die Kirche für den dann beginnenden scharfen Kampf gerüstet sei. Von diesem Gesichtspunkte aus erwähnen wir hier eine kleine Schrift des vorjährigen Rectors der Universität Upsala, Prof. d. Theol. Carl Axel Torrén: *Om den skottska fria kyrkans uppkomst. Inbjudningsskrift till åhörande af den offentliga föreläsning, med hwilken e. o. professoren i psychiatri Med. Dr. Gustaf Kjellberg kommer att tillträda sitt embete.* Die Schrift, welche sich mit dem Entstehen der freien Schottischen Kirche beschäftigt, bietet hierüber geschichtlich nichts Neues; aber sie ist interessant als ein Zeugniss dafür, dass auch in Schweden Männer, an deren frommem und kirchlich gläubigem Sinne Keiner zweifelt, für die Selbstständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber in ihrem eigensten Lebensgebiete auftreten. „Selbständigkeit gegenüber der bürgerlichen Macht in Hinsicht auf Lehre, Gottesdienst, Handhabung der Kirchenzucht und Bestellung der Hirten, ganz nach der Norm des göttlichen Wortes und des Bekenntnisses der Gemeinde, das ist die Lebensluft, ohne welche die Kirche weder leben noch wachsen und ihre hohe Bestimmung erfüllen kann." Torrén schreibt in dieser Hinsicht der freien Schottischen Kirche, deren Entstehen er mit Liebe aber Besonnenheit schildert, „eine kirchengeschichtliche, ja in Wahrheit weltgeschichtliche Bedeutung" zu. Sie nennt sich eine Missionskirche, und er meint, dies sei nicht blos von ihrer lebhaften Betheiligung an der Heidenmission zu deuten. „Sie hat vielleicht noch eine andere Mission, eine Mission von gleich erhabener Art, die aber noch nicht so allgemein verstanden und beherzigt wird, nämlich die Erste zu seyn in Verwirklichung eines Gedankens, welcher der eigne Gedanke unseres Heilandes war, eines Wunsches, einer Absicht, eines Planes, den wir sein nennen müssen. Vielleicht weist diese Kirche in einem

abgelegenen, aber mit der ganzen Welt in frischem und lebhaftem Verkehre stehenden nordischen Lande hin auf eine grosse noch verborgene Zukunft der Offenbarung von Gottes Herrlichkeit in der Menschheit, wo Zion frei von allem irdischen Zwange in den Angelegenheiten der Seele aufschaut zu seinem Herrn Christus, als seinem allgegenwärtigen Herrn, seinem starken Regierer, seinem herrlichen, allein herrschenden Könige." [Plitt.]

2. Eine Probe dermaliger preussischer Predigtweise.

Es ist männiglich bekannt, welche Bedeutung leider für die Kirche, die lutherische namentlich, autokratische churbrandenburgische und preussische Cabinetsordres gehabt haben und auch neu zu haben drohen, und eben so wenig waltet ein Zweifel darüber, welche Stellung zur Zeit in dem höchsten Ortes gegebenen und beschworenen Staatsgrundgesetze und in der gottgesetzten Gewalt habenden Obrigkeit auch die preussischen Kammern mit einnehmen. Da predigt denn ein Pfarrer Dr. Kühne zu Bukau soeben, am 29. Sept. 1864, zur Eröffnung der Ziesarschen Kreissynode wörtlich u. A. Folgendes:

„Wo ist die Vollmacht, die uns zur Führung dieser neuen Aemter legitimirt? Ich habe eine gute Antwort auf diese Frage; sie lautet: Es ist des Königs Befehl! — Auf Befehl des Königs sind wir hier versammelt, und zwar ist das ein Befehl, der „nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid" vorher erst zurechtgeknetet ist, sondern der aus der alten unversehrten Majestät frisch wie ein krystallener Felsenborn entspringt. Auf des Königs Befehl! Das ist ein gewaltiger Rechtstitel für ein evangelisches Herz. Das dringt wie Frühlingswaldluft, wie Bergesodem in die dürren bettlägerigen Gebeine dieser verwelkten Zeit. Das gibt Freudigkeit, das gibt Muth! Und es ist eine Lust, es ist eine süsse christliche Lust, einmal wieder nach alter väterlicher Weise unterthan seyn zu können der Obrigkeit, die Gewalt über uns hat!"

Das hier — in dieser doch fürwahr witzigen, scharfsinnigen, feinen, gemessenen, würdigen, dem Christen und dem Patrioten und dem so viel an ihm mit Allen Frieden suchenden Diener des göttlichen Wortes gleich wohlanständigen Schriftdeutung und Schriftanwendung! — vorzugsweise in Betracht kommende Wörtchen hat nicht Ref., sondern der Verf. der Predigt selbst unterstrichen. Die Predigt aber ist nicht nur gehalten worden, ob auch in einem immerhin obscuren Winkel, zur Eröffnung einer Synode und jedenfalls ohne erfolgtem Protest der Synodalen, sondern demnächst auch als Musterpredigt veröffentlicht von und in einem hoch- und höchstangesehenen Organe, das ohnehin den Mantel des Lutherthums umhängt, dem Hallischen Volksblatte für Stadt und Land 1864. Nr. 96. [G.]

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. Plitt, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, J. A. F. Richter, u. A.**,

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. A. **Ostertag**, Die Bibel und ihre Geschichte. 4. Aufl. Basel (Bahnmaier-Detlof) 1863. 260 S. geb. 14 Ngr.

Ref. freut sich aufrichtig, das bezeichnete Buch, welches 1854 zum ersten Male bei der Feier des 50jährigen Jubiläums der Baseler Missionsgesellschaft ans Licht getreten ist, hier in seiner vierten Aufl. begrüssen zu dürfen, und glaubt bei diesem Anlass an seinen Inhalt erinnern zu müssen. Der Titel des Büchleins darf nicht meinen lassen, als gebe es nur etwa (immerhin in populärer Form) eine Entstehungsgeschichte der h. Schrift A. u. N. T. Auch davon wird zwar vollständig mitgehandelt, aber nur sehr kurz, wenngleich doch einzelne Momente (namentlich die Zeit vor der Bibel und die zwischen dem Schlusse des alttestamentlichen Canons bis zum N. T.) in recht helles Licht treten. Vielmehr gibt der Verf. mit Vorliebe in allgemein verständlicher, zum Theil aphoristischer Weise Geschichtliches über Erhaltung und Verbreitung

---

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Stä., Cr., Z., B., Ri.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren vollen Namen.

der Bibel, bespricht textgeschichtliche und typographische Verhältnisse, Handschriften, Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen und unter verschiedenen Völkern, verfolgt die Geschichte der Bibelverbreitung und Bibelschätzung in den mancherlei Zeitläufen, und ruht von S. 128 an endlich gänzlich in einer liebenden Darstellung dessen, was in neuerer und neuester Zeit, vornehmlich von England und Basel aus, für die Verbreitung der Bibel geschehen ist und geschieht; Alles nicht selten mit Einfügung veranschaulichender Holzschnitte und Einwebung mancherlei anziehender Digressionen. Ein wahrhaft einheitliches Ganze bildet also das Werkchen eigentlich nicht; wer wollte aber nicht auch solch bedeutsames geschichtliches Allerlei über das Buch der Bücher gern hören und lernen? [G.]

2. F. Hitzig, Die Psalmen übersetzt und ausgelegt. Erster Band. Leipzig und Heidelberg (C. F. Winter) 1863. 2 Thlr.

Die Vorzüge des Hitzig'schen Psalmencommentars bestehen in dem Streben nach möglichster kritischer und exegetischer Akribie, in Originalität, in Frische der Auffassung und Darstellung; hiedurch ist der Commentar in hohem Masse anregend. Gegen das frühere Werk des Verfassers „Die Psalmen; historischer und kritischer Commentar nebst Uebersetzung. Heidelberg 1835. 1836" hat sein jetziger Psalmencommentar wesentlich gewonnen sowohl durch die bequemere Form, in welcher der Stoff jetzt dargestellt ist, als durch die erklärenden Noten, mit welchen die Uebersetzung gerechtfertigt wird. Der kritische und exegetische Standpunkt des Verfassers aber ist in diesem neuen Werke über die Psalmen derselbe geblieben, wie in dem früheren, manche Aenderungen im Einzelnen, wie sie fortschreitendes Studium mit sich bringt, natürlich abgerechnet. Zu den Resultaten der Hitzig'schen Psalmenkritik und Psalmenauslegung findet sich Referent auch jetzt noch in demselben Gegensatze, wie früher. Referent kann nicht umhin, Hitzig's Kritik als eine willkürliche zu bezeichnen und ihm Schuld zu geben, dass, während er andere Ausleger durch die Tradition unfrei geworden und gebunden zu seyn beschuldigt, er selbst an die durch seine ganze Kritik sich hindurchziehende Voraussetzung gebunden erscheint, dass fast für jeden einzelnen Psalm sich in der uns im alten Testament oder bei Josephus bezeugten Geschichte Israels die historische Veranlassung oder doch wenigstens die einzig mögliche Abfassungszeit nachweisen lasse. Und doch umfasst die Zeit, aus welcher nach Hitzig die Lieder des Psalters stammen, 800 bis 900 Jahre; und doch sind die Nachrichten, welche wir aus diesem Zeitraum über die Geschichte Israels besitzen, verhältnissmässig so dürftig und dazu auch hie und da noch so unzuverlässig; und doch sind viele Psalmen so allgemeinen, von den concreten Zeitverhältnissen völlig absehenden

Inhaltes, dass man sich ihr Verständniss nur verdirbt, wenn man Anspielungen auf besondere geschichtliche Erreignisse oder Zustände darin nachzuweisen *à tout prix* bestrebt ist! Hitzig behauptet S. 277, dass, wenn philologische Kritik nicht überhaupt trügerischer Schein sei, Ps. 50 u. 51 von dem Verf. von Jes. 40—66 gedichtet seyn müssen, und bricht über Hupfeld, der sich in seiner Besonnenheit hievon nicht überzeugen kann, in die Worte aus:

Proh superi, quantum mortalia pectora caecae
Noctis habent!

Mit mehr Recht wird mancher unbefangene Leser des vorliegenden Commentars anf Hitzig selbst diese Worte anwenden. Zwar tröstet sich Hitzig (S. V.) von vorn herein darüber, dass Manche seinen kühnen kritischen Hypothesen nicht zustimmen werden; und zwar tröstet er sich mit einer bei den Dissentirenden vorausgesetzten Unfähigkeit zur Kritik: „Aber *Ars non habet osorem, nisi ignorantem*; und, während Jemand vielleicht in einem anderen Fache Ausgezeichnetes leistet, ist doch denkbarer Weise für höhere Kritik sein Geist nicht angelegt; — — — das Dreinsprechen aber in Fragen der höheren Kritik von Seite dessen, der nicht einmal ein leichtes Textgebrechen zu heilen weiss; bleibt billig unbeachtet, denn wer im Kleinen nicht treu ist, wie kann er probehaltig seyn im Grossen?" Ob aber dieser Trost nicht doch vielleicht auf allzugrosser Plerophorie beruhe, möchte fraglich seyn. Referent wenigstens hält es lieber mit denen, welche bei der Mannichfaltigkeit der Möglichkeiten nicht überall zu einem sichern positiven Ergebniss in der Kritik gelangt zu seyn bekennen, als mit denen, welche überall sichere Resultate gewonnen zu haben meinen, die denn doch zuletzt beim Lichte betrachtet nichts weniger als unumstösslich sicher sind. Gar Manches aber ist in Hitzig's Psalmenkritik theils unsicher theils unwahrscheinlich. So lässt Hitzig Ps. 1 u. 2 nicht nur denselben Verf. haben, sondern auch unmittelbar nach einander gedichtet seyn, so dass kein fremdartiger Gedankenzusammenhang sich dazwischen drängte (vgl. auch Hitzig, Die Psalmen; hist. u. krit. Comm. II, 216). Die Gründe für diese Annahme sind, a) dass beide Psalmen gegen die Regel überschriftslos nebeneinander stehen; b) dass sie in Handschriften und sonst bisweilen als Ein Psalm angesehen werden; c) dass in Ps. 1, 2 יהגה, in Ps. 2, 1 יהגו vorkommt; d) dass in Ps. 1, 6 דרך תאבד, in Ps. 2, 12 תאבדו דרך steht; e) dass Ps. 1 mit אשרי anhebt, Ps. 2 mit אשרי schliesst; f) dass Ps. 1 aus 2+3, Ps. 2 aus 2+6 Versen besteht. Nicht weniger als sechs Gründe führt also H. auf, und doch beweist kein einziger für sich allein auch nur, dass diese Psalmen denselben Verfasser haben, geschweige denn dass sie unmittelbar nacheinander gedichtet sind. Der Grund a) beweist nur, dass die Sammler des Psalters die Verf. der beiden fraglichen Psalmen nicht

zu kennen sich bewusst waren, oder wenigstens sie nicht nennen wollten; der Grund b) beweist nur die auch ausserdem (vgl. z. B. Ps. 9 u. 10; Ps. 42 u. 43) feststehende Thatsache von neuem, dass man bei der Abtheilung und Numerirung der Psalmen bisweilen ganz gegen allen Sinn und Zusammenhang und ohne alle Rücksicht auf den Inhalt verfuhr; denn dass die Psalmen 1 u. 2 verschiedenen Charakters und nicht einmal ein *opus bipartitum* sind, gibt selbst Hitzig zu; das unter c) Angeführte ist um so mehr eine reine Zufälligkeit, als הגה beidemale ja nicht einmal in einer ungewöhnlichen Bedeutung steht; die Verwandtschaft der unter d) erwähnten Ausdrücke und der ihnen zu Grunde liegenden Bilder ist eine sehr geringe: der Ausdruck דרך תאבד bedeutet, dass der Weg allmählig sich in einer Sandwüste oder einer Wildniss verläuft und aufhört, so dass kein Weg mehr vorhanden ist, auf welchem der Wanderer weiter gehen könnte; der Ausdruck תאבדו דרך bedeutet, dass der Wanderer, wenn er auf dem eingeschlagenen Wege weiter geht, sich in die Gefahr begibt, umzukommen, da dieser Weg zu Tod und Verderben führt; dass aber Sinnesrichtung und Handlungsweise der Menschen unter dem Bilde eines Weges dargestellt werden, ist im A. T. bekanntlich sehr häufig; desgleichen ist e) die Anwendung der Formel אשרי zur Glücklichpreisung in den Psalmen sehr gewöhnlich; und wenn H. endlich f) darauf ein Gewicht legt, dass Ps. 1 aus 2+3, Ps. 2 dagegen aus 2+6 Versen besteht, so hat dieser Grund für die Identität des Dichters und die Gleichzeitigkeit der Abfassung nicht einmal so viel Werth, als die Vermuthung Hitzigs auf S. 278, dass als Verf. von Ps. 50 darum Asaph angenommen worden sei, weil in Ps. 50, 5 das Wort אספו vorkommt; denn die masorethische Versabtheilung ist weder für ursprünglich zu halten, noch hat sie irgend ein Verhältniss zur rhythmischen Eintheilung der Lieder in στίχοι, und bietet uns somit auch keinen Massstab dar, nach welchem wir bemessen könnten, ob sich zwei Psalmen in ähnlicher oder verschiedener Weise „vollenden." Entbehrten nun aber die aufgeführten 6 Gründe, wenn man jeden für sich betrachtet, aller ihnen zugeschriebenen Beweiskraft, so werden sie wohl auch nicht dadurch diese Beweiskraft erhalten, dass sie neben einander gestellt sind. Zur Beantwortung der Frage, ob Ps. 1 u. Ps. 2 demselben Verf. angehören, besitzen wir durchaus keine Handhabe; dass aber beide Psalmen keinesfalls unmittelbar nacheinander, ohne dass sich ein fremdartiger Gedankenzusammenhang dazwischen gedrängt hätte, von dem Verfasser (wenn nehmlich beide Psalmen Einen Verfasser haben sollten) gedichtet seyn können, geht einmal daraus hervor, dass der Inhalt beider Psalmen ein ganz verschiedener ist: Ps. 1 handelt von dem Segen der Gottesfurcht, Ps. 2 von der Unüberwindlichkeit und Unverdrängbarkeit des von Jehova eingesetzten

Königs; und dann daraus, dass die Seelenstimmung des Dichters bei der Production des 1. und des 2. Psalmes eine ganz verschiedene gewesen seyn muss: denn in Ps. 1 fliesst die Rede klar, ruhig, nüchtern-verständig dahin, während in Ps. 2 eine aufgeregte und leidenschaftliche Sprache herrscht. — Selbst Ps. 8 lässt Hitzig aus einer besonderen geschichtlichen Veranlassung hervorgegangen seyn. Da es nehmlich in V. 3 heisst, Jehova habe aus dem Munde der Knäblein und Säuglinge eine Macht begründet um seiner Widersacher willen, zu dämpfen den Feind und den Rachgierigen, so sieht er hierin eine Anspielung darauf, dass die Amalekiter, obgleich David auf seinem Kriegszuge wider sie Niemanden am Leben gelassen hatte (1 Sam. 27, 8. 9), doch bei ihrem Rachezuge gegen Ziklag Niemand umbrachten (1 Sam. 30, 1. 2). Aber davon, dass sich bei dem Schreien der Knäblein, dem *vagitus* der Säuglinge in der Seele der Amalekiter ein menschliches Gefühl geregt habe und die Amalekiter infolge hievon die Weiber, Kinder und Greise Ziklags nicht getödtet, sondern blos weggeschleppt haben, dass also Jehova aus dem Geschrei der Kinder und Säuglinge von Ziklag eine Wehr gegen die Wuth der Feinde Ziklags gegründet habe — hievon steht kein Wort im Texte von 1 Sam. 30. Jedenfalls liegt (vgl. bes. V. 4 u. 6) die Annahme viel näher, dass die Amalekiter darum die während Davids Abwesenheit in Ziklag Zurückgebliebenen nicht sofort tödteten, weil sie an David und seinen Genossen dadurch noch schwerere Rache nehmen zu können glaubten, dass sie ihre Weiber und Kinder in die Gefangenschaft führten, um sie dort theils zu schänden, theils in die Sklaverei zu verkaufen. Denn die Amalekiter und die Israeliten hielten gewiss ebenfalls einen Tod in Ehren für ein glücklicheres Loos als ein Leben in Knechtschaft und Schande. Doch wie dem auch seyn möge, in den Zusammenhang von Ps. 8 passt eine Beziehung auf die Vorfälle von Ziklag um so weniger, als der ganze Psalm, sowohl V. 2 als V. 4—9, nicht von der Selbstverherrlichung Jehova's redet, welche dieser dadurch zu Wege brachte, dass er Israel zu seinem Eigenthumsvolke machte und es als solches auch behütete, sondern von der Selbstverherrlichung Jehovas, die er dadurch herbeiführte, dass er, dem Alles unterthänig seyn und dessen Majestät alles Seiende anerkennen muss, den winzigen Menschen, dieses scheinbar unbedeutende Geschöpf, zum Herrn über Alles machte. Ist aber dies der Grundgedanke des Psalms, so wird es doch wohl richtiger seyn, V. 3 dahin zu verstehen, dass selbst Kinder und Säuglinge (vgl. 2 Macc. 7, 27) die wunderbare Majestät und Hoheit Jehova's anerkennen und Jehova hiedurch eine Siegesübermacht gewinnt, durch welche er diejenigen seiner Feinde zum Schweigen bringen kann, welche sich für Strafen, die Jehova über sie verhängt hat, dadurch zu rächen suchen, dass sie seine

Majestät nicht anerkennen, ihm den gebührenden Lobpreis versagen und überhaupt seinen Geboten widerstreben. — Für den Verfasser von Ps. 38 hält Hitzig auch jetzt noch wie früher den Propheten Jeremia. Die hauptsächlichsten Gründe hiefür sind a) dass Ps. 38 sich mit den von Hitzig für Jeremianisch gehaltenen Psalmen 6; 22; 40; 35 enge berühre, und dass b) die Verse 4. 6. 8 nicht auf innerliche Krankheit, sondern auf unbarmherzige Schläge, welche dem Verf. von seinen Feinden applicirt wurden, hindeuteten, Jeremia aber in der That von Pashur mit Schlägen gezüchtigt und über Nacht in strenge Haft gesetzt wurde (Jer. 20, 2). Der Hauptsache nach soll nun der Psalm während der Gefangenschaft im Geiste des Verf.'s empfangen, und nach der Entlassung aus dem Kerker unter dem Eindrucke der Schmerzen und bei noch fortdauernder Aufregung niedergeschrieben worden seyn. Wir können uns hier des Raumes wegen nicht auf eine Untersuchung über den Ursprung von Ps. 6; 22; 40; 35 oder über das Verhältniss von Ps. 38 zu diesen Psalmen einlassen. Aber schon dies dürfte zur Widerlegung der Jeremianischen Verfasserschaft von Ps. 38 genügen, dass Jeremia nach Jer. 20, 1. 2 von Pashur darum geschlagen und gefangen gesetzt wurde, weil er im Auftrag Jehova's Drohweissagungen gegen Juda und Jerusalem ausgesprochen hatte, dass er also völlig unschuldig als ein Knecht Jehova's von einem Gottlosen misshandelt wurde, während der Verf. von Ps. 38 offenbar nach V. 4—6 und V. 19 als ein Schuldiger von Jehova gestraft wird und in V. 4—6 die zerstörenden Wirkungen schildert, welche das Gefühl des Zornes Gottes und das niederdrückende Bewusstseyn von seiner Sünde auch auf seinen Leib hervorgebracht hat. Zwar sucht Hitzig diesen Gegengrund dadurch zu entkräften, dass er sagt, auch ein Frommer könne sich ängstigen, ob er den Willen Gottes treffe, und ein zartes Gewissen vermuthe Schuld bei sich, wo Andere sie nicht gewahren. Aber der Verf. von Ps. 38 ängstigt sich nicht blos, ob er den Willen Gottes getroffen habe, und vermuthet nicht blos eine Anderen nicht wahrnehmbare Schuld bei sich, sondern er ist sich dessen in seinem Gewissen und vor Gott klar bewusst, dass er gesündigt habe und nun unter den Folgen seiner Sünde leide; er bittet nur Gott, derselbe wolle nicht zulassen, dass seine Feinde, die er durch seine Sünde nicht geschädigt noch verletzt hat, seine Sünde und die gegenwärtige Strafe für seine Sünde zur Herbeiführung seines völligen Verderbens benutzen können. So aber konnte Jeremia nimmermehr die durch Pashur über ihn verhängten Leiden ansehen. — Die angeführten Beispiele werden genügen, um das oben ausgesprochene Urtheil über Hitzigs Psalmenkritik zu rechtfertigen. Aber nicht blos die kritischen, sondern auch die exegetischen und linguistischen Behauptungen zeichnen sich oft mehr

durch Kühnheit und Originalität, als durch Sicherheit und Begründetheit aus. Hitzig stellt S. 15 סלה zusammen mit dem arab. صَلوة, dem aram. צְלֹו in der ursprünglichen Bedeutung *inclinatio corporis*; es dürfte ihm indessen schwer fallen, einen zureichenden Grund anzugeben, weshalb der Betende gerade an der Stelle, wo wir jetzt סלה finden, sich habe verneigen sollen. Das Nomen שגיון von שגה abzuleiten und in der Bedeutung *dithyrambus* zu fassen, liegt jedenfalls näher, als es mit H. S. 31 zusammenzustellen mit سَجْع und zu erklären *rhythmus*, *oratio rhythmica*. Dass ארץ Ps. 12,7. nur eine Erweiterung aus רץ (Ps. 68, 31) sei und ein Stück Silber, eine Barre bedeute (S. 67), ist schwer glaublich; es ist vielmehr zu übersetzen: „niedergeschmolzen zur Erde herab" (vgl. Olshausen und Delitzsch zu d. St.). Wollte man mit Hitzig (S. 81 f.) in Ps. 16, 2 בל als aus אֲבָל entstanden ansehen (بَلْ) und durch *immo*, vielmehr erklären, so müsste es vor טובתי stehen; allein man hat vielmehr zu übersetzen: „Mein Heil — ruht es nicht auf dir?" Diese Frage hat dann den Sinn einer Betheuerung, vgl. Ruth 2, 9. Bedenklicher ist es, Ps. 40, 5 שוט mit dem arab. شاط IV. zu combiniren (Hitzig S. 225), als, wie gewöhnlich geschieht, mit שָׂטָה. — Zu dergleichen Bedenken, wie die beispielsweise geäusserten, gibt Hitzig in seinem Psalmencommentar noch manche Veranlassung, ganz abgesehen von Bedenken gegen Aeusserungen wie die (S. 129), dass „das A. Test. keinen leidenden Messias kennt." Trotz aller dieser Bedenken aber müssen wir wiederholt anerkennen, dass das Buch durch die Kühnheit, mit welcher gegen das Traditionelle als solches vorgegangen wird, und durch die angestrebte grammatische Akribie sehr anregend und, wenn auch weniger durch positive Resultate, doch durch vorwärts weisende Fingerzeige fördernd ist. [A. Kö.]

3. Ausgewählte Psalmen im Anschlusse an die Evangelien des Kirchenjahres ausgelegt von F. Schaubach, Prof. u. Rector der städt. Schulanstalten zu Meiningen. Halle (Mühlmann) 1863. 246 S. 8. 24 Ngr.

Der Herr Verf., welcher durch sein Leben Melanchthon's und seine Gebete für evangelische Schulen, die beide bereits in 2. Auflage erschienen sind, sowie durch seine gekrönte Preisschrift „Zur Charakteristik der heutigen Volksliteratur" in der theologischen Leserwelt seit länger bekannt ist, hat in diesem Werke, das er seinem Vater, dem Oberkirchenrath Dr. Schaubach, und seinem Schwiegervater, dem Oberhofprediger Dr. Ackermann, widmete, die Psalmenandachten, welche er in Betstunden zu halten hatte, gesammelt. Er ist dabei von dem richtigen Gedanken ausgegan-

gen, dass bei solchen kurzen Wochenbetrachtungen, wenn auch nicht gerade alle Jahre, so doch abwechselnd mit zusammenhängender Schriftauslegung, am zweckmässigsten solche Abschnitte ausgewählt werden, welche sich an das Evangelium des Sonntags anschliessen, damit auf diese Weise die Grundgedanken, welche dasselbe in den Herzen angeschlagen hat, noch weiter tönen. Es eignen sich hiezu nun namentlich die Psalmen, da mit ihnen gleichsam das alttestamentliche Amen auf die neutestamentliche Wahrheit gedrückt wird, und was das Evangelium in der Form der Verkündigung an's Herz legte, hier als Gebet aus demselben wiederklingt. Die Betrachtungen sind in der Form und im Umfange in der Weise der alten Summarien und können also vorzugsweise bei solchen Betstunden verwendet werden, bei denen eine nur kurze Betrachtung sich an das Vorlesen anschliesst. Jede Betrachtung umfasst durchschnittlich 4 Seiten, enthält zugleich den biblischen Text und schliesst vielfach mit einem kurzen Gebete. Hie und da sind auch Liederverse eingestreut; am Schlusse ist ein Inhaltsverzeichniss beigegeben, so dass man hiedurch leicht hie und da auch eine andere Wahl treffen könnte. Der Hr. Verf. hat, soweit es die Kürze seiner Arbeit ermöglichte, auf die köstlichen Schätze, die in den Erklärungen Luther's und Arndt's enthalten sind, Rücksicht genommen, hat sich einer einfachen fasslichen Sprache befleissigt, auf die Evangelien fleissig zurückgewiesen und, was die Hauptsache ist, in wahrhaft christlichem Geiste seine Aufgabe erfasst. Ein tieferes Eingehen auf den Text ist natürlich bei so kurzen Betrachtungen nicht möglich und darf daher auch hier nicht gesucht werden. Die Hauptaufgabe eines solchen Werkes bleibt immer edle Einfalt und Körnigkeit des Ausdrucks.

[E.]

4. Die biblische Bedeutung des Wortes Geist. Giessen (Ernst Heinemann; Heyer's Univ.-Buchh.). 1862.

Dieses von dem Verleger sehr würdig ausgestattete Buch eines auf der Höhe der Zeitbildung stehenden und in der heiligen Schrift belesenen Nichttheologen enthält nach einer Einleitung, welche über die psychologische Grundauschauung und die Absicht des Buches orientirt, 318 kürzere und längere Bibeldeutungen oder auch blosse Bibelcitate, zum Theil mit berichtigter Uebersetzung. Es werden alle neutestamentlichen Stellen, in welchen sich das Wort „Geist" oder ein dasselbe vertretender Begriff findet, nach der Ordnung der Bücher und Capitel in unseren Bibelausgaben durchgenommen und darauf angesehen, welche Bedeutung an jeder Stelle dem Worte „Geist" oder dessen Aequivalenten beizulegen ist — eine Anordnung, welche leider den Gebrauch des Buches etwas erschwert und eine Gruppirung nach bestimmten Gesichtspunkten sehr vermissen lässt. Entsprechend

dem vierfachen Gebrauch des Wortes, welcher angenommen wird, laufen 4 Rubriken durch das ganze Buch, in welchen die zusammengehörigen Stellen aufgezählt werden. Die 229 Stellen, die sich in der ersten Rubrik summiren, sollen den Beweis liefern, dass uns das Neue Testament „eine neue, von Christus durch das Wort „„Gott ist Geist““ festgestellte Bedeutung des Wortes Geist“ lehrt, wornach „unter dem Geiste die von Gott abgeleitete Kraft des Guten zu verstehen ist“. S. 11. In allen übrigen einschlägigen Stellen muss das Wort „aus der dem Hebräischen und Griechischen eigenthümlichen ursprünglichen Bedeutung Hauch, Athem, Wind, unbestimmtes und nicht weiter bestimmbares Wesen erklärt werden“. Insbesondere an den 29 Stellen der 2. Reihe, „in welchen das Gott Entgegengesetzte Geist genannt wird“. Zur 3. Reihe gehören 22 Stellen, in welchen „zwar nicht dass Gott Entgegengesetzte Geist genannt ist, dennoch aber dieses Wort nicht in der vollen von Christus durch obigen Ausspruch festgestellten Bedeutung zur Anwendung gekommen ist“, darunter auch die wenigen Stellen, „in welchen das Wort Geist annähernd in der Bedeutung von Seele gebraucht ist“. Endlich die 4. Reihe enthält 36 solche Stellen, welche, ohne dass das fragliche Wort vorkommt, „eine Bestätigung der Stellen der 1. Reihe enthalten“. In diesen also findet der Herr Verfasser die neue, christliche Bedeutung des untersuchten Wortes und, wie wir sogleich hinzufügen, die Summa aller christlichen Lehre. Entgegen den Vergötterern der Materie, welche das Wort Geist nur noch missbräuchlich im Munde führen, verkündet die vorliegende Schrift als erste und nöthigste Erkenntniss diese: „Gott ist Geist“. Entgegen aber auch den Confessionschristen und -Theologen verkündet sie als Kern des wahren Christenthums den Satz: Wir müssen „immer aufs neue (!) aus Gott, der Geist ist, geboren werden“, d. h. wir müssen „den Geist als die Kraft des Guten aus Gott ableiten.“ S. 9. Sonst haben die Seelenkräfte, welche sind: Verstand und Einbildungskraft, dann Genie, die Einheit dieser beiden, Gemüth, Empfinden, Begehren — keinen Halt und Einheitspunkt; der Geist muss sie erst unter seiner Herrschaft vereinen. Der niederen Sphäre des Seelenlebens gehören u. A. „die von dem Verstande aufgestellten Lehrunterschiede der verschiedenen Bekenntnisse“ an, welche das Wesen des Christenthums nicht treffen. Denn „nicht denen, die solche Lehrunterschiede ... vertheidigen, ist (1 Cor. 12, 3.) der Geist aus Gott zugesprochen, sondern denen, die Christus in Wahrheit den Herrn nennen.“ S. 127. S. 9 u. ö.

„Das Wort nun, welches die Gesammtkraft des Menschen bezeichnet, in dem die Seelenkräfte unter die Herrschaft des Geistes getreten sind, kann kein anderes seyn, als das Wort Vernunft.“ Wenn daher von einer Verfinsterung der Vernunft durch die Sünde

geredet wird, so gehört das lediglich dem weiten Gebiet des Missbrauchs an, welcher mit diesem Worte, sowie auch mit dem Worte Geist getrieben wird. So S. 10. Und S. 11 erfahren wir: die Kraft, vermittelst welcher wir den Geist als die Kraft des Guten aus Gott abzuleiten haben, ist die Vernunft (welche zu diesem Zwecke ja freilich unverfinstert seyn muss). Ob wir sie aber recht ableiten, dafür haben wir den Massstab an Jesus Christus. In ihm „ist der Logos Gottes, d. i. die Macht und Weisheit Gottes gerichtet auf den Menschen voll und ganz erschienen“ S. 40, oder, was dasselbe ist, in ihm herrschte der Geist als die von Gott abgeleitete Kraft des Guten „ohne Unterbrechung“, während „das Höchste, das wir erreichen können, ist, dass die Unerbrechungen in der Herrschaft des Geistes immer kürzer werden.“ S. 49. (Auch das „ewiglich bleiben“ Joh. 14, 16 „bedeutet nicht eine ununterbrochene Einwohnung des Geistes“, sondern eine unterbrochene, und die Schläge des Satansengels, über welche Paulus klagt, sind nichts Anderes als diese immer kürzeren Unterbrechungen S. 55 u. 152). In Christo ist „der ideale Begriff des Menschen verwirklicht“ — eine Einheit von Ideal und Wirklichkeit, welche man „in weiterer Ausführung der alttestamentl. zurückschauenden Prophetengesichte (!) auf die ersten Menschen übertragen hat.“ S. 50. Durch Christum, diesen „göttlichen Menschen“, ist jetzt, da wir wissen, was der ideale Begriff des Menschen ist, auch uns das Hinanstreben zu demselben ermöglicht — jedoch selbstverständlich nicht das Erreichen desselben, da ja sonst das Vorbild nicht mehr Vorbild wäre. S. 140. Uebrigens haben nach S. 165 auch Sokrates, Plato und viele Andere sich durch denselben Geist „zu Gott erneuern lassen.“

Was den Glauben an einen wunderbaren Lebensanfang und -Ausgang Jesu betrifft, so können wir von beiden „nach Gottes unabänderlicher Ordnung“ nichts wissen. Dass über Maria der h. Geist kommen sollte Luc. 1, 35, will zunächst nur sagen, „dass Maria noch mehr, als es bisher schon geschehen war, Geist empfangen, d. h. die Kraft des Guten von Gott ableiten werde. Das Andere, was noch darin liegt, ist ein Zukünftiges und durchaus Unbestimmtes“, was der Thatsache, dass Christus dem Fleische nach durch Joseph von David abstammte, nicht widersprechen kann. S. 26. Die Ueberzeugung aber von Christi leiblicher Auferstehung, welche Paulus ausspricht (die Evangelisten werden hier übergangen), ist eben so zu beurtheilen, wie die andere, dass er „nicht sterben, sondern das Weltende bei seinen Lebzeiten eintreten werde.“ S. 87 f. Wer an solchen Irrthümern in der Schrift sich stossen sollte, „der hat die Siegesgewissheit der Bibel noch nicht erkannt.“ S. 88. Auch 1 Cor. 15. ist die Lehre von der leiblichen Auferstehung nur die Form, unter welcher der Apostel die

geistige Fortdauer nach dem Tode sich vorstellt; Form und Sache fallen ihm zusammen. S. 134. Wenn ferner Paulus wirklich ein stellvertretendes Leiden Christi angenommen hat, was unerweislich ist, so hängt dies mit seiner Erwartung des nahen Endes zusammen. Wenn nämlich die Gläubigen nicht sterben, sondern das Ende erleben sollten, so mochte wohl „ein oder das anderemal der Tod Christi dem Apostel in dem Lichte eines stellvertretend anstatt des leiblichen Todes aller Andern eintretenden Opfers erschienen seyn; denn diese Sündenstrafe aller Anderen hätte dann aufgehört" S. 136f. Eine solche Annahme aber, welche der Apostel selbst nicht festgehalten hat, „widerspricht den deutlichsten Aussprüchen Christi." In dem Ausruf des Herrn über Jerusalem Luc. 19, 42 „liegt das Gegentheil von dem, dass der Friede des Menschen oder seine Vernunft mit Gott abhängig sei von seinem eigenen stellvertretenden Leiden und Sterben"; denn es hätte Jerusalem (und der Menschheit) zum Frieden gedient, „wenn es Christum mit Liebe aufgenommen hätte, statt ihn leiden und sterben zu lassen." S. 139. — Zu sagen, „dass Gott nichts weiter sei und habe, was nicht auch Christus sei und habe", ist „Lästerung." S. 63.

Doch genug dieser Sätze, die billig den Feinden des Christenthums, zu welchen der ungenannte Hr. Verf. offenbar nicht gehören will, überlassen bleiben sollten. Wir sehen, es liegen hier weniger Untersuchungen über die biblische Bedeutung des Wortes Geist, als eine Art philosophisch-theologisches System, wenigstens die *disjecta membra* davon, vor uns, eine christlich tingirte Gesammtansicht von den göttlichen und menschlichen Dingen, welche aber leider den lebendigen Gott der Bibel zu einer nahezu völlig unbekannten Grösse macht, ausser dem Satze „Gott ist Geist" und der Definition von „Geist" als Kraft des Guten nicht viel Anderes gelten lässt und mit diesen 2 Sätzen operirt, wie mit den Axiomen bei einem mathematischen Calcul. Und hiebei macht die Ueberspannung des Gegensatzes von Geist und Materie, sowie die einseitige Fixirung und falsche Verabsolutirung des nur aus seiner gegensätzlichen Beziehung zu erklärenden Ausspruchs „Gott ist Geist" von vornherein jedes Verständniss für das kündlich grosse Geheimniss der Gottseligkeit „Gott ist geoffenbaret im Fleisch", sowie für das noch grössere Geheimniss der h. Dreieinigkeit im Sinn des Bibel- und Kirchenglaubens unmöglich und lässt ferner von der wichtigen, die ganze Schrift durchziehenden Wahrheit, dass „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes ist", auch keine Ahnung aufkommen — so gar keine, dass zu 1 Cor. 15, 45 wohl der Gegensatz von Geist und Seele abgehandelt, aber gar nicht wahrgenommen wird, wie das Absehen des Apostels hier durchaus auf das L e i b e s l e b e n, das natürliche des ersten Adam und das geistliche des zweiten Adam, geht.

„Geist“ und „Gott“ werden identificirt, als hiesse es: Gott ist der Geist, und: der Geist ist Gott. Nichts sollen wir Geist heissen, das nicht Gott oder „die von Gott abgeleitete Kraft des Guten“ ist. Selbst die Dämonen 1 Cor. 10, 16 mögen, wenigstens zum Theil, „relativ gute Wesen“ seyn. S. 121. Der Ausruf des sterbenden Stephanus: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“ drückt das Verlangen aus, „dass der Geist, der in ihm zur Herrschaft gekommen war, vereinigt werden möge mit Christus, von dem er nicht verschieden und mit dem er jetzt schon eins war — ein kräftiges Zeugniss, dass der Geist im Menschen, der, weil Gott Geist ist, Geist von Gott seyn muss, als die von Gott abgeleitete Kraft des Guten bis in den Tod beharren kann.“ S. 73. Wo aber die gegebene Definition durchaus nicht passen will, da wird entweder Accommodation der Apostel an den herrschenden Sprachgebrauch angenommen (vgl. z. B. S. 93), oder es steht hier Geist „mehr in der Bedeutung von Seele“ S. 150 zu 2 Cor. 7, 1 (Dritte Rubrik).

Die eben citirte Stelle setzt offenbar einen Antheil des menschlichen Geistes an dem allgemeinen Sündenverderben voraus, was natürlich zu der obigen Definition nicht passt, weshalb wir uns auch den Spruch Eph. 4, 23: „Erneuert euch im Geist eures Gemüths“ so zurecht legen sollen, „dass die Worte lauten: Erneuert im Geist (der Kraft des Guten) euer Gemüth.“ S. 193. Wie die menschliche Vernunft nicht verfinstert, so ist natürlich auch der Geist von der Sünde nicht afficirt. Seltsam ist dabei nur, wenn S. 10 dennoch nebenher von einer Verfinsterung des νοῦς die Rede ist, welches Wort S. 94 u. ö. mit „Vernunft“ übersetzt wird. So können wir auch nicht reimen, wie S. 92 und durchweg die Dreitheilung in Geist, Seele und Leib gelehrt, und doch S. 96 gesagt werden kann, dass wir „den Geist, die von Gott abgeleitete Kraft des Guten, nicht von Geburt haben“, und S. 29, „dass Geisthaben kein nothwendiges Attribut des Menschen ist.“ Ebenso wenig kann Ref. verstehen, dass die Vernunft nach S. 10 „die Gesammtkraft des Menschen ist, in dem die Seelenkräfte unter die Herrschaft des Geistes getreten sind“, und dass sie nach S. 96 u. a. St. doch schon da seyn muss, um die Kraft des Guten „aus Gott abzuleiten.“ Viel hat in dieser Beziehung die Nichtunterscheidung zwischen dem natürlichen Lebensgeiste des Menschen (Gen. 2, 7; und Hiob 33, 4) und dem Geiste des neuen Lebens verschuldet, überhaupt aber der Uebelstand, dass nicht das Leben als das erste und wesentlichste Moment am Begriff des Geistes hervorgehoben (vgl. Joh. 6, 63), sondern Geist = Gott = Gut gesetzt wird. Auch die Grenzen zwischen dem göttlichen und dem creatürlichen Geiste werden so trotz aller Verwahrung gegen Pantheismus in sehr bedenklicher Weise fliessend.

„Immer auf's neue aus dem Geist geboren zu werden“ (S. 9),

ist zu viel verlangt und eben deshalb zu wenig. Wir werden nicht immer auf's neue aus Mutterleibe geboren — es genügt, dass der Mensch, wenn er geboren ist, genährt werde und wachse. Wir werden auch nicht immer auf's neue aus Gottes Geist geboren — es genügt, dass der neue Mensch, vorausgesetzt dass er da ist, genährt werde und wachse. Wir haben ferner nicht selbstthätig durch irgend welche Operation unser Leben aus dem Mutterschoosse „abgeleitet" — wir können auch das neue Leben nicht selbstthätig vermittelst irgend welcher Vernunftoperation aus Gott ableiten. Gottes Geist ist nicht eine „Kraft", welche durch unsere Vernunft, eine andere Kraft, attrahirt wird, sondern eine unsichtbar gegenwärtige Person, die in uns wirksam wird, gerade wenn wir nicht selbst operiren, sondern ihr stille halten. Dies ist bei denen, welche die kirchlichen Lehrunterschiede vertheidigen, ebenso, wie bei anderen Menschen.

Unzähligemal ist von der unüberschreitbaren „Wahrheits- und Offenbarungsgrenze" die Rede, welche uns nicht allein von „Gottes Wesen in seinen letzten Gründen und Beziehungen", also z. B. von einer Trinität, sofern dieser Ausdruck mehr als die dreifache „Offenbarungsweise" Gottes enthalten soll (S. 56. 58), sondern auch von der Beschaffenheit der ersten Menschen, von dem Erklärängsgrunde für Jesu ununterbrochene und unsere unterbrochene Geistesherrschaft S. 51, von dem Zustande nach dem Tode und allen jenseitigen Dingen etwas Rechtes zu wissen verbiete. Damit hängt es zusammen, wenn mehrmals Wendungen vorkommen, welche darauf hinauslaufen, dass etwas nicht dastehen könne, weil es nicht dastehen dürfe. Ja noch mehr: „wir sind nicht berechtigt, das auszulegen, was der Apostel Petrus unter diesen Worten mag verstanden haben", heisst es zu 1 Petr. 3, 19; 4, 6. „Denn was nach seinem Hinscheiden Christus im Geiste gethan hat, kann nach unabänderlicher Ordnung Gottes Niemand sagen" S. 228.

Alle derartige Grenzbestimmungen erinnern viel mehr an einen bekannten Philosophen der Neuzeit, welcher die Religion nur „innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" wollte gelten lassen, als dass sie auf den Herrn Christus zurückzuführen wäre, wie S. 159 geschieht: „Christus wäre nicht Christus, wenn er uns nicht den Schluss der Offenbarung gebracht hätte, und er hätte den Schluss der Offenbarung nicht gebracht, wenn er nicht die Grenzlinie aufdeckte, die für das religiöse Gotterkennen des Menschen von Gott geordnet ist. Das ist unser Wissen von Christus." Auch die „Undeutlichkeit", welche 1 Cor. 15, 44. 46. wegen Nichteinhaltung der fraglichen Grenze gefunden wird (S. 141), fällt nicht dem Apostel zur Last. Verwunderlich ist es dagegen, dass bei einer so dunkeln Frage, wie der nach dem geheimnissvollen Leiden Pauli 2 Cor. 12, 7, von obigen Grenzbestimmungen gar keine Rede,

sondern diese Frage mit so überraschender Zuversichtlichkeit beantwortet ist.

Es ist nicht unseres Amtes, den Zusammenhang dieser eigenthümlichen eklektisch-synkretistischen Anschauungsweise mit verwandten Theorien des modernen „Idealismus“ und Spiritualismus, welchem übrigens das Buch selbst entgegentreten will, nachzuforschen. Jeder Leser kennt die jüngst in Aufnahme gekommene Kunst, „die Bibel aus dem Semitischen in's Japhetitische zu übersetzen“, und kann sich von daher Vieles ableiten, was man sonst nicht für möglich halten sollte. Aber die Bemerkung können wir nicht unterdrücken — und der ungenannte Hr. Verf. wird uns den rückhaltlosen Freimuth derselben verzeihen —: die Theorien des Halbglaubens, so gross auch die Macht dieser Richtung über die Gemüther der jetzt lebenden Generation noch scheinen mag, haben sich doch in Wahrheit schon allesammt überlebt. Eine Zukunft hat der consequente Unglaube; eine Zukunft hat auch der kirchliche Glaube an den dreieinigen Gott. Jene Systeme der Mitte aber, da Menschen zusammenfügen wollen, was Gott geschieden hat, sind bereits heute dem Gericht der Geschichte verfallen: den Unglauben können sie nicht bekehren, und der kirchliche Glaube lässt sich von ihnen nicht entleeren. [Stä.]

VIII. Christliche Archäologie.

P. Cassel (Prof.), Weihnachten, Ursprünge, Bräuche und Aberglauben. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Kirche u. des deutsch. Volkes. Berlin (Rauh). Ohne Jahrz. XX, 307 u. CXXVII S.

Ein Buch, reich an geistvollen Gedanken und an Zeugnissen exquisiter Gelehrsamkeit wie wenige sonst, welches die historischen und archäologischen Beziehungen und Momente des Weihnachtsfestes forschend und liebend durchdringt, und dabei überall neue Aus- und Einsichten eröffnet, ohne doch in einigen Punkten, auf deren Feststellung es vornehmlich ankam, die beweiskräftige Klarheit zu gewähren, die man beim Lesen ersehnt und doch nicht zu ergreifen vermag. Das Ganze theilt sich in drei Bücher. Das erste Buch S. 1—118 spricht von den Ursprüngen des Festes, das zweite S. 119—227 von seinen Namen und Bräuchen, das dritte S. 228—307 vom Weihnachtsaberglauben. Gelehrte Beläge und Excurse (darunter auch äusserst anziehende, wie z. B. ein gar liebliches Weihnachtslied von Joh. Mathesius S. LXXX f.) werden, um den Context nicht zu unterbrechen und das Studium und die Lectüre des Werks nicht zu stören, für die danach Begehrenden in einer Reihe von fast 1000 Anmerkungen nachträglich S. I—CXXVIII gegeben. Die anziehendste und un-

widersprechlichste historisch archäologische Ausbeute geben das 2. und 3. Buch, ersteres, indem es die weihnachtlichen Namen und Bräuche (darunter Weihnachtsbaum, Krippe, Thiere, Naturzeichen, Festfeier), statt sie mit Vielen zu heidnischen Ueberresten umzudeuten, vielfach in lieblichsten Nachweisungen vielmehr nur christlich deutet; letzteres (B. 3), indem es all die mannichfachen Formen des Weihnachtsaberglaubens nicht als Ueber-, sondern als falschen Glauben verstehen lehrt. Das historisch bedeutsamste aber ist das erste Buch, indem es die schwierige Frage über die *origines* des christlichen Weihnachtsfestes von neuem ventilirt und zu Gunsten einer eigenen festen Ansicht entscheidet. Das Resultat des Verf., wenn wir seine ebenso weitläuftigen, als mannichfach gewundenen und unklaren gelehrten Expositionen richtig zu durchdringen vermocht haben, ist das, dass, wie das Evangelium durchaus die Erfüllung des alten Bundes sei, so auch das Fest, das Christi Geburt preise, aus der Erfüllung des alten Bundes im neuen erkannt werden müsse, dass die prophetischen Stellen und demnächst auch die Analogie des Tages des Maccabäersieges, des Licht- und Weihefestes am 25. des 9. Monats Kislew zu der Feier der Christnacht (pararallel später der christlichen Feier des 25. März) führten, und dass es ein weitverbreitetes Missverständniss sei, welches die Jugend des Weihnachtsfestes behaupte, dass vielmehr das uralte Epiphanien-, Erscheinungs-Fest das eigentliche Weihnachten (denn Geburt, nicht Taufe Christi sei seine Erscheinung, und von einem Geburtsfeste, nicht von einem ursprünglichen Tauftage sei die Rede, wenn man den 6. Januar Epiphania genannt habe), das eigentliche Geburtsfest Christi sei, welcher, gleichwie dereinst der erste Adam am 6. Tage der Welt, so nun auch er als der zweite Adam am 6. Tage geboren (wie gestorben) sei. In diesem ungefähren Gesammtresultate liegt ein ganzer Knäuel gelehrter Forschungen, geistvoller Apperçus und ungelöster Fragen eingewickelt, welche letzteren hier kaum angedeutet, geschweige denn eruirt werden können, deren erneute Anregung aber schon verdienstlich genug ist, wenn Ref. auch nicht umhin kann zu bekennen, dass ihm eine zusammenhängende klare und durchschlagende Induction vom Verf. nicht geliefert zu seyn scheine. Wie leicht ist es doch in so schwierigen Fragen, im festen und lieb gewordenen Blick auf ein Ganzes Einzelnes zu über- oder schief zu sehen, und dass gerade der Verf. gegen solche Gefahr am wenigsten gefeiet sei, darauf weist selbst seine Dedication des Buchs an die theologische Facultät zu Erlangen hin, deren sämmtliche Glieder er feierlich einzeln nennt, wobei er dann doch das mittelste ganz übersehen und vergessen hat.

[G.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. J. K. F. Knaake (Gymnasiallehrer in Salzwedel), Luthers Antheil an der Augsb. Conf. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1863. VIII u. 80 S. 12 Ngr.

Während man bisher dafür gehalten hatte, dass die Augsb. Confession auf Vorarbeiten beruhe, an denen Luther den wesentlichsten Antheil gehabt, und dass Melanchthon noch während der Gestaltung des Bekenntnisses selbst sich mit ihm darüber berathen habe, so dass man die Confession selbst als Luthers Werk bezeichnen dürfe: hatte Rückert in der Schrift: Luthers Verhältniss zum Augsb. Bekenntniss. Jen. 1854 das Gegentheil darzuthun versucht und Heppe Die Bekenntnissschriften der altprotestantischen Kirche — in seiner philippistischen Befangenheit dem auf's entschiedenste zugestimmt. Dem gegenüber hat schon Calinich Luther und die Augsb. Conf. Leipz. 1861 im Wesentlichen die ältere Ansicht vertheidigt, während gleichzeitig und ganz unabhängig von ihm nun auch Knaake ein durchaus verwandtes Resultat findet. Wie er dies gewonnen, legt die bezeichnete Schrift in gründlicher Exposition dar. Er untersucht zuerst den mittelbaren Antheil Luthers an dem Bekenntnisse, indem er von den Vorarbeiten der Augsb. Conf., den Marburger, Schwabacher und Torgauer Artikeln handelt, mit dem Ergebnisse, die Torgauer und Schwabachischen Artikel seien unmittelbar bei Abfassung der Augsb. Conf. benutzt worden und die Marburgischen seien Grundlage der Schwabacher gewesen, von den Marburgischen Artikeln aber sei Luther alleiniger, von den Schwabachischen hauptsächlichster Verfasser, wogegen ihm von dem neu ausgearbeiteten Theile der Torgauischen allerdings wahrscheinlich nur Ein Aufsatz zukomme, und bei genauer Vergleichung der Anordnung und des Inhalts der Marburger und Schwabacher Artikel stelle es sich nun deutlich heraus, dass Luthers Antheil an der Augustana durch diese Vorarbeiten kein so unbedeutender sei, als es uns Rückert glauben machen wolle. Hierauf wendet sich der Verf. S. 36 zur Untersuchung des unmittelbaren Antheils Luthers an der Confession, wobei er in sorgsamster Forschung nicht nur nirgends ein dem unmittelbaren Antheile Luthers Hinderliches findet, sondern auch bestimmt genug Luthers positive Billigung und Anerkennung nachzuweisen vermag. Luthers wesentlicher Antheil an dem evangelischen Hauptbekenntnisse bleibt danach trotz Rückert'scher und Heppe'scher Einrede unbestreitbar. [G.]

Erst in neuerer Zeit ist der Versuch Rückerts, Luthers Verhältniss zur Augustana und seinen Antheil an ihrer Abfassung in ganz anderer Weise zu bestimmen, als bisher allgemein geschah,

gen, wie weit Luthers Einfluss auf die Schweiz reichte, bevor Zwingli ihm diese Provinz raubte durch den Sacramentsstreit, und konnte das Resultat in die Worte zusammenfassen, „dass der lutherische Same von Constanz ausgestreut war bis Bern, und von Basel bis Luzern, Glarus und St. Gallen, dass Geistliche und Weltliche wetteiferten in der Aneignung reiner Lehre, und die Papisten in ihr das eigentliche Verderben der Schweiz sahen" (S. 117). Wider Willen bestätigt Strack dies Ergebniss damit, dass er einen Beschluss der Tagsatzung zu Luzern (26. Jan. 1524) anführt: „es soll Niemand in Wirthshäusern oder sonst beim Weine von lutherischen oder neuen Sachen etwas reden oder disputiren." (S. 154.) Und in Bern hatte der Zwingli'sche Bildersturm so wenig gewirkt, dass man in der Gottesdienstordnung „sich mehr der lutherischen Form genähert hatte" (1528), und im Streit mit den Genfern (1538) „entschied eine zu Lausanne gehaltene Synode zu Gunsten der Berner." (S. 258 ff.) Solche Thatsachen hätten dem Verf., wenn sein Forschergeist ein aufrichtiger war, Fingerzeige seyn sollen, aber er hat sie übersehen und wegen unionistischer Blindheit gar nicht in ihrer Beweiskraft erkannt. — Ausserdem fügen wir nur noch hinzu, dass das Lied „Ein feste Burg" nicht blos von „manchen Gelehrten in eine frühere Zeit (als 1530) gesetzt wird," sondern dass es thatsächlich schon in Gesangbüchern von 1529 enthalten ist. Also gehört der Heldengesang nicht nach Coburg, und Strack wiederholt eine zwar liebliche, aber doch immerhin unrichtige Sage. (S. 185.) [H. O. Kö.]

3. Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. Von W. Preger, Prof. der prot. Religionslehre und der Geschichte an den k. Gymnasien zu München. 1. Bd. V u. 436 S. 2. Bd. VI u. 581 S. gr. 8. Erlangen (Bläsing) 1859 und 1861.

Eine rechte Biographie des Flacius zu schreiben, ist ein schweres Stück Arbeit. Erst einer, Ritter, hat es versucht; aber sein veraltetes Werk liefert nur einige schätzenswerthe Anhaltspunkte und deckt eigentlich blos das Bedürfniss einer gründlichen Durchforschung der Quellen auf. Eine solche wird uns hier geboten von einem Manne, der wie wenige dazu ausgerüstet ist, das treue Lebensbild jenes alten Theologen dem 19. Jahrhunderte vorzuführen. Welch' reiches, bisher grösstentheils noch ganz unbenutztes, Quellenmaterial von Preger verwerthet worden, ist aus dem Vorworte zum 1. und 2. Bande ersichtlich; wie es verwerthet ward, zeigt der grossartige Charakter der glänzenden Leistung. Auf viele Generationen hinaus, vielleicht auf immer, wird die evangelische Christenheit, soweit sie ihren Namen in Wahrheit führt, dem Verf. zum Danke dafür verpflichtet bleiben, dass er ihr muthig, ehrlich, gründlich „Leben und Lehre" eines Mannes beschrieb, von dem man ebenfalls sagen muss: „Durch der Partheien Leidenschaft zerfleischt schwankt sein Charakterbild

in der Gesichte," — eines Mannes, dessen Name bis auf den heutigen Tag vom Theologen- und Laien-Pöbel als Schimpfwort („Fläz") gebraucht wird und dem erst Twesten durch seine in Berlin gehaltene und dann veröffentlichte Vorlesung eine vorläufige Ehrenrettung bereitet hat. Auf der von Twesten gebrochenen Bahn selbständig fortschreitend stellt Preger die Geschichte des Mannes dar, und zwar in steter Verbindung mit der Geschichte seiner Zeit, — was gerade in unserm Falle besonders nöthig erscheint. „Denn nicht blos was Flacius geworden, muss aus der Geschichte seiner Zeit verstanden und gewürdigt werden, sondern diese selbst ist hinwieder auf das unmittelbarste und stärkste durch ihn berührt." Wenn somit Pr. seinen Standpunkt „in den Bedürfnissen der kirchlichen Gemeinschaft jener Zeit nahm, und nicht in dem Sonderinteresse der geschilderten Persönlichkeit," so bedarf es hiefür keiner weitern Rechtfertigung, als die er selbst in den Worten gegeben hat: „Nicht eine Apologie des Flacius oder eine Partheischrift habe ich bringen wollen, sondern eine geschichtliche Arbeit, in welcher mit Unbefangenheit die Licht- und Schattenseiten dieses Charakters nach den Bedürfnissen der Gesammtheit bemessen sind, welcher er sich zu Diensten gestellt hat." Dass der ehrenwerthe Verf. seine Aufgabe gelöst, dass er „eine sichere und ungetrübte Auffassung des Gegenstandes" vermittelt habe, lässt sich leicht erkennen, sobald man nur fest ins Auge fasst, worauf es hier eigentlich ankommt. Ohne gerade jedes Jota zu approbiren, muss man doch die vorliegende Geschichtsdarstellung für eine zuverlässige, ungefälschte halten, weil sie auf drei Hauptfragen, welche an jeden Biographen des Flacius zu richten sind, eine allseitig erschöpfende, aus der innersten Tiefe gegriffene Antwort gibt, — auf die Fragen: Wer war Flacius? Wer waren seine Feinde? Warum waren sie seine Feinde? Preger stellt uns schlicht und recht den Mann vor die Augen, „der für die Geschichte der Kirche und ihrer Wissenschaft von grosser Bedeutung geworden ist, aber das Schicksal gehabt hat, mehr gelästert als verstanden, mehr gehasst als geachtet oder geliebt worden zu seyn." Er zeichnet uns den Slaven von Albana mit allen seinen Vorzügen und Mängeln, von der Wiege an bis zum Grabe und noch darüber hinaus. Schon das „Vorwort" zeigt in correcten Grundstrichen sein ganzes Bild. „In jungen Jahren hat er sein Vaterland und seiner Väter Glauben verlassen, galt dann eine Zeit lang als das Haupt der strengeren lutherischen Richtung in Deutschland und starb fast von Allen verlassen im Elend." „Kein anderer Theolog nach Luther und Melanchthon hat auf die deutsche Kirche jenes Jahrhunderts einen grösseren Einfluss geübt." „Von den Früchten seines brennenden Eifers, seiner erstaunlichen Arbeitskraft und seiner ausgezeichneten wis-

senschaftlichen Begabung zehrt die Kirche und die theologische Wissenschaft noch heute, seine Persönlichkeit hat sie lange Zeit theils dem Uebereifer einzelner ihrer eigenen Angehörigen, theils der übelwollenden Kritik einer dem kirchlichen Bekenntnisse abholden Richtung preisgegeben." Dass unter der „dem kirchlichen Bekenntnisse abholden Richtung" der wissenschaftliche Vermittlungstheolog Melanchthon, der Pietist Salig, der Rationalist Planck und ihr gesammter politisch-theologischer Anhang alter und neuer Zeit gemeint sei, möge hier vorläufig Erwähnung finden. Zur weitern Erläuterung und Begründung des obigen summarischen Urtheils über Flacius führt uns Pr. in der „ersten Hälfte" seines Werks zunächst in „die Unionsversuche Carls V." ein, die ja den eigentlichen Schlüssel zum Verständniss jenes ganzen Zeitraumes bieten. Ihr Geist und Zweck wird wahr und tief gewürdigt. „Wir haben hier den in der Geschichte der Kirche so häufig und schädlich einwirkenden Standpunkt der Politiker, die unbekümmert um die verschiedenen Principien, aus denen sich die religiösen Gegensätze entwickelt haben, und ungeneigt, die Entscheidung über den Sieg deren eigener Kraft zu überlassen, vor der Zeit und um ferner stehender Zwecke willen dieselben in eine Einheit zu zwingen suchen." Die nächsten Folgen dieses religionsfeindlichen Unirens waren damals die nämlichen, wie bei den heutigen Zwangsunionen: Heuchelei und Christenverfolgung. „Der Kaiser kümmerte sich wenig darum, dass seines Reiches Stände (bei Annahme des Interims) wider Ehre und Gewissen handelten, wenn sie nur seinem Willen dienten." „Sicherer Friede und zeitliche Vortheile standen jetzt nur für die Abtrünnigen in Aussicht; die Treuen und Standhaften bedrohte Verfolgung und Elend." Als lebendiger unversöhnlicher Gegensatz gegen solches Unionswesen wird uns nun Flacius vorgeführt in den Abschnitten: „Fl. bis zur Zeit des Augsb. Interims; Fl. bis zu seiner Uebersiedelung nach Magdeburg; Flacius in Magdeb. bis zur Zeit des Passauer Vertrags; Flacius' Streitsätze wider das Augsb. Interim und dessen Urheber; Flacius' Streits wider das Leipziger Int. und dessen Urh." Wir sehen hier des Mannes Seelennoth, nachdem er Vaterland und Verwandte des Glaubens wegen verlassen hatte. „Es war ein langer und schmerzhafter Weg, auf welchem Fl. zum dauernden Bunde mit der evangelischen Kirche Deutschlands gelangte. Die fromme Empfindung, die Freude im heiligen Geiste, das Glück seiner früheren Jahre waren aus seiner Seele entschwunden. Er fühlte sich von Gott verlassen, verstossen." Das dauerte Jahre lang. „Doch der Zeit, in welcher seine Seele erlebte, was es um den Zorn Gottes, um die Tyrannei des Teufels und seine feurigen Pfeile, um die Kraft der Sünde, die Bosheit des alten Adams und sein Wüthen und Toben wider

Gott sei, sollte die selige Erfahrung folgen, was es um die freie, rechtfertigende Gnade in Christo Jesu sei.“ Am Ende des dritten Jahres seiner Anfechtung wurde er persönlich mit Luther bekannt. „Luthers eigenes Beispiel, von Luther selbst ihm vorgehalten, der Trost, den der seines Gottes frohe Glaubensheld aus Gottes Wort ihm brachte, das Gebet der Gemeinde von Wittenberg für seine angefochtene Seele, das waren die Mittel, durch welche Gottes Friede und Kraft von neuem in ihn einzogen. Die Hand Gottes, die ihn bis zur Hölle hinuntergestossen, führte von dieser Zeit an ihn wieder aufwärts; die Schwingen des Glaubens wuchsen und in seliger Erfahrung wurde er des Trostes der evangelischen Verkündigung von der freien Gnade Gottes in Christo Jesu inne. Solche Fundamentalthatsachen im Leben eines Menschen sind für die ganze Lebensrichtung desselben entscheidend. Flacius hat sich später als einer der grössten Eiferer für die Reinheit der evangelischen Lehre hervorgethan, um ihret willen hat er Bande ehrender Freundschaft gelöst, Persönlichkeiten angegriffen, die das höchste Ansehen in der Kirche genossen, Schriften geschrieben voll rücksichtslosen Eifers. Was hat man nicht alles aufgesucht, dies zu erklären: gekränkten Ehrgeiz, Ruhmsucht, Neid, persönlichen Hass, angeborne Streitlust. Aber an der eigentlichen Wurzel seines Eifers ist man vorübergegangen, weil man auf diese Weise die Berechtigung eines Streites, wie ihn Flacius führte, leichter leugnen konnte. Die Kraft der evangelischen Rechtfertigungslehre, in tiefster Seelennoth am eigenen Leben erfahren, hat ihn zum unerschütterlich treuen Jünger der lutherischen Lehre gemacht. Nachdem die Heimath und die Mutterkirche hinter ihm geschwunden waren, hatte diese Lehre Luthers seiner Seele Halt und Zuversicht und Hoffnung, seinem zeitlichen Leben eine neue Heimath gegeben. Seine Wünsche hingen an ihrem Siege, sein Leid an ihrer Gefährdung. Als die Zeit kam, in der sie ernstlich bedroht war, hat er mit dem ganzen eingebornen Feuer seiner Natur sie vertheidigt und alles, Freunde, Heimath, Lebensstellung an ihre Erhaltung gesetzt. Wenn er dabei hier und da zu weit gegangen, so hätte man ihn entschuldigen, aber nicht den Menschen in Staub ziehen sollen, der edel war und um seine grössten und theuersten Güter gekämpft hat. In Wittenberg, schreibt er im Anschluss an obige Erfahrungen, bin ich zur Erkenntniss gekommen, dass die Lehre dieser Kirchen Gottes eigenstes Wort sei, und ich habe sie mit ganzer Seele umfasst. Mit Recht bemerkt Twesten über jene dreijährige Heimsuchung und ihren Abschluss: Wir haben hierin den Schlüssel seines ganzen Lebens, den ein übel verstandener Pragmatismus, durch die Schmähungen seiner Gegner verleitet und einem solchen Gemüthe zu fremd, um sich ganz hinein versetzen zu kön-

nen, zum Theil in Motiven hat finden wollen, deren Ungrund dem Unbefangenen nicht sollte entgehen können." — Ein Zeugniss für sein neugewonnenes Leben in Christo legte Flacius gleich ab in seiner ersten wissenschaftlichen Arbeit: „*de voce et re fidei,*" von Pr. ausführlich besprochen. Sie zeigt, mit welchem Ernste Fl. sich in der Lehre der evang. Kirche wissenschaftlich zu gründen suchte. Mit dieser Schrift bezeichnete er den Standpunkt, den er nie wieder verlassen hat: für Luthers Ueberzeugung, die sich organisch entfaltet aus der Grundlehre, „dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo Jesu," mit Blut und Leben einzustehen gegen Melanchthons, „nicht aus der consequenten Entfaltung der reformatorischen Principien, sondern aus der Kritik der vorhandenen Zustände entstandenes, analystisches Denken." Der Unterschied beider Reformatoren ist treffend geschildert, sowohl sachlich als historisch. „Gleicht Luther während seines ganzen Lebens einem Helden, der seiner selbst gewiss mit gezücktem Schwerte sich in den Kampf stürzt, so Melanchthon einem Manne, der sein Leben lang die Waage nicht aus den Händen legt, das Für und Wider mit gewissenhafter Sorgfalt erwägend." „Diese Gegensätze waren nicht persönlicher, sondern geschichtlicher Natur, d. h. es handelte sich um den organischen oder synkretitsischen Charakter der kirchlichen Reformation." „In Luther und Melanchthon kämpfen Theologie und Philosophie mit einander, von denen jene ihren Ausgang von der Herzenserfahrung, diese von den objectiven Vernunftgesetzen nimmt." Bald erkannte auch Luther in Flacius den entschlossenen und eifrigen Freund seiner Lehre. Ulenberger erzählt, dass Luther den Fl. „*tanquam genii sui hominem, summo loco habuisse, hunc fore ominatus, in quem se vita functo spes inclinata recumberet.*" Und er hat die in ihn gesetzte Hoffnung nicht getäuscht! Nach der Schlacht bei Mühlberg vereinigten sich die damaligen Träger des Geistes der Milde und Mässigung: Carl V., Kurfürst Moritz, Melanchthon und ihre Gesinnungsgenossen, zu jenem gewissenlosen politisch-theologischen Unionsspiele mit Seel' und Seligkeit der evangelischen Christen, welches unter dem Namen des Augsburger und Leipziger Interims bekannt ist. Damals schrieb Melanchthon den unwürdigen, Luthers Person und Werk verleugnenden Brief an den kurfürstl. Rath Ch. v. Carlowitz, worin er geradezu erklärte: „Hat der Kurfürst seinen Beschluss gefasst, so werde ich, auch wenn mir etwas missfallen sollte, doch nicht aufrührerisch handeln, sondern schweigen, oder weichen, oder tragen was kommen mag. Vielleicht bin ich von Natur dazu geneigt, mich jedem dienstbar zu machen; aber doch halte ich wahrlich dafür, es zieme einem frommen Manne solch ein gemässigter Sinn, damit die Auctorität

des Regiments nicht geschwächt werde. Das aber ist in dieser Sache zu bedenken, wie man die weniger begabten Pfarrer überreden könne." Pr. sagt mit Recht: „Dieser Brief enthält die Züge zum Bilde Melanchthons und seiner Stellung." Natürlich hiess es auch damals schon, weder durch die „kaiserliche Union," noch viel weniger aber durch das Leipziger Interim solle der christlichen Wahrheit irgendwie Eintrag geschehen. Die Losung der Religionsmengerei lautete ausdrücklich: „es soll nichts, was zur Lehre gehört, geändert werden; denn der Kaiser ist fromm und hat ernstlich vor, die Gebrechen der Kirche zu heilen und sie zur Einheit zu führen." Und speciell in Sachsen wurde man nicht müde zu wiederholen, „wie wenig der Kurfürst gesonnen sei, der reinen Lehre etwas zu vergeben." Die kurfürstliche Union lasse jedem seine religiöse Ueberzeugung und beschränke sich auf die Veränderung einiger „Adiaphora": auf Wiederherstellung dieses oder jenes löblichen Ritus und auf Einführung einer „neuen Agenda." Also ganz dasselbe Lied wie 1830! Die Unwahrheit dieser kaiserlich-kurfürstlichen Vorspiegelungen trat im Laufe der Interimsverhandlungen so klar zu Tage, dass selbst Melanchthon stutzig wurde. Aber was thaten nun die Wittenberger Theologen? „Sie überlassen es dem Kurfürsten, im Falle eines bevorstehenden Krieges zu beschliessen, was er für die Kirche zu ertragen vermöge. Sie hätten einen Unterschied gemacht zwischen ihrer Privatmeinung und den Rathschlägen, die sie für die ganze Kirche zu geben gehabt hätten. Denn um ihres Privatbekenntnisses (*privatam confessionem*) in der Lehre willen, die sie selbst bis in den Tod zu bekennen gedächten, verlangten sie nicht, dass der Kurfürst sich und seine Unterthanen in Gefahren stürze." „So glaubten die Theologen, die Pflicht des Bekenntnisses sei für einen Fürsten eine andere, als für eine Privatperson, und statt dem Fürsten ins Gewissen zu reden, erleichterten sie ihm vielmehr sein Weitergehen auf dem unrechten Wege, den er bereits eingeschlagen hatte." Das Falsche dieses ganzen Verfahrens machte sich den Wittenbergern bald genug fühlbar. „Ihr ganzes Verhalten von nun an trägt den Charakter ängstlicher Unentschlossenheit und Halbheit." Melanchthons Lage und Haltung macht den peinlichsten Eindruck. „Er merkt, dass der Hof es nicht aufrichtig meine, ihn hinterlistig zu gewinnen suche, um dann durch seinen Namen den Abfall zu verdecken. Aber andere Erwägnngen bestimmen ihn doch wieder, seinen Einflüsterungen und Einschüchterungen ein halbwilliges Ohr zu leihen." Unter solchen Umständen hielt es nun Flacius für Pflicht, seine Stimme zu erheben, denn er erkannte, „dass ein finster Wölklein des Unglaubens herzunahte, welches ein gross Wetter in der Kirche erregen wollte," und „nirgends sah er in den kurfürstlichen Lan-

den von entscheidender Stelle einen Widerstand sich anbahnen." Sein erster Angriff richtet sich gegen den Kaiser. „Ohne Zustimmung der evangelischen Kirche bestimme er über ihren Glauben, ohne Barmherzigkeit unterdrücke er, was sich seinem Machtgebot nicht fügen wolle." „Er mahnt Hirten und Gemeinden zu entschlossener Ausdauer, zur Treue bis in den Tod." Sodann hebt er die leichtfertigen Grundsätze hervor, von welchen die Verfasser des Augsb. Interims geleitet wurden, und welche das Seitenstück zu der Gewaltsamkeit und Ungerechtigkeit des Kaisers bildeten. „Es ist viel ein ander Ding, meint er, so man mit denen, die sich von ganzem Herzen der wahrhaftigen Lehre befleissen, eine Zeit lang in etlichen Dingen Geduld hat, denn so man etwas nachlässt denen, die ihren ganzen Fleiss dahin richten, dass die göttliche Lehre ganz und gar vertilget werde." Die Wittenberger macht er auf das Schriftwidrige ihres Stichworts: „Wir sagen unsere einfältige Meinung," aufmerksam. „Er hält ihnen entgegen: *Non aportet vos vestram* Einfältige Meinung *dicere, sed omnipotentis Dei immotam veritatem.*" Man hörte von ihnen die Aeusserung, sie wollten niemandem vorschreiben, wie weit das Interim anzunehmen oder zu verwerfen sei. „Flacius bezeichnet eine solche Aeusserung als unwürdig im Munde von Theologen, die zu Auslegern des göttlichen Wortes berufen seien; sie hätten vielmehr mit den Propheten zu sprechen: So spricht der Herr!" „Und gewiss, es ziemte den Herolden einer nach Gottes Wort reformirten Kirche nicht jenes unsichere Schwanken, womit sie ihre eigenen Grundsätze nur verdächtig machten. Jener kühne, rücksichtslose Gang, wie ihn Luther genommen hatte, das Auge allein auf Gottes Wort gerichtet, hatte einem menschlich klugen, die öffentlichen Verhältnisse in Rücksicht nehmenden Handeln und Verhandeln Platz gemacht." Davon war auch am wenigsten Melanchthon abzubringen. Auf Flacius' und Anderer persönliche Ermahnung gab er zur Antwort: „Ich bin nun alt, und bisher nicht aufrührerisch gewesen, will's auch jetzt nicht seyn." „So verhüllte er mit dem schönen Namen die schwere Schuld, mit dem Gehorsam gegen die Obrigkeit den Abfall von der Kirche." Da er nun noch obendrein äusserte, „durch die Aenderungen würde den Feinden ein Triumph bereitet, die Irrenden im Irrthum bestärkt, Viele der Evangelischen in Zweifel gesetzt; aber bei alle dem gehe das Wohl der Gesammtkirche, die Erhaltung der Lehre des Evangeliums über die Privatmeinung der Einzelnen, welche jene Aenderungen als unzulässig verwerfen," so entgegnete ihm Flacius in Luthers Geist und Wort: „Es mag der Friede gleissen, wie schön er will, so ist doch der Herr des Friedens grösser und höher zu achten als der Friede. Ueberdas gehört uns nicht zu, dass wir von Kriegen weissagen;

uns gehört zu, stracks zu glauben und zu bekennen." Ein solches Bekenntniss legte Flacius auch gleich factisch ab, als man sich in Sachsen zur Einführung der kurfürstlichen Union und Agende rüstete. Da er die Neuerungen nicht mit ansehen wollte, so entschloss er sich, seine Professur in Wittenberg niederzulegen und das Land zu verlassen. Das ist ihm von seinen Gegnern sehr übel ausgelegt worden; er selbst erklärt es so: „Ich hatte allerdings eine ganz erträgliche Stelle und hätte ohne Gefahr in derselben verbleiben können, wenn ich mich nur nichts um die Aenderung und den Untergang der Religion gekümmert hätte. Auswärts hatte ich nicht die geringste Aussicht auf ferneren Unterhalt." Wie sich jemand der Religion wegen in solche Noth begeben könne, war freilich den damaligen Unionisten so unbegreiflich wie den heutigen. Erscheint es doch beiden ärgerlich und sinnlos, wenn ein Mensch „lieber mit Christo fallen, denn mit dem Kaiser stehen will." In der geächteten Freistätte evangelischen Glaubens, in Magdeburg, wo damals „Gottes Kanzlei" war, versammelten sich die Leiter des Kampfes wider das „*Iterum*" und seine Folgen, ein Flacius, Amsdorf, Gallus, denen sich Aepinus, Brenz, Medler, Wigand, Juder u. A. anschlossen. Die Seele des Ganzen war Flacius, „der mit dem grössten Eifer auch die schärfsten Gründe und mit einer Fülle des Wissens auch eine Sprache verband, die durch ihr Feuer und ihre Klarheit unter allen am meisten fesselte und mit sich fortriss." Da die Wittenberger, wie alle Unionstreiber, fortwährend von „Liebe" schwatzten und fortwährend gegen die Liebe handelten, so deckt Fl. die Heuchelei ihres Geschwätzes auf. „Was, fragt er, ziemt der Liebe mehr, als jene gottwidrigen Irrthümer und Verschlechterungen verhindern, durch welche das Heil des Nächsten und Gottes Ehre verletzt werde?" Ob Melanchthon wohl „vom Evangelium Schwert und Feuer abscheiden könne, mit welchem es Christus in die Welt gesendet habe?" Er klagt die Wittenberger an, sie hätten in falsche „Adiaphora" eingewilligt, ohne die Kirche auch nur zu fragen. „Ihr habt, spricht er, nicht das Recht, zu sagen: wir wollens also haben! Denn die Kirche ist nicht also euer eigen, wie ein Vieh, mit welchem ihr eueres Gefallens handeln und umgehen möchtet." Er „fordert für die Kirche volle Freiheit gegenüber der weltlichen Obrigkeit." Nach Christi Willen gelte die Lauterkeit des Evangeliums mehr als alle Menschen; auch sei „ein grosser Unterschied zwischen einem christlichen Fürsten und einem Verfolger des Evangeliums Christi, wie der Kaiser ist, welcher gar keinen Theil an der Kirche Gottes hat." Nun war es zwar dem Kurfürsten Moritz und seinen Theologen mit der ganzen Union kein Ernst; mit dem Leipziger und dem „kleinen" Interim sammt der Agende wollte man nur den Kaiser täuschen.

Aber „muss man nicht solches Verhalten aus der Furcht herleiten, frei und offen evangelisches Bekenntniss zu üben, es als eine Flucht vor der ersten und höchsten Pflicht evangelischen Glaubens bezeichnen?“ Darum lehrt Flacius: „Falls man auch nur den Schein annehme, als verwerfe man die bisherige Religion, so sei das sicher nichts als Verleugnung. Vom heil. Geiste und nicht von irdischen Gewalten seien die Pfarrer über die Heerde des Herrn zu Bischöfen gesetzt.“ Er weist darauf hin, „wie die Urheber der Veränderung selbst auf ihr Werk mit unruhigem Gewissen blickten;“ er zeigt die Unsicherheit, die Widersprüche der Gegner untereinander in Bezug auf die Union: jeder habe seine eigene Glosse über dieselbe, deute sie nach Willkür. Würden die Tyrannen mit dem Schwerte wüthen, so müsse man solches dem Herrn befehlen. „Es ist noch nicht so ein kläglich Ding, um Christi willen sterben, wie sich die Interimisten und Adiaphoristen dünken lassen. Wir sollen uns nicht zu sehr schrecken lassen, dass die Gottlosen sehr mächtig sind, und unsere christlichen Brüder, wie sie sich nennen lassen, uns zum Theil verlassen, zum Theil uns mit den Gottlosen verfolgen. Gott hat die Welt geschaffen, erhält und regiert sie, nicht die Gottlosen oder der Teufel. In ihm leben und weben wir, nicht im Teufel oder den Tyrannen. Darum werden wir leben und sterben, wenn er will, und nicht, wenn der Teufel und die Tyrannen wollen,“ u. s. w. Der Erfolg, welchen der Kampf des Fl. gegen das Interim hatte, war sehr gross, wie selbst die Wittenberger eingestanden; er konnte mit Fug und Recht sich das wenn auch stolz klingende Wort erlauben: „Mit meinem Schreiben ist dem Interim durch Gottes Gnade gewehret.“ Auch Preger hat den Eindruck, „dass Flacius' Thätigkeit in diesem Kampfe der Kirche von Segen war.“ Es lohnt wohl der Mühe, die Grundsätze zu überblicken, durch deren Geltendmachung er der evangelischen Kirche diesen Segen verschaffte. Zunächst bekämpft er energisch den Wahn, als ob Menschen das Recht hätten, über die Gewissen ihrer Mitmenschen zu gebieten. „Warum, ruft er den Verfolgern zu, seid ihr denn so hochmüthig und ungeheuer? Was lasset ihr euch nur bedünken? Seid ihr nicht ebensowohl arme, elende, sterbliche Menschen, als wir? Warum lasset ihr denn eueren stolzen Sinn und Uebermuth nicht sinken? Warum tobet ihr noch so sehr wider Gott und die Menschen? Macht euch denn euer Uebermuth so gar thöricht, dass ihr nicht gedenken könnt, dass wir ebensowohl Menschen nach Gottes Bilde geschaffen sind, als ihr? Sind wir nicht ebensowohl in Christi Namen getauft, als ihr?“ — Gegen die tyrannischen Unionsdränger, die „sammt ihren Meister Klüglingen“ so kühn sind, „dass sie selbst dem allmächtigen Gott in sein Regiment fallen, ihm seine Ehre nehmen und nach ihrem Gut-

dünkel neue Religionen errichten," erhebt er sich mit Worten des tiefsten Unwillens: „O wehe den verblendeten, verstockten Tyrannen und ihren epikuräischen Klüglingen und Ohrenkrauern, dass sie ihre schreckliche Gotteslästerung und tyrannische Grausamkeit nicht betrachten, dass sie gar nicht erschrecken vor dem Zorn des allmächtigen Gottes, welchen sie nun lange Zeit allzuviel auf sich geladen und gesammelt haben! Sie sollten ja dennoch einmal gedenken, dass sie auch nichts mehr, denn sterbliche, elende Menschen sind, die da heute oder morgen auch müssen vor dem Gericht des gerechten ewigen Gottes stehen." — Sodann weist er den Vorwurf, als ob die Evangelischen den Riss in der Kirche hervorgebracht hätten, entschieden auf die Gegner selbst zurück. Er sagt: „Die Predigt des göttlichen Wortes ist allein der fruchtbare Regen und die heilsame Weide, ohne welche die Gewissen bald verschmachten und umkommen. Aber das sei, fährt er fort, eines von den vornehmsten Meisterstücken des Teufels, welcher, ob er gleich alles Bösen ein Anfänger ist, gleichwohl es nicht gethan haben wolle, sondern alles auf den armen Christus und seine arme Kirche schiebe. So musste Christus Aufruhr in ganz Judäa erweckt und Gott gelästert haben, und so werde auch die wahre Lehre von der argen Welt allezeit der zwei grössten Laster angeklagt, dass sie aufrührerisch und Gotteslästerung sei. Denn dass Christus spreche, er sei nicht gekommen, Frieden sondern Zwietracht auf Erden zu senden, das sei eigentlich nicht seine oder seiner heilsamen Lehre Schuld, sondern der Teufel und die Gottlosen allein seien der Zwietracht eine Ursache, welche nicht allein die Wahrheit nicht annehmen wollten, sondern dieselbe auch mit Feuer und Schwert verfolgen." — Drittens muss man die beiden feindlichen Sätze ins Auge fassen, welche sich während des ganzen Interimstreites als die hauptsächlichsten gegenüber standen: auf der einen Seite der Satz: Geringere Mängel und Irrthümer in der Religion seien zu dulden um grosser Zwecke willen; und der Gegensatz auf der andern Seite: Unter Umständen wie die gegenwärtigen, wo die Duldung geringer Mängel nur zur Bestätigung der Irrlehren der Gegner und zur Dämpfung des Zeugnisses der Wahrheit dient, ist selbst das Geringe kein Geringes mehr, und die Duldung desselben eine Verleugnung der erkannten Wahrheit." Dass der zweite dieser Sätze in der evangelischen Kirche den vollständigen Sieg über den ersten, sogar symbolisch, errang, ist vorzugsweise Flacius' Verdienst. — Viertens hat er der Wahrheit Anerkennung verschafft, dass bei dem Unionstreiben nicht das zeitliche, sondern das ewige Leben und die wahrhaftige Erkenntniss Gottes auf dem Spiele steht. Nur Worte des Abscheu's hat er gegen die Willfährigen, welche die Union annehmen, oder wenigstens unter gewissen Modificationen

dulden wollen. „Gegen die ersteren ruft er aus: Pfui euch an, ihr Mammonsknechte, die ihr um eures Kaufens und Verkaufens willen der Tyrannen Gunst viel höher achtet, denn Gottes Gunst! Und in Bezug auf die letzteren sagt er: Lasst uns auch einen Scheu und Ekel haben vor denen, die durch ihre vernünftige Klugheit zu Thoren werden und lassen sich bedünken, man solle von wegen gemeinen Friedens und abgesagten Gottesfeinden zu gefallen etwas in der Religion nachlassen; gleich als sei die Religion ein Menschenwerk und als stehe es in ihren Händen, das geringste Pünktlein davon zu vergeben." Die „Lehrer, Pfarrherren und Seelsorger zu dieser Zeit sollen nicht stumme, furchtsame Hunde seyn, die den Wolf da erst anbellen, wenn sie ihn fliehen sehen. Und ob jemand von den obersten Regenten einem Pfarrer gebieten würde, zu fliehen von seiner Heerde, soll dieser nicht weichen, denn sie sind nicht Knechte eines oder zweier Scharhansen, die Gottes Religion verachten, sondern des Herrn Christi und seiner Kirche Knechte. Wenn euch aber die ganze Kirche oder Gemeine wird ausstossen, da allererst schüttelt den Staub von euren Füssen, und protestirt, dass ihr unschuldig seid an ihrem Blut." Ausdrücklich setzt er noch hinzu: „Wir sind jetzt nicht gesinnt, unsere Rede zu lenken nach den Ohren der Welt, welche des Liebkosens und Fuchsschwänzens gewohnt ist, sondern wollen uns befleissen, unsere Klage und Protestation vor Gott dem Allmächtigen und der ganzen Welt mit bequemen eigentlichen Worten, soviel uns immer möglich ist, vorzubringen." — Fünftens mahnt Flacius, in Gemeinschaft mit Aepin, Westphal u. A., zur Busse wegen der unionistischen „Gottlosigkeit" und Apostasie. „Fürwahr, sagen sie, es ist ein schreckliches Zeichen göttlichen Zornes, dass niemand seine Schuld erkennt, und der Abfall und Gottes Zorn nicht durch wahre Busse gesühnt wird, sondern dass man nur Schminke sucht, womit man die Sünde des Abfalls und der Verleugnung mindern oder vertheidigen zu können meint." „Es sündigen alle auf das schwerste, welche ohne Zustimmung der Kirche, oder gar gegen ihren Willen, aus tyrannischem Frevel etwas in der Kirche Christi anordnen." „Aber viele Regenten sträuben sich dagegen, damit ihnen die Macht der Verkündiger des Evangeliums nicht beschwerlich werde; denn sie selbst wollen über das Evangelium herrschen, anstatt das Joch desselben auf sich zu nehmen. Und so fallen diese wahrhaft thörichten Menschen, indem sie ein Uebel fliehen, in das entgegengesetzte Uebel. Wie sie ehedem den Geistlichen, als wären es Götter, sich unterwarfen, so dünken sie sich jetzt nicht wahrhaft frei, wenn sie nicht das Evangelium und seine Verkündiger mit Füssen treten und über sie herrschen, als wären es Sklaven. Aber wahrlich, Gott wird diese Verachtung des geist-

lichen Amtes und diesen Undank für die wiederhergestellte christliche Freiheit schrecklich rächen." — Sechstens deckt Flacius die Betrügerei auf, die sich hinter die sog. Adiaphora versteckte. Es müssen, lehrt er, „alle Ceremonien so geordnet seyn, dass sie dem Hauptzwecke, um deswillen das göttliche Wort gepredigt wird, nämlich der Erweckung der Seelen zu wahrer Frömmigkeit, gleichsam als Gehilfen dienen und ihn auf keine Weise hindern. *Nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali.* Die solche Dinge einführen, wollen zweien Herren dienen und der Pflicht des Bekennens entfliehen, und zwar gegen ihr eigenes Gewissen. Einige thun es wegen grosser Geschenke und Pfründen, und Viele wollen durch diese Aenderungen die Gemüther zu allen Missbräuchen geneigt machen." Manche thun es auch aus Furcht vor den Tyrannen und aus Begierde nach Frieden mit der Welt. Alle aber thun es „auf Eingeben menschlicher Weisheit, wenn gleich unter dem Scheine frommen Eifers." Dagegen ist festzuhalten: „*Si quis non vult esse causa crucis aliis, is non doceat eos Christum.*" Willigt man in das Verlangen der Tyrannen, so ist das gerade Gegentheil von dem zu erwarten, was man hofft. Denn „die Tyrannen sind nach der Schrift nur Ruthen in der Hand Gottes; darum ziemt es sich, die Hand, welche die Ruthe führt, und nicht die Ruthe selbst zu versöhnen." „Man muss solche Ceremonien einführen, die durch ihre Trefflichkeit die Predigt des Worts unterstützen, und nicht solche, die man ohne Unterlass durch das Wort Gottes zügeln muss." Die Adiaphoristen geben nur den epikuräischen Hofleuten Waffen in die Hand. Denn „die gottlosen Fürsten verachten die ganze Religion an sich und wollen lieber, dass Christus aus ihren Grenzen weiche, als dass sie ihre Säue verlieren." „Die Kirche wird oft nach einander von Tyrannen bedrängt, und wollte sie sich eben so oft in den Religionsansichten fügen, so brauchte sie niemals Bekenntniss zu thun, und es gäbe nichts Unbeständigeres, als die christliche Religion." Es ist wahr und klar, „dass das Bekenntniss auf den Adiaphoris stehe. Denn kaum hat je einer Christum verleugnet, ohne sich selbst ich weiss nicht was für plausible Erklärungen vorzuspiegeln, um so sein Gewissen und Gott zu hintergehen." — Als hierauf die Adiaphoristen behaupteten, sie hätten in keine Aenderung der christlichen Lehre gewilligt, „da hob Flacius den Widerspruch, in welchen sie mit der Lehre von der Rechtfertigung kamen, hervor, wenigstens lag Allem, was er ihnen entgegenhielt, diese Anschauung zu Grunde." — — „Soweit Flacius. Trifft ihn nicht der Tadel des Starrsinns, des blinden Eifers, dem der freie Blick, das liebevolle, abwägende Eingehen auf der Gegner Meinung gänzlich mangelt? Ihn tadeln könnte nur der, welcher die Fundamente, auf welche religiöses Leben

gegründet ist, gänzlich verkennt. Der Glaube sucht nicht mehr, er besitzt. Ihm ist das Bekenntniss seiner Kirche unbewegliche Gotteswahrheit, er ist ihrer gewiss, dass er tausendmal darüber stürbe. Alles dem Wesen nach diesem Bekenntnisse Widerstreitende ist ihm Feindschaft wider Gott selbst. Die Annahme, als könne, was seiner Ueberzeugung entgegensteht, Wahrheit seyn, wäre der Todesstoss für ihn selbst. Er kann sich keiner Prüfung seiner selbst in dem Sinne unterziehen, dass davon der Fortbestand seiner Ueberzeugung abhängig wäre; darum nicht, weil er sein Object nicht auf dem Papier, sondern im Herzen, in unmittelbarer Gewissheit hat." Niemals hat auch die evangelische Kirche getadelt, was Flacius gegen Interim und Adiaphora geltend macht, im Gegentheil sind seine dessfallsigen Grundsätze durch die Concordienformel zur symbolischen Lehre erhoben worden. Das Nämliche gilt auch, wie Preger überall klar nachweist, von fast allen anderen Lehren des Mannes. Unsere Biographie (erste und zweite Hälfte) lehrt uns dieselben kennen in den Abschnitten: „Flacius und Osiander; Fl. und Schwenkfeld; Flacius' Streit mit Major und Menius; die Anklagen der Wittenberger; die Versuche zur Einigung der Theologen; die Versuche zur Einigung der Fürsten; Fl. in Jena; die Gegensätze im synergistischen Streite; Fl. in Regensburg; Fl. in Antwerpen, Frankfurt und Strassburg; der Streit über die Erbsünde; die kirchengeschichtlichen Arbeiten des Fl.; die hermeneutischen und exegetischen Arbeiten des Fl.; letzte Zeiten und Tod" (wozu noch ein genaues, 32 Seiten umfassendes, „Verzeichniss der gedruckten Schriften des Flacius" sammt einem werthvollen „Register" kommt). Nur an zwei Punkten erhebt Preger Bedenken gegen die von Fl. vertretene Lehre: im synergistischen Streite und in Betreff der Erbsünde; aber in beiden Fällen kommt Pr. in Widerspruch mit den Bekenntnissschriften. Hinsichtlich des Synergismus nämlich weist er auf „das Moment der Wahlfreiheit" hin: „Solcher Zustand der Wahlfreiheit würde weder als sittlich gut, noch als sittlich böse, sondern als sittlich neutral zu bezeichnen seyn." Wer soll das gut heissen? In diesem Stücke hat Flacius unbestreitbar Recht. Es bleibt also nur die Lehre von der Erbsünde, in welcher Fl. den Worten nach irrt; ob auch der Sache nach, ist eine Frage, die hier nicht erörtert werden kann. Ich halte ihn selbst für keinen Irrlehrer; gab es doch schon unter seinen Zeitgenossen Männer von unbescholtener evangelischer Rechtgläubigkeit, die ihre Forderung an ihn in das Wort zusammenfassten: „*Teneat Illyricus mentem, mutet linguam.*" Dagegen sind viele von seinen Anhängern wirklich Manichäer gewesen, und er selbst ist der Gefahr, Pantheist zu werden, nur mit Noth und Mühe entgangen, — wie ein aufmerksamer, nach-

denkender Leser dies alles bei Preger finden kann. Nur hat leider auch hier wieder der treffliche Biograph ein unglückliches *Tertium datur* zur Beseitigung der Schwierigkeit gewählt, indem er sagt: „Weder Flacius, noch seine Gegner haben einen Unterschied beachtet, der zur Lösung hätte dienen können: es ist der Unterschied von Substanz und Potenz." Aber damit wird der ganze Streitpunkt verrückt, der ja jedes Dritte neben Substanz und Accidens ausschliesst, wie Flacius, und mit ihm die Concordienformel ausdrücklich sagt: „*In homine sunt tantum duo: accidentia et substantia, non etiam aliquod tertium.*" Der Begriff „Potenz" wurde damals zur „Substanz" gerechnet. — Aber hätte denn nicht Flacius durch jene wohlgemeinte „*Mutatio linguae*" der evangelischen Kirche den verhängnissvollen Erbsündenstreit ersparen können und sollen? Darüber dürfte ein gerechtes Urtheil kaum einem Andern als dem Herzenskündiger zustehen. Man beachte doch ja, dass dieser Streit mit dem interimistischen, adiaphoristischen und synergistischen im intimsten Causalitätsverhältnisse stand. Unverkennbar wollte Fl. anfangs nur einer Beraubung durch die Philosophie (Col. 2, 8) vorbeugen, wesshalb er sich auch lange gegen den Gebrauch der Ausdrücke „Substanz" und „Accidens" sträubte, wohl wissend, welches verderbliche Spiel schon die Scholastiker mit diesen Ausdrücken in der Lehre von dem anerschaffenen Ebenbilde Gottes und von der Transsubstantiation getrieben hatten. Als er später, wider seinen Willen, auf jene *termini* eingehen musste, hielt er sich, wie leider alle seine Zeitgenossen (mochten sie sonst lutherisch oder philippistisch gesinnt seyn), lediglich an diejenigen Definitionen von „Substanz" und „Accidens," welche Melanchthon (*Erotemata Dialectices*) aufgestellt hat. Preger theilt (II, 396 f.) diese Definitionen mit; es sind ihrer je zwei für „Accidens" und „Substanz." Wer sie einzeln genau erwägt und sorgfältig unter einander vergleicht, wird finden, dass man nach diesen Begriffsbestimmungen mit gleichem Rechte beides sagen kann: die Sünde sei „Substanz," und: sie sei „Accidens," — je nachdem man eben die Definitionen wählt und verbindet. Preger ist hierbei im Irrthum; er sagt: „Die Bezeichnung der Erbsünde als eines Accidens, welche auch von der Concordienformel adoptirt worden ist, hat etwas Missliches." Keineswegs! Nach den der Concordienformel factisch zu Grunde liegenden Begriffsbestimmungen kann die Erbsünde nur ein „Accidens" seyn. Und wenn die Frage entsteht, ob man sie nicht lieber mit Flacius eine Substanz, als mit Heshusius, Wigand, Andreä und der Concordienformel ein „Accidens" nennen sollte, so kann die Antwort um so weniger zweifelhaft seyn, da ja die flacianische „*substantia formalis*" oder „*forma substantialis*" in That und Wahrheit nichts anderes ist

als ein Accidens; denn in Gott, als der absoluten Substanz, gibt es keine „*forma subst.*", weil es kein Accidens in ihm gibt. Dass Flacius einem Strigel und Consorten gegenüber die Erbsünde für Substanz erklärte, gereicht ihm viel weniger zum Vorwurf, als dass er auch den eben genannten Vorläufern der Concordienformel gegenüber so steif und fest auf jenem Ausdrucke verharrte. Wir wollen ihn zwar darum nicht richten; aber er hat sich dadurch Männer zu Feinden gemacht, deren Urtheil der evangelischen Kirche nicht gleichgiltig seyn kann. Das ist tief zu beklagen und hat ihm in der Meinung der Nachwelt am meisten geschadet. Denn hiermit bot der sonst unverwundbare Recke eine Achillesferse dem unverschämten *Calumniare audacter* jener miserabelen, monarchenvergötternden Gesellen dar, in deren Bekämpfung er seine Lebensaufgabe gefunden hatte, — und das *Semper aliquid haeret* hat sich an ihm in fast beispielloser Weise erfüllt. So ist, was thöricht an ihm war, zu Schanden geworden; lassen wir nur auch zu gebührenden Ehren kommen, was ihm zu unvergänglicher Ehre gereicht! Er war kein Mann für Melanchthon, Salig und Planck, denn er war kein Vermittler, kein Erweckter, kein Aufgeklärter, sondern ein evangelischer Protestant, ein Mensch, der im schwersten Seelenkampfe erfahren hatte, dass alle Vermittelungen, Erweckungen und Aufklärungen nichts als ein behagliches Spiel in guten Tagen sind, bei dem man dick und fett werden und noch obendrein für höchst fromm, heilig, mild und weise gelten kann, dass sie aber wie Strohwische verlodern, sobald das Gewissen vor Gottes Gericht gestellt und mit dem grimmigen Zornfeuer des Gesetzes gebrannt wird. Vor diesem Tribunal hatte Illyricus gestanden und war *pure* freigesprochen worden; von dieser Thatsache aus beurtheilen wir, was er gewesen, gewollt, gewirkt, gelitten — und so können wir diese Anzeige nur schliessen, wie Preger sein unvergleichliches biographisches Werk geschlossen hat: mit einem lobenden Ueberblick der geschilderten Persönlichkeit. „Flacius war, nachdem er in den ersten Zeiten seines Aufenthaltes in Deutschland nur das eifrige und freudige Glied einer siegreichen Gemeinschaft gewesen, nach den grossen Wetterschlägen des schmalkaldischen Krieges in kurzer Zeit das Haupt einer zurückgedrängten Parthei geworden, die eine Zeit lang vergeblich für die Lehrgrundsätze Luthers zu kämpfen schien. Und dennoch hat sich vor allem an der unermüdlichen Thätigkeit und eisernen Festigkeit des Flacius die Melanchthonische Strömung gebrochen. Aber während nun um ihn her, gerade in Folge seines schroffen Widerstandes, alles sich im Geiste Luthers wieder auszugleichen beginnt, und die alten Gegensätze eine mildere Auffassung erfahren, bleibt er in der alten Schroffheit gleichsam versteinert und wie eine kriegerische

Natur unfähig für den Frieden. Und bald hat er, der einst mit allen Evangelischen nur Einen Feind zu kennen schien, fast alle Partheien wider sich; für das, was er leistet, fehlt ihm, was die Freude des Schaffens nährt, die Anerkennung verwandter Mitstrebender, und das einzige Asyl, das ihm die Welt vor Sorgen, Elend und Verfolgung noch zu bieten hat, ist das Grab. Aber auch in diesen letzten Zeiten bewährt sich die ausdauernde Kraft seiner Seele. Nicht verzagend, sondern kämpfend geht der Mann unter, der nach Luther und Melanchthon die grösste Wirkung auf die deutsche Kirche im Jahrhundert der Reformation ausgeübt hat. Bei dieser kraftvollen und einseitig wirkenden Persönlichkeit, die nach so vielen Seiten hin anregte, aufregte, zerriss und verband, musste denn auch der Eindruck, den Flacius' ganze Erscheinung unter den Zeitgenossen hervorrief, ein sehr verschiedener seyn. Wir aber, die wir jene Zeiten und ihre Aufregung aus der Ferne mit ruhigerem Blicke überschauen können, stellen ihn weder so hoch, dass uns seine Fehler, noch so tief, dass uns seine Vorzüge verschwinden, und behalten, indem wir aus beiden die Summe ziehen, noch genug übrig, um ihm das Lob eines um die Kirche hochverdienten Mannes zusprechen zu können." [Str.]

4. Geschichte der Reformation in Europa zu den Zeiten Calvin's von J. H. Merle d'Aubigné. Einzig rechtmässige deutsche Ausg. 1. Bd. Genf u. Elberfeld (Friderichs) 1863. XV u. 470 S. 8. 2 Thlr.

Des Verf.'s fünf Octavbände starke „Geschichte der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts" umfasst blos die Reformationen Deutschlands, der Schweiz und Englands und die beiden letzteren nicht einmal vollständig, und gibt nur, gleichsam als Einschiebsel, die reformatorischen Anfänge oder Geburtswehen unter Lefévre (*Faber Stapulensis*) und Farel, bis zu Calvin „dem Schüler von Noyon." Daher liess der seltene, ja ausserordentliche Erfolg, von dem diese Geschichte begleitet war*, die Fortsetzung dieses bedeutenden Werkes ungeduldig erwarten. Dafür wird uns hier ein jenen Bänden zwar sich anschliessendes und mit ihnen in naher Verbindung stehendes, gleich wichtiges Werk, nicht aber die erwartete Fortsetzung gegeben. Der Verf. erklärt dieses Theilen des nach dem Titel des ersten Werkes doch Zusammengehörenden auf eine ganz eigenthümliche, und manche

* Nach der Vorrede zum dritten Bande der französischen Ausgabe waren vier englische Uebersetzungen der ersten Bände erschienen, ausser zwei Uebersetzungen in kleinerem Format, welche, dem Verlauten nach, damals vorbereitet wurden, und nach der Vorrede zum vierten Bande derselben Ausgabe sind allein in den Vereinigten Staaten zweihunderttausend Exemplare der englischen Uebersetzung gedruckt worden!

Leser so wenig, als mich befriedigende Weise. Da er in jenen fünf Bänden „die heroischen Jahre Luther's, die Wirkungen der charakteristischen Lehren dieses Reformators ....“ beschrieben und so die sich gestellte Aufgabe vollständig gelöset habe, so sei ihm noch die Schilderung „der Zeiten Calvin's als die vorstehend gelösete zweite Aufgabe geblieben! Ich wenigstens kann mich auf Grund eigener und fremder Erfahrungen der Vermuthung nicht erwehren, dass der Verf. wohl den Plan und die Absicht hatte, eine Geschichte zu liefern, dass ihm aber, bei dem Reichthume des Stoffes, welchen er mit gleich seltenem Glücke und Sammelfleisse sich angeeignet hatte, die colossale Arbeit gleichsam über den Kopf gewachsen ist und daher ihn genöthigt hat, der gewünschten glücklichen Einheit zu entsagen. Ist diese Vermuthung gegründet und schliesst sie einen Tadel der Anlage oder Disposition ein, so wird doch der Kritik durch den ausserordentlichen Reichthum dessen, was uns der Verfasser aus primären, zum Theil ganz unbekannten Quellen gibt und **wie** er es uns gibt, der unbescheidene Mund geschlossen. Bei diesem Reichthume wäre, eine analysirende Relation über das vorliegende Werk zu liefern, ein ganz verfehlter, wenn nicht schon durch den beschränkten Raum verbotener Versuch. Das aus versteckten Adern frisch hervorsprudelnde Quellwasser kann wohl gekostet, nicht aber chemisch zersetzt und beschrieben werden! Ich muss mich daher an das „*ex ungue leonem*“ halten.

Der Verf. erklärt (S. 5) als einen charakteristischen Unterschied der Reformation Calvin's von der Luther's, dass jene überall, wo sie Eingang fand, nicht nur Wahrheit, sondern auch Freiheit verbreitete und dass sie diesen beiden fruchtbaren Principien gestattete, sich ungehindert und vollständig zu entwickeln. Wenn eigene Untersuchungen mich zu dem gleichen Ergebnisse geführt haben, so nöthigt mich doch Liebe zur Wahrheit mehr noch, als der Reiz des Kontrastes, zu der Bemerkung, dass Calvin nicht allein weit weniger, als Luther, als Repräsentant religiöser und bürgerlicher Freiheit gelten kann, sondern dass er, statt päbstlicher, seine Unfehlbarkeit und Inquisition mit unerbittlicher Strenge aufstellte, indem er, durch den ihm von Farel angedrohten Fluch Gottes geschreckt, mit dem gleichen Schrecken der unbändigen Duodezrepublik Zaum und Gebiss anlegte*, und dass er, wie von Cromwell in unserer aufgeregtesten Neuzeit behauptet worden ist, ein Zuchtmeister zur Freiheit wurde. Zur Lösung dieses allerdings schreienden Widerspruches möchte ich auf meine Geschichte des französischen Calvinismus verweisen. Um

---

* *„quod eam urbem viderat omnino his frenis indigere“ Beza §. VII in vita Calvini.*

aber nicht dem den eigenen Namen ausrufenden eiteln Kukuk nachzuahmen, setze ich auf den starken Widerspruch noch den stärkeren, dass die den Menschen scheinbar zum Klotze machende Prädestinationslehre Calvin's die menschliche Willenskraft bis zum Märtyrerthume steigerte. Unfähig, dies psychologisch und dogmatisch zu erklären, verweise ich auf die historischen und faktischen Erklärungen in den Gegensätzen der Arminianer und der zum Socinianismus sich hinneigenden Remonstranten, der Puritaner und der übrigen Ansiedler der Vereinigten Staaten Amerika's, welche an dem in jenen verleiblichten Calvinismus fortwährend würgen, ohne ihn zu erwürgen. Den „*Fur praedestinatus*" des Erzbischofs von Canterbury gebe ich gern der Erheiterung preis.

Ein grosses Verdienst um die Geschichte hat sich der Verf. dadurch erworben, dass er die seinige weit über Farel's Auftreten in Genf zurückgeführt hat — bis in die frühesten Zeiten dieser Stadt und dieses sonderbaren, dem Reiche, einem Bischofe und dem Herzoge von Savoyen zugleich unterworfenen kleinen Staates, dieser wahren Musterkarte aller politischen und bürgerlichen Verfassungen. Die religiöse und kirchliche Reformation Genf's war mit seiner staatlichen und bürgerlichen Reform eigentlich nicht, wie von katholischer und gegnerischer Seite stets behauptet, identisch, wohl aber wurde sie durch dieselbe bedeutend unterstützt und gefördert. Es ist dies eine geschichtliche Partie, welche, bisher ziemlich dunkel, die aus dem reichsten Quellenstudium geflossene sehr gelungene Darstellung des Verfassers an das Licht gestellt hat. Manchem Leser dürfte diese Darstellung als weniger zur Sache gehörend und zu breit gehalten erscheinen und er um desto lieber zu dem ihn nach Frankreich führenden zweiten Buche übergehen. Vielleicht schwebte dem Verf. bei dieser Ausführlichkeit der in der Vorrede zum dritten Bande seiner Reformationsgeschichte glücklich ausgesprochene Gedanke vor: „Ich habe nicht so imposante Scenen, wie den Wormser Reichstag zu schildern gehabt. Dessenungeachtet hat die bescheidene, gewiss aber vom Himmel herabgekommene Bewegung, welche ich zu beschreiben versucht habe, ausser dem mit ihr zusammenhängenden christlichen Interesse, mehr Einfluss auf die Geschicke Frankreichs ausgeübt, als die berühmten Kriege Carl's V. und Franz' I. In einer grossen Maschine ist nicht das in die Augen Fallendste das Wesentliche; oft sind es die wenigst bemerkten Triebfedern und -Räder."

Die Uebersetzung ist treu und fliessend und lässt Gleiches von der in zweiter Auflage von demselben Verleger angekündigten Uebersetzung der Reformationsgeschichte unseres Verf.'s erwarten.

[v. Polenz.]

5. Die Geschichte des Pietismus von Heinr. Schmid, Dr. u. Prof. d. Th. Nördlingen (Beck) 1863. Ein Bd. 4. 2 Thlr.

Wer Hossbachs „Leben Speners" kennt, hat einen Ueberblick über die weitschichtige gestaltenreiche Bewegung bekommen, die wir die pietistische nennen, und deren intelligenter Mittelpunkt Spener ist. Prof. Schmid behandelt in vorliegendem Werke dieses ganze Gebiet, aber, das ist das Entscheidende, mit eignem festen Urtheil, welches sich mit dem Urtheil der Kirche deckt, die die vom Pietismus angegriffene ist. Insofern müssen wir sagen, dass uns hier die erste bündige Widerlegung G. Arnolds (K.- und Ketzergesch.) seitens der Kirche in neuerer Zeit entgegentritt, denn weder Hossbach noch M. Göbel üben objektiv Kritik vom Bekenntniss aus.

In der Einleitung gibt der Verf. eine Uebersicht derjenigen Zustände und Versäumnisse unsrer Kirche, derjenigen Schäden, gegen welche der Pietismus sich zu wenden pflegt, trifft mit dem Urtheil Kliefoth's (gegen Grossgebaur z.B.) grossen Theils zusammen, und schliesst ab: „Die Zeit war eingetreten in die Erbschaft von Uebelständen, welche aus dem Reform.-Zeitalter herstammen. — Als den vornehmsten Uebelstand haben wir die falsche Stellung erkannt, welche die weltliche Obrigkeit zur Geistlichkeit und zur Gemeinde einnahm, dies ist gleichsam die Mutter der anderen Uebelstände. Die Geistlichkeit hat es zwar nicht versäumt, an Hebung derselben mit Hand anzulegen, aber theils reichten die ihnen zu Gebot stehenden Mittel nicht aus, theils war auch die Geistlichkeit einer Einseitigkeit verfallen, welche neue Uebelstände erzeugte. Willkommen musste man den Mann heissen, der seiner Zeit den Spiegel vorhielt."

Das war Spener. Ihn schildert denn nun der Verf. mit Speners äusserem Lebensgange beginnend. Es folgen die *pia desideria*, ausführlich recapitulirt, sodann wie sich Olearius in Halle, Balth. Menzer, Heinr. Müller, Joachim Schröder, Seubert, Calov, Meisner anfangs günstig darüber äussern. Scriver sieht das Gewitter heraufziehen. Nun greift auch Dilfeld an. Indem nun mit Zugrundelegung der lat. und deutschen *consilia*, Bedenken und Sendschreiben die Intentionen Speners genügend, umfassend dargelegt werden, so finden wir C. 2 seine Ansichten über das Kirchenregiment, über die Confessionen, gegen den Syncretismus und Unionen, und kommen in dieser Beziehung zu dem Ergebnisse, dass „man doch auch in diesem Punkt nichts Wesentliches an seiner lutherischen Gesinnung aussetzen, in keiner Weise aber ihm irgend eine Hinneigung zur reformirten Lehre Schuld geben" könne. S. 98. Dass den Reformirten in Frankfurt freie Religionsübung gestattet würde, hat er wehren helfen, wiewohl er, was jene Kirche des Guten hat, gern anerkennt, später, an der Verfassung unserer Kirche irre geworden, Fremdes herübernehmend.

Verf. lässt darauf in die durch die Leipziger *collegia philobiblica*

entstandene Bewegung uns blicken, welche dem nach Dresden übergesiedelten Spener alsbald imputirt wurde.

Nun C. 4 werden die auf Anlass des Pietismus entstandenen Bewegungen in Darmstadt (Majus), Erfurt (Breithaupt und Francke), Hamburg (Horb. Winckler), Halberstadt (Achilles, und Briefwechsel Speners mit Francke's über den Halberstädter „Unfug"), und abermals Hamburg mitgetheilt, Bewegungen die den Pietismus in der Verbindung mit visionären, ekstatischen Zuständen zeigen. C. 5 bringt sodann die Angriffe auf Spener, dessen Verhalten zu den Ausschreitungen Einblicke in seinen Briefwechsel mit Francke zeigen. Jene Angriffe gehen aus von Schelwig in Danzig, von Joh. Bened. Carpzov, als Interims-Decan der Leipziger Fakultät, dessen Gutachten dann wieder Schelwig edirt, von Alberti in Leipzig, endlich von der Wittenberger Fakultät.

Sodann C. 6 behandelt Verf. specielle Seiten und Lehrpunkte, die den Pietismus kennzeichnen. Da finden wir zuerst Speners: „Behauptung der Hoffnung besserer Zeiten" u. s. w. S. 247. Gegen seinen Chiliasmus wenden sich Prof. Neumann in Wittenberg und der Superint. Pfeiffer in Lübeck; beide gehen jedoch weniger mit Spener auf die h. Schrift ein, sie kämpfen einseitig, wie der Verf. bemerkt, von der *analogia fidei* aus. In Schade finden wir den Pietismus sich gegen die Institute der Kirche wendend. Spener tadelt seine Verwerfung der Privatbeichte, aber doch nur mit halbem Herzen S. 268. Der Verf. macht Speners Stellung hierzu aus seinen Bedenken völlig klar. Es kommen dann die Mitteldinge zur Sprache, die Wiederaufnahme des Hamburger Theater-Streites zunächst. Durch Gutachten von Mayer, der Fakultäten zu Wittenberg und Rostock wird, trotz Winckler, die Oper zu Hamburg wieder concessionirt. Aber im Gothaischen treten Wigleb und Kessler, deren sich Francke annahm, und der Gymnasialdirector Vockerodt gegen die Zulässigkeit solcher Dinge als Mitteldinge auf. Sehr besonnen hören wir dann S. 282 ff. Spener über die Weltfreuden, namentlich das Tanzen, reden.

Im 7. Cap. wird uns nun wieder die Entwicklung der Dinge in Halle vorgeführt. Zuerst Franckes Stellung und Arbeiten als Theolog der Universität, dann das Waisenhaus, die indische Mission, die Bibelanstalt. Dann erscheinen die Ausartungen: der Schmied Tostleben und sein Informator Schilling zu Bölitz bei Leipzig S. 306; der Pfarrer Mercker zu Essen und Römeling in Harburg, 1710 suspendirt. Nach Speners Tode musste die Verantwortung aller solcher Vorgänge auf Francke fallen. Mayer legte die erste Lanze ein. S. 317. — In Cap. 8 zeigt sich uns ein Neues. Löscher übernimmt die Vertheidigung der Orthodoxie, die in ihm endlich einen durchaus würdigen Vertreter findet,

J. Lange, früh mit Francke befreundet, 1693 zu Schade nach Berlin eingeladen, war bis 1709 Director des Fr. Werderischen Gymnasiums daselbst. Er hat bis an seinen Tode (1744) von Halle aus, wo er an Breithaupts Stelle trat, den Pietismus vertreten. Aber dieser selbst tritt schon offensiv auf, und gerade auch in Lange. Er kennt nur *pseudorthodoxi* (S. 325). Er wirft ihnen im *Antibarbarus* schon alle jene Anklagen, dass diese falsche Orthodoxie grade zu Indifferentismus führe, ins Gesicht, welche wir in unserer Zeit so oft gehört haben. Das ist der Gegner Löscher's. Der Verf. schliesst sich in der Darstellung desselben, wie er ausdrücklich bemerkt, an M. v. Engelhardt an. Er gibt einen Auszug aus dem *Timotheus Verinus*. „Es ist, fährt er fort, wohl der grösste Fehler, den die Pietisten begangen haben, dass sie diese Vorstellungen Löscher's nicht besser aufgenommen und dass sie die Antwort Lange'n überlassen haben." — Der trat nun mit seiner „Gestalt des Kreuzreiches" gegen Löscher auf. Dieser gibt die von ihm und 12 anderen Theologen aufgesetzten Punkte zu einer Vereinbarung mit den Hallensern, nach Rücksprache mit Olearius in Leipzig, an Franz Buddeus in Jena zur Vermittelung, im März 1716. Sie waren in der Form milde, gingen übrigens in scharfen Sätzen. Die Hallenser lehnten ab. Löscher sei nicht der Mann zu solcher Vermittelung, weil „er nie eine wahre gründliche Herzensbusse an seiner Seele gespürt habe. Der Mangel an solcher Busse stehe allein dem Frieden mit ihm entgegen" (!!). — Es ist gut, dass der Verf. dieses Wort auszog, es ist eminent charakteristisch. — Zum Jubiläum von 1717 gab nun Löscher als eine Appellation an die Kirche den „vollständigen *Timotheus Verinus*" heraus. S. 363. Verf. resumirt den Inhalt. Lange antwortet abermals. Nun versucht Zinzendorf eine Vermittlung. Endlich am 10. Mai 1719 conferiren Francke, Herrenschmidt und Löscher zu Merseburg im Hause des Hofpredigers Philippi. — Auf Ref. hat die Darstellung der Conferenz seitens des Verf. einen für die Hallenser ungünstigeren Eindruck gemacht, als, wie es scheint, auf den Verfasser selbst. Das liegt in den ängstlichen Reservationen, womit die Hallenser das Gespräch eröffnen. Und sie scheinen keine Idee davon gehabt zu haben, dass es sehr wohl ihre Sache sei, sich Angesichts der Kirche von dem Schweife sektirerischer und krüppelhafter Winkel-Societäten und krankhafter Erscheinungen loszusagen, die dem Pietismus auf dem Katheder allerorten gefolgt waren, und deren viele unser Verf. mit gänzlichem Stillschweigen übergeht. Der Mangel dieser inneren Nöthigung ist eben ein Zeugniss für das mangelnde Bewusstseyn von der Kirche, welches im Eifer „um rechtschaffene Individual-Verbesserung" erlosch. — Den Hallensern *in pleno* war es nicht Ernst gewesen. Die neue Schrift Lange's war schon in Arbeit. Sie erschien. Löscher antwortete 1722,

im 2. Theil des Tim. Verinus, zum letzten Mal ausführlich, in gedrücktem Tone. Er stand allein im Kampf. Er stand jenem neuen, bis dahin von der Würde der durch Staatsgewalt eifrig gestützten Kirche niedergehaltenen, Prinzip der Individual-Berechtigung gegenüber. Dem gehörte die Zukunft.

Nun noch blosse Epigonen-Gefechte. In Greifswald klagt J. Papke die Professoren Gebhardi, Russmeyer, Balthasar des Pietismus an. Die Schwedische Regierung gebot 1730 Ruhe. Bedeutender sind die Dargun-Streitigkeiten in Mecklenburg, wo drei aus Wernigerode verpflanzte junge Theologen das Land alarmiren. Aus Oberschlesien wird noch der Bewegung gedacht, in die der nachmalige Abt Steinmetz verflochten war.

In Cap. 9. „Die Lehrstreitigkeiten" beleuchtet nun der Verf. die gegenseitigen im Streit eingenommenen Positionen, unpartheiisch. Die Pietisten fassten die *illuminatio* zu eng, die Orthodoxen sind zu bereit, sich mit dem *intellectui* zufrieden zu geben, und die ethische *voluntas* als Objekt der Erleuchtung hintanzustellen. Die einen machen zu einseitig jenen, die anderen zu engherzig diese zum receptiven Organ. Löscher's „Amtsgnade" vermag Verf. nicht zu vertheidigen, mit Recht, denn das Wort nimmt Schaden. S. 410. Er sagt: „Löscher hat hier eine Lehre ersonnen." Allerdings, unlutherisch ist sie, wenn des Verf.'s Darstellung aus *Tim. Ver.*, wie nicht zu bezweifeln, genau ist. So geht der Verf. die Lehrpunkte von Kraft des Worts, Rechtfertigung, Absolution, Mitteldiug durch, gerecht Lob und Tadel nach beiden Seiten theilend. Dies ist die verdienstlichste Parthie des Buches. — So hat er sich den Weg gebahnt, in Cap. 10 das Wesen des Pietismus erfassen zu können. Seine Stellung zu Wort und Sacrament, den Institutionen der Kirche, zur kirchlichen Wissenschaft in's Auge gefasst, „mündet also, sagt der Verf., diese einseitige Betonung der Frömmigkeit in Unkirchlichkeit aus, und wir können sagen: in dem Mass als der Pietist die Consequenzen von dem zog, was das Wesen des Pietismus ausmacht, war er unkirchlich." S. 460. Allerdings die Kirche hätte sich die Vorschläge Speners besser zu Nutzen machen sollen, sagt der Verf.; so hätte sie nicht zu erleben gehabt, dass die Besseren in ihr in die Kreise des Pietismus gezogen wurden. Aber, muss Ref. hinzusetzen, dann musste ihr doch auch Zeit gegeben seyn, in sich eine derartige Ueberzeugung auszubilden. Aber das eben ist eine der hauptsächlichsten Eigenthümlichkeiten des Pietismus, dass er Niemanden Zeit lässt.

Es ist gut, dass der Verf. uns noch an zwei Beispielen, nachdem er auf den Verfall der kirchlichen Wissenschaft durch den Pietismus kurz hingewiesen, nun zeigt, wie derselbe zu Separatismus und Indifferentismus führen konnte. Das erste Beispiel liefert G. Arnold. Als Hauslehrer tritt er in Quedlinburg den Erweckten nahe.

Seit 1697 in Giessen ergibt er sich immer mehr seltsamer Mystik. Auszüge aus seinem Hauptwerk werden hier mitgetheilt. Das andere Beispiel ist Thomasius, anfangs Anwalt der Pietisten, bis er durchs Pufendorf'sche Naturgesetz gegen alle Theologie erbost wurde. Aber in Halle machte er seine glänzende Laufbahn, und seine Schriften von dort aus (S. 493) sind Gift für die offenbarte Wahrheit und alle Lehre von sichtbarer Kirche und Kirchengewalt, aber Balsam für die Cäsaropapie natürlich.

Das ist der Inhalt der gediegenen, sehr objectiv gehaltenen Arbeit des Verfassers. So musste die Antwort der kirchlichen Theologie auf Arnold ausfallen.

Ich habe schon darauf hingedeutet: die Abdachung des Pietismus nach dem Volke hin lässt der Verf. dahinten. Er beschränkt sich auf die Auseinandersetzung mit den Häuptern der neuen Richtung. Man könnte das tadeln. Denn allerdings würde, vermöge des Verf.'s eignen Urtheils auf S. 460., das treibende Moment des Pietismus klarer hervorgetreten seyn, und die Gefahr dieser Subjektivität ins Auge springender, wenn er auf die Vorfälle in Berleburg, Waldeck, Hannover, in der Wetterau, auf das petulante Wandern und Schwärmen und die Fluth der Traktate hingewiesen hätte, auf nebenherlaufende Prophetie und landläufige Ekstase. Doch dass der geehrte Verf. keine Lust hatte, in der Art von Feustking eine Menagerie aufzustellen, begreift man wohl. — Nur Eins wäre dann, wie angedeutet, noch deutlicher hervorgetreten. Nämlich jener Zug der Petulanz und Zudringlichkeit aus geistlichem Hochmuth, der nicht bei den edlen Vertretern der Geistesrichtung, der aber sogleich hervortrat, als die auch in ihnen sichtbare Gleichgültigkeit gegen die Geschichte, geschichtlich überkommene Tradition und Institution; in robusten Leuten aus dem Volk Hand und Fuss gewann. — So viel steht fest, und wir stimmen darin ganz mit dem Verf. überein, die Kirche hat sich von dem durch den Pietismus erlittenen Schlag noch nicht wieder erholt. Er bedeutet die Auflösung der Kirche. Und unsere Kirche hat nicht die Mittel, wie die Römische sie in ihren Orden hat, solche Strömungen durch Fassung für das Ganze schadlos zu machen. Jenen Geist des Subjektivismus, der sich im Pietismus ankündigte, können wir nicht bannen. Er heisst: Geist, Geist! In immer weiterer Entleerung von positivem Stoff, in immer grösserer Verflachung hat er zuletzt nichts dem Humanismus Heterogenes mehr, und so fand sich die lutherisch wieder erwachende Theologie einer Weltbildung gegenüber, welche das Terrain erobert hatte und noch hat. [Ro.]

6. Luthers Theologie in ihrer geschichtl. Entwickl. u. ihrem innern Zusammenh. dargest. von Jul. Köstlin. 2 Bde. Stuttgart (Steinkopf) 1863.

Gleichzeitig während von Meisterhand daran gearbeitet wird, den evangelischen Christen den deutschen Reformator inmitten seiner Vor- und Mitarbeiter im Bilde vorzuführen, ist von verschiedener Seite her der Versuch gemacht, dem geistigen Auge ein Bild seiner vorzüglichsten Thätigkeit, der lehrenden, zu malen, und bei der dankbarsten Anerkennung dessen, was die Kunst hier thut, wird zugegeben werden müssen, dass das andere Unternehmen Luther ein Denkmal zu setzen ein der Art seines Wirkens entsprechenderes ist. Das beste Denkmal für den Reformator wird seyn, wenn die evangelische Christenheit und besonders die mit seinem Namen sich bezeichnende Kirche mit immer neuem Eifer sich an die Fortsetzung des von ihm begonnenen Werkes macht, die Selbsterneuerung auf dem Grunde des göttlichen Wortes. Das gibt ein *monumentum aere perennius*. Aecht lutherisch ist es aber bei diesem ernsten Werke des steten Reformirens, das in vorzüglicher Weise der Theologie obliegt, die Geschichte nicht unbeachtet zu lassen, sondern bei jedem Weiterbilden zurückzublicken auf das, was der Geist Gottes durch die Väter gewirkt hat, und in demüthiger Dankbarkeit stets die fortschreitende Gegenwart an die rechtverstandene Vergangenheit zu knüpfen. Auf diesen Zweck, das rechte Verständniss der ersten lutherischen Vergangenheit, arbeitet das obengenannte Werk hin, und gleichzeitig mit ihm ein anderes, „Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre. Von Dr. Theod. Harnack. Erlangen 1862. Erste Abtheil. Luthers theolog. Grundanschauungen.“ Da von letzterem Werk die Hauptabtheilung noch nicht erschienen, Köstlin dagegen mit dem Ganzen auf einmal an's Licht getreten ist, so haben wir das Recht uns vorläufig nur mit ihm allein zu beschäftigen. Nur das Eine sei im voraus bemerkt, dass keins der beiden Werke das andere überflüssig macht. Sie gehen im Umfange des Gebietes, das sie behandeln, aus einander, folgen einer verschiedenen Methode, und können so, wie Köstlin mit gutem Fuge ausspricht, auf eine für die Sache selbst nur erspriessliche Weise neben einander treten. Das theologische Publikum wird beiden Verfassern dankbar seyn müssen.

Köstlin verfolgt in seinem Werke die Theologie Luthers, wie schon der Titel besagt, „in ihrer geschichtlichen Entwicklung“, und das mit vollem Rechte. Es hat sehr wenige Theologen gegeben, die ähnlich wie Calvin schon bei ihrem ersten Auftreten ihre Theologie so zu sagen abgeschlossen hatten, bei denen also von einer Weiterentwickelung keine Rede seyn konnte, und am wenigsten gehört Luther zu diesen. Er hat es ja selbst ausgesprochen, wie er erst allmählig zu dem geworden ist, als welcher er in der Blüthe seiner Jahre dastand, ein evangelischer Lehrer des deutschen Volkes wie Keiner vor noch nach ihm, und wie er be-

sonders durch den unaufhörlichen Kampf mit immer neuen Gegnern auf Grund des eifrigsten Forschens in der Schrift von einer Klarheit zur andern im theologischen Erkennen fortgeschritten ist. Dem ganzen Gange seines Lebens muss man folgen, um seine Theologie zu erkunden, bald hier bald dort über einen Theil derselben sich Auskunft suchen, denn nirgend hat ja Luther selbst einen auch nur annähernd systematischen Ueberblick über seine Lehre gegeben. Köstlin's viertes Buch 2,230—575 trägt die Ueberschrift „Luthers Lehre in systematischem Zusammenhange.“ Da ist die Gliederung natürlich nicht Luthers Schriften entnommen, wie Köstlin dies auch selbst erklärt, sondern beruht auf dem herkömmlichen Schema der Dogmatik. Soll aber von einer Entwicklung die Rede seyn, so muss ein sich gleich bleibendes Princip geherrscht haben; Luther kann nicht, wie dies neuerdings wohl behauptet ist, auch nach seinem ersten reformatorischen Auftreten in verschiedenen Perioden seines Lebens hinsichtlich der theologischen Grundanschauungen ein ganz anderer gewesen seyn; er ist nicht gar etwa später dem eigentlich reformatorischen Principe in Hauptstücken untreu geworden. Dies erkennt Köstlin in seiner treffenden Charakteristik von Luthers theologischem Verfahren 2,230ff. sehr entschieden an. Luther hat kein System seiner Lehre aufgestellt, aber es fehlt ihm deswegen nicht an einem bindenden Grundgedanken; „seine Theologie zeichnet sich von Anbeginn durch Klarheit und Sicherheit des Principes, innere Einheit und harmonischen Zusammenhang aus“, und man braucht keine gewaltsamen Kunststücke anzuwenden, um sie zum Gegenstande einer systematischen Darstellung zu machen.

Bei einer Reproduktion des geschichtlichen Werdens nun liegt die Gefahr nahe, durch allzugrosse Ausdehnung derselben und zu genaues Eingehen auf geschichtliche Einzelheiten den zusammenfassenden einheitlichen Ueberblick über das Gewordene zu erschweren, und diese Gefahr möchte der Verf. bei allem Bestreben nicht ganz vermieden haben. Im Allgemeinen malt er in grossen Zügen, und wir treffen vorzügliche Schilderungen, wie z.B. 1,43 die Charakteristik der Lehre Staupitzens im Unterschiede von der Luthers. Aber wenn der Verf. Luther auch nicht unter ein haarspaltendes Secirmesser nimmt, wie das in sonstigen Einzelarbeiten der neuesten Zeit geschehen ist, so wird doch ein Mangel des ganzen ersten Bandes darin zu erkennen seyn, dass von verschiedenen Zeitpunkten in Luthers Leben mehrmals ein Rundblick über den ganzen sich allmählig erweiternden theologischen Gesichtskreis des Reformators gegeben wird, wodurch ermüdende Wiederholungen nöthig geworden sind. Ebenso ist im zweiten Bande die geschichtliche Entwicklung der Abendmahlslehre für den gegenwärtigen Zweck zu weitläufig dargestellt. Dagegen gereicht

es dem Buche zum entschiedenen Vortheile, dass alles Eingehen auf theologische Streitfragen der Gegenwart, so oft auch die Gelegenheit dazu sich bot, vermieden ist. Köstlin befleissigt sich durchaus der strengsten Objektivität und verzichtet sogar meistens bei eigener abweichender Anschauung auf eine Beurtheilung der dargestellten Luthers, ein Verfahren, welches seinem Buche auch für die Folgezeit eine bleibende Bedeutung sichern muss.

Bekanntlich redet man von zwei Principien der Reformation, dem materialen und dem formalen. Köstlin fragt nun 1, 200, wo er von Luthers erstem Auftreten redet: „auf was stützte sich Luther bei der ganzen Aufstellung dieser Lehre", er, der doch meinte ganz nach dem Sinne der „katholischen Kirche" zu lehren? Und er antwortet: „Einzig das Wort der h. Schrift war die Waffe, mit welcher er den Kampf unternahm." Allein die Worte der ersten These: „Wenn unser Herr Jesus Christus spricht", rechtfertigen diese Antwort nicht ganz. Luther berief sich damals nicht so ausdrücklich auf die Schrift; vielmehr trat er auf, weil die alleinige Gnade Gottes in Jesu Christo angegriffen war. Auf dem Bewusstseyn, nur durch diese im Glauben erfasste Gnade gerecht und selig zu seyn, beruhte sein ganzes Christenleben; weil er dies gefährdet sah, erhob er sich, und weil ihm dies Bewusstseyn ein unerschütterliches war, deswegen wich er auch selbst dann nicht, als ihm die ganze Autorität der Kirche gegenübergestellt ward. Dies war sein *δός μοι ποῦ στῶ*. Der bestehenden Kirche die Schrift entgegenzuhalten veranlasste ihn besonders erst die Leipziger Disputation, wo man ihn mit dem Pabste und den Concilien drängte. Aber auch über den ihm vorgehaltenen Schriftbestand urtheilte er auf Grund jenes aus der Schrift durch des Geistes Wirken gewonnenen Glaubensbewustseyns. Als man ihm die Autorität eines von der Kirche angenommenen apokryphischen Buches entgegenwarf, erwiderte er, weder Kirche noch Concil könne einem Buche mehr Autorität verleihen, als es an sich habe; *concilium non potest facere de scriptura esse, quod non est de scriptura natura sua*, wo dann freilich die Hauptsache, jenes *natura sua*, von Luther nicht weiter erklärt ward, 1, 275. Es musste ihn nun weiter drängen zu der andern Frage, welche Bücher haben denn kanonische Autorität und warum? woran sind sie zu erkennen? mit welchem Rechte nimmt die Kirche den bestehenden Kanon als solchen an? Wenn er auch seiner ganzen Natur gemäss sich gerade hier an den geschichtlichen Thatbestand halten konnte, so mussten ihm doch solche Fragen aufsteigen, wenn er genöthigt war, die falsche kirchliche Begründung desselben zurückzuweisen. Trotz dem hat er im Allgemeinen diese Frage nach dem Kanon und seiner innern Berechtigung nicht vorgenommen; dieselbe ist eine offene geblieben bis auf die neueste Zeit. Dass aber Luther um die zu gebende Ant-

wort nicht verlegen war, beweisen seine Urtheile über einzelne Theile, wie z. B. den Jakobusbrief. Die Schriften in dem vorliegenden Kanon, welche Christum als den alleinigen Grund des Heiles predigten, so wie er ihn an sich erfahren hatte, galten ihm als kanonisch. So entschied ihm über die Kanonicität die Glaubenserfahrung und das geschichtliche Zeugniss. Damit sind also in der Hauptsache die beiden Prinzipien auf eins, das materiale zurückgeführt. Die Gefahr aber, dass hierdurch dem Spiritualismus Thür und Thor geöffnet werde, wehrt Luther ab, indem er über den Ursprung der *propria fides* sagt: *non ullorum autoritate, sed spiritu solo Dei oritur in corde, licet per verbum et exemplum moveatur homo ad eam.* Das Subjekt ist nicht souverän, sondern steht in der aus der Schrift erwachsenen und stets durch sie wachsenden Gemeinde.

Die Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben war der für Luther auf immer feststehende Punkt, von dem aus sich seine neue Theologie entwickelte und klärte. Wie sie daraus erwachsen konnte und musste, findet sich in nicht unkenntlichen Zügen schon angedeutet in der von Köstlin 1, 64 nicht erwähnten Doctorrede Luthers, die Th. Schneider herausgegeben hat. Dabei ist bekannt, dass der Reformator in Betreff dieser Hauptlehre anfangs noch sich mit der Augustinischen Fassung begnügte, 1, 51. 72; der Begriff des rechtfertigenden Glaubens wird von ihm noch nicht in der ganzen späteren Reinheit erfasst. Die *justificatio* geschieht darnach nicht blos durch Zurechnung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi von Seiten Gottes, sondern wird wohl noch von der *imputatio* unterschieden und ist selbst dann der gleichzeitige gottgewirkte Anfang des neuen Lebens, ein fortschreitender göttlicher Akt des Gerechtmachens. Köstlin weist mehrfach und eingehend auf diese Augustinische Anschauung in Luthers ersten Jahren hin, zeigt aber auch, dass der Reformator schon frühzeitig die hier liegende Gefahr erkannte und vor der in neuer Gestalt sich einschleichenden Eigengerechtigkeit, dem Trauen auf solches fortschreitende Gerechtwerden warnte, 1, 146 — 147. Mit vollem Recht erklärt er, man müsse sich hüten, namentlich auch bei diesem Punkte, logisch scharfe, schulmässige Distinktionen aus Luthers Aeusserungen herauspressen zu wollen. Luther wusste schon, wenn es darauf ankam, zu distinguiren und zu definiren, und er würde es in solchem Falle z. B. schwerlich Köstlin haben hingehen lassen, wenn dieser 1, 73 von einem „durch sich selbst rechtfertigenden Glauben“ redet. Aber für gewöhnlich sprach er nicht so ängstlich, und wollte man einzelne Worte pressen, so könnte man auch aus spätern Schriften eine nicht ganz richtige Verschmelzung von Rechtfertigung und Heiligung herauslesen; freilich ein Verfahren, mit dem Luther Unrecht geschähe.

In den ersten Zeiten sehen wir neben Augustin auch die

deutsche Mystik nach dieser Richtung auf den Reformator einwirken, und mit Recht nennt Köstlin hier besonders die sogenannte deutsche Theologie. Schwerlich aber hat er Recht, wenn er 1, 115 die Meinung ausspricht, Luther habe 1516 diese Schrift in der ersten Ausgabe absichtlich abgekürzt, sofern für ihn die dort weggelassenen Abschnitte nur minder Wesentliches könnten enthalten haben. Erst später bei fortschreitender Erkenntniss und wachsendem Gegensatze gegen die Scholastik habe er das ganze Büchlein herausgegeben 1, 213. Der verschiedene Umfang der beiden ersten Ausgaben ist nicht so zu erklären; Luther hatte jedes Mal nicht mehr in Händen, als er herausgab. Die nähere Begründung dieses Urtheils an anderem Orte. Ebenso möge nur erwähnt werden, dass Luther zu der Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation wohl nicht blos aus eignem Antriebe kam, 1, 323; vgl. dazu *Corp. Reform.* 1, 210: *animabatur Noster ad eam rem perscribendam a quibusdam, quibus utrique multum tribuimus.*

Der Kampf gegen das pelagianisirende römische Unwesen erreichte seinen Höhepunkt in den Schriften gegen Erasmus. Luther pflegte nun ja in solchen Fällen die eine gerade in Frage stehende Seite derartig hervorzukehren, dass es schien, als kenne er nichts daneben. So legte er jetzt gegen den römischen Humanisten alles Gewicht auf die Unbedingtheit der Gnade Gottes und leugnete nicht nur scheinbar, sondern wirklich in diesen Schriften alle Freiheit des Menschen, so sehr dass er die strengste Prädestination aufstellte. Dies ist nicht zu leugnen; wohl aber muss man festhalten, wie dies von Harnack mit grossem Nachdrucke geschieht, 149—250, dass die Prädestinationslehre „niemals den Ausgangspunkt oder das Centrum der Anschauung Luthers gebildet hat", sowie dass er nicht durch speculative Gelüste zu ihr gekommen ist. Vielmehr hielt er sie für eine dem praktischen Bedürfnisse seines Herzens, die alleinige und unbedingte Gnade Gottes zu preisen, nothwendige Lehre. Eben deswegen vermied er alles weitere speculative Eingehen auf dieselbe, ja stellte sie, als er auf die aus ihr sich ergebenden gefährlichen Folgerungen aufmerksam ward, zurück, ohne sie freilich theologisch jemals ganz überwunden zu haben. Aber daraus, dass er später dies thun konnte, ergibt sich, dass die strenge Prädestinationslehre nicht organisch aus seinem Grundprincipe hervorgewachsen ist, sonst hätte sie sich nie davon lösen lassen. Da liegt denn die Frage nahe, wenn auch klar ist, warum Luther diese Lehre zeitweilig für nöthig halten konnte, woher erwuchs sie ihm, wenn nicht aus dem eigentlichen Principe seiner Theologie? Harnack weist in einem Abschnitte nach, und auch Köstlin schreibt damit übereinstimmend, dass Luther allen Apriorismus aus der Theologie entschieden und ganz und gar hinausweist. „Man muss von unten anheben und darnach hinauf-

kommen" sagt er. In Christo allein ist Gott uns offenbar und fassbar geworden; dort soll der Theolog suchen, wenn er etwas Gewisses über Gott und göttliche Dinge erfahren will, und nirgend anders. Die Theologie muss im strengsten Sinne eine Christologie seyn und bleiben; wo nicht, so kommt sie auf Irrwege. Diese Anschauung von dem Ausgangspunkte, Inhalte und Umfange der Theologie ist gewiss für alle Zeit richtig, und es ist nur zum Schaden der Theologie gerathen und hat Begriffsverwirrungen und Grenzstörungen veranlasst, dass man so bald davon abgegangen ist und noch immer nicht allseitig wieder dahin zurückkehrt. Man wird auch Harnack darin beistimmen müssen, dass Luther dieses Princip und diesen Weg des theologischen Erkennens von unten nach oben sein lebelang für den allein richtigen angesehen hat; aber man kann auch nicht leugnen, dass er sich nicht immer mit diesem Principe begnügte, sondern Sätze in seine Theologie aufnahm, die anders woher stammten und deshalb nicht in sie hineinpassten. Köstlin schreibt, wo er den Streit Luthers mit Erasmus behandelt, 2, 37: „Jetzt aber geht er auch aus von oben, vom Wesen Gottes und des göttlichen Lebens und Wirkens überhaupt." Dies ist richtig, nur das „Jetzt" möchte zu beanstanden seyn, denn dasselbe ist von der früheren Zeit Luthers zu sagen und gilt in gewisser Weise auch noch für die spätern Jahre. Luther will Gott nur in Christo, dem menschgewordenen Gotte, erkennen, aber daneben haftet er an einem abstrakten Gottesbegriffe, zu dem er nicht durch die Erkenntniss Christi gekommen ist, sondern der sich von der Philosophie aus in ihm gebildet hat; der Einfluss besonders des Aristoteles ist hier ganz unverkennbar. Man sollte es nicht leugnen, dass dieser abstrakte Gottesbegriff sich bei Luther findet und störend einwirkt; es ist ein Mangel in seiner Lehre, dem wir dann fast in der ganzen folgenden Dogmatik begegnen und dem man auch jetzt noch nicht überall abhilft. Selbst bei der Durchbildung der Christologie wird Luther durch den philosophischen Gottesbegriff gestört. Vgl. Köstlin 2, 389: „Nie will er das Menschwerden Gottes so verstanden haben, dass dabei in diesem Gott irgend eine Wandlung vor sich gegangen sei" und die Auslegung von Phil. 2. Da beurtheilt er den Thatbestand, von welchem er seinem eigentlichen Principe nach ausgehen will, nämlich Christum, den menschgewordenen Gott, nach Etwas, das er gemäss solchem Principe erst aus jenem Thatbestande erkennen kann und will. Eben daher ist es auch zu erklären, dass Luther zeitweilig die Prädestinationslehre aufstellen konnte; und weil er bis an sein Ende jenen abstrakten Gottesbegriff nie ganz über Bord warf, deshalb vermochte er es nicht jene Lehre theologisch völlig zu überwinden 2, 324—328. Köstlin gibt einige Gedanken an, durch die man etwa Luthers harte Sätze mildern und

Gott von dem Vorwurfe, darnach Urheber der Sünde zu seyn, befreien könnte: „Gott habe jenen unwandelbaren Willen doch nur deswegen von Ewigkeit her so festgestellt, weil er von Ewigkeit vorausgesehen habe, dass z. B. ein Judas die Gnade, die er auch ihm hätte schenken mögen, ablehnen und, ohne hierbei von seinem eignen Willen bewegt zu werden, dem Bösen sich zuwenden werde; das habe er voraus gewusst auf eine für uns freilich unbegreifliche Weise; demgemäss habe er nun gewollt, dass es auch wirklich so ergehen solle; und so erfolge denn Alles, ohne dass es jetzt gegen Gottes Vorherwissen ausschlagen könnte, und dennoch so, dass eine gewisse Freiheit dem Menschen geblieben sei"; vgl. auch 2, 326. Mit vollem Recht sagt Köstlin, dass Luther damals nicht daran gedacht habe, diesen Vermittlungsversuch zu dem seinigen zu machen. Und er konnte niemals dieses thun, denn auf die Weise würde ja doch zuletzt die Entscheidung von dem Verhalten des Menschen abhängig gemacht. Es ist nicht erspriesslich, wenn man die *praedestinatio* durch die *praescientia* bestimmt seyn lassen will, und man hätte nicht neuerdings abermals dies als die rechte Lösung der betreffenden Frage hinstellen sollen. Wer den Pelagianismus ganz und folgerichtig vermeiden will, wird nicht um die Prädestination herumkommen, so lange er in seiner Theologie einem anders gewonnenen Gottesbegriffe Raum gibt als dem in Jesu Christo geoffenbarten, und solange er irgend wie von einem Verhalten Gottes zur Menschheit — nicht dem Menschen —, das nicht durch Jesum Christum vermittelt ist, redet.

Der Lehre Luthers von den Sakramenten hat Köstlin grosse Sorgfalt und, wie oben schon angeführt, was den geschichtlichen Theil betrifft, zu viel Raum gewidmet. Er fragt hier 2, 213, was den sonst so unbeugsamen Luther nach der Wittenberger Concordie soweit zum Nachgeben bestimmte, meint, in Luther sei das Bewusstseyn erwacht, dass die Uebereinstimmung mit den Schweizern im Grundwesentlichen die Unterschiede überwiege, und erinnert „an die Milde und Freundlichkeit, mit welcher Luther von und zu den Böhmischen Brüdern in Betreff ihrer Abendmahlslehre sprach, und namentlich an seine Stellung zum Schwäbischen Syngramma." Aber gerade der letzte Verweis ist entschieden falsch; die Verfasser des Syngramma kamen in ihren Grundanschauungen Luther sehr nahe und haben ganz anders zu ihm gestanden als jemals die Schweizer. Luther hoffte allerdings damals eine kommende Einigung, die er nach so langem Kampfe ersehnte, und deswegen nahm er das Dargebotene freudig und in gutem Vertrauen an; nach dem, was schon geschehen war, musste er das Bekenntniss der Schweizer als ein noch werdendes und dem seinigen, an dem er unwandelbar festhielt, sich näherndes ansehen.

Auffällig ist, dass Luther verhältnissmässig so wenig nach dem specifischen Unterschiede gefragt hat, der zwischen den Sakramenten und dem Worte als Gnadenmitteln besteht. Er umgeht die Frage nicht ganz, sondern redet auch von den eigenthümlichen Gütern, welche durch jedes der Sakramente und nur durch diese mitgetheilt werden; vgl. 2, 159. 517. So geschieht es also im vollen Einklange mit seinen Grundanschauungen, wenn neuerdings die kirchliche Theologie auf die Bestimmung dieses Unterschiedes weiter eingegangen ist, und es muss ungeschickt genannt werden, wenn von mancher Seite das so neu Gewonnene als der lutherischen Lehre fremd gescholten uud verworfen wird. Aber zu leugnen ist es nicht, dass im Allgemeinen Luther sagt, Wort und Sakrament wirken dasselbe; ganz besonders die Taufe kommt in dieser Hinsicht zu kurz, vgl. 2, 99. Man wird dies einen Mangel an Consequenz in Durchführung des fesstehenden Principes nennen müssen; damit aber, dass Luther sich nicht veranlasst sah, die Folgerungen aus seinen Grundsätzen zu ziehen, ist durchaus nicht gesagt, dass dies nun für alle Zeiten verboten seyn müsste. Es ist thöricht, der kirchlichen Theologie solche Grenzen stecken zu wollen. Was würde z. B. aus ihrer eschatologischen Erkenntniss werden, wenn sie sich beirren lassen wollte durch das jetzt so häufige Geschrei gegen den sog. Chiliasmus? Allerdings ist ja bekannt, dass Luther von einem tausendjährigen Reiche in irgend welcher Gestalt, von der Bekehrung des israelischen Volkes als dem Schlusse der Kirchengeschichte nichts wissen wollte; vgl. 2, 566. Er kam hierzu theils durch üble Erfahrungen, die er mit Juden gemacht hatte, und durch den nothwendigen Widerspruch gegen so manche verkehrte chiliastische Träumereien wiedertäuferischer Sekten, die in jener Zeit an den Tag traten, theils und vorzüglich dadurch, dass er überhaupt wohl nicht genug die Bedeutung der Geschichte Israels für die Entwicklung des Reiches Gottes zu würdigen wusste, ein Mangel, den er mit der ganzen Theologie seiner Zeit theilte. Soll sich aber die Kirche für alle Folgezeit mit dieser mangelhaften biblisch-theologischen Erkenntniss zufrieden geben, weil sie die Luthers war, und darauf verzichten zu einem tieferen Verständnisse der christlichen Hoffnung zu gelangen? Denen, die solchen Anspruch erheben, ist der erste Grundsatz Luthers entgegen zu halten, dass über die Wahrheit und Berechtigung all und jeder christlichen Erkenntniss allein die Schrift entscheidet. Wenn also die neuere kirchliche Theologie auf Grund eingehender Schriftforschung und besonders eines genaueren Verständnisses des alten Testamentes hinsichtlich der Lehre von den letzten Dingen zu weiterer Erkenntniss gekommen ist, oder wenigstens sich auf dem Wege befindet dahin zu kommen, so verschreie

man nicht von vorn herein solches Fortschreiten als unlutherisch, sondern beuge sich vor allem, wie Luther that, unter das Wort der Schrift und greife nach diesem.

Ueberhaupt kommt es ja darauf an, nicht die Einzelheiten, sondern die Grundprincipien zu erfassen, auf denen die Theologie Luthers beruht, aus denen sie hervorgewachsen ist; nur dann wird eine allseitige gesunde Weiterbildung möglich seyn. Für die Erfüllung dieser Aufgabe wird das treffliche Buch Köstlins in hohem Masse förderlich seyn, welches auch hinsichtlich der äussern Ausstattung nichs zu wünschen übrig lässt, als eine etwas genauere Correktur. Wenn wir ihm aber eine möglichst weite Verbreitung unter Studirenden und Geistlichen wünschen, so müssen wir doch noch einen andern Wunsch hinzufügen, dem gewiss auch der Herr Verfasser beistimmen wird; den nämlch, dass das Studium dieses Werkes nicht dem Studium der Schriften Luthers selbst in den Weg treten möge. Das Buch wird die besten Dienste leisten zur Orientirung in Luthers Theologie, aber zum vollen Verständnisse derselben kommt man doch erst durch eignes Studium der Schriften des Reformators. Und daran fehlt es bei unsern Theologie Studirenden nur allzusehr. Es wird die Behauptung nicht allzugewagt seyn, dass nicht mehr als ein Zehntel von ihnen während der akademischen Studienzeit nur die hauptsächlichen reformatorischen Schriften Luthers gelesen hat. Einen Beweis dafür liefert schon der schwache Absatz, den die einzige allgemein zugängliche und so billige Erlanger Ausgabe der Werke Luthers bisher gefunden hat. Es gibt gar Manche, die sich dessen rühmen lutherische Theologen zu seyn, aber Luther selbst kennen sie nicht. Möge es in dieser Beziehung auch durch Köstlins Buch besser werden! [Pl.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Vertraute Briefe über die wichtigsten Grundsätze und auserlestensten Materien des protestantischen geistlichen Rechts. Herausgegeben von F. C. Freiherrn von Moser. 4. Aufl. Reutlingen (Rupp u. Baur) 1861. VIII u. 216 S. 8.

Der ungenannte Verfasser dieser, an den Sohn des berühmten Joh. Jak. Moser gerichteten 33 Briefe (mit einigen „Zusätzen“) ist der Coburgische oder gräflich Reussische Hofrath Joh. Carl Bretschneider zu Schleiz, geb. am 3. August 1713. Nur ungern willigte er in ihre Veröffentlichung, denn „sein friedliebendes Herz fürchtete Consistorial-, Kanzel- und Catheder-Steine.“ Sie machten zu ihrer Zeit eine solche Sensation, dass bald hinter einander 3 Auflagen erschienen (in den Jahren 1761, 1767 und 1772). Die gegenwärtige 4. ist von dem Gerichtsactuar

Otto Gmelin in Tübingen besorgt. Er lobt die Briefe sehr; doch möchte ich lieber dem beistimmen, was der geheime Rath Georgii nach „bedächtigem Durchlesen“ darüber schreibt: „Sie sind solid und praktisch und der jetzigen elenden Beschaffenheit des Kirchenrechts sehr angemessen.“ Bretschneider war eine Zeit lang in Ebersdorf, „dem Sitzc einer herrnhutischen Gemeinde,“ angestellt, und der herrnhutische Pietismus erfüllt auch seine „Briefe.“ Ein Zinzendorf, Spener, Francke, die „unvergleichliche Salig'sche Historie der Augsb. Conf.“ u. dergl. sind ihm die liebsten Auctoritäten. Dass er auf Leute, wie Mayer, „Heshusen“ u. a. schlecht zu sprechen ist, lässt sich denken. Sein kirchenrechtlicher Standpunkt, der besonders klar im 20. Briefe hervortritt, ist, trotz aller gegentheiligen Versicherungen, ein die h. Schrift für Null haltender Territorialismus. Sagte doch schon „ein guter Freund“ des Herrn Hofraths, der auf dessen Schreibtische das Concept des 3. Briefes fand: „Mein Gott, wie weit setzen Sie die h. Schrift herunter, die doch unter den Quellen des Kirchenrechts billig oben an stehen sollte!“ Aber, meint Bretschneider, diese falsche Hochstellung der Bibel rühre davon her, dass man „nicht unterscheide, was eine apostolische Gemeinde und eine Kirche oder Religionsverfassung sei.“ Er betrachtet die evangelische Kirche blos als eine „Hütte,“ welche „auf der Brandstätte des verstörten Zions, der apostolischen Gemeinde, aufgeführt worden,“ — als eine blosse Polizeianstalt. Daher kann er schreiben: „Je schriftmässiger eine Religion ist, desto behilflicher ist sie zu einer guten Polizei,“ und: „Dass Theologen beständige Beisitzer in den Consistorien seyn müssten, ist nicht von unnachbleiblicher Nothwendigkeit;“ ferner: „Die Schullehrer gehören nicht zu den Kirchendienern, und die Schulen sind als eine nützliche Polizeianstalt anzusehen;“ — desgleichen: „Ein jeder Pfarrer ist ein obrigkeitlicher Diener, der dem Kirchenregiment des Fürsten untergeben ist, ja er ist sogar eine gewisse Art der Unterobrigkeiten, weil er mit über einen Theil der Polizei halten und die dawider vorkommenden Gebrechen anzeigen muss.“ Die Pfarrer sind nicht einmal „mittelbar von Christo abhängige Diener Christi;“ sie sind lediglich Diener der weltlichen Obrigkeit; denn „wer mich zu einem Amte bestellt, wer mir zu befehlen hat, wer mich meines Amtes entsetzen kann, der ist mein Herr.“ „Ist aber ein Pfarrer ein Diener der Obrigkeit, so muss er der Obrigkeit gehorsam seyn. Er muss sich in allen Stücken seines Amtes nach den ihm von der Obrigkeit ertheilten Vorschriften richten.“ — Ich unterlasse es, mehr hiervon zu erwähnen. Doch tritt Bretschneider auch hart auf gegen tyrannische obrigkeitliche Religionsedicte, wodurch die Pfarrer nur „zu recht schmutzigen Hauspüffeln, filzigen Kornjuden und verschmitzten Ochsenhändlern gemacht werden.“ — Immerhin bleiben die „Briefe,“ trotz ihrer gros-

sen Mängel (und vieler Druckfehler!), eine höchst beachtenswerthe Erscheinung. [Str.]

2. Die unter uns streitige Lehre vom Kirchen-Regiment. Ein Conferenz-Vortrag, geh. von Ch. B. R. Lohmann, Past. d. ev.-luth. Parochie Fürstenwalde. Berlin (Schultze) 1863. 22 S. gr. 8. Pr.: 1 Ngr.

In einem amtlichen Schreiben des breslauer Oberkirchencollegiums wurde die Behauptung aufgestellt: „dass die Gesammtkirche überhaupt ein Aufsichtsamt, das sich weiter erstreckt, als der Amtskreis eines Pastors, organisch von Gott ihr eingestiftet in sich trägt." Gegen diese Behauptung traten u. a. zwei namhafte auswärtige Theologen auf. Dr. Münkel erklärte: „Wenn ich eine solche Auslassung habe, wie die von dem eingestifteten Amte, so bieten sich mir Zusammenhänge dar, die mir sagen: das ist unsicherer Boden. Soll ich es verstehen, wie es dem Wortlaut nach verstanden ist, so muss ich das als falsche Lehre bekämpfen; und so lange diese Lehre in der Kirche steht, kann ich es dem Gegentheile nicht verdenken, wenn er sagt, er könne nicht anders, als das als falsche Lehre zu bezeichnen; und ich selbst muss ein göttlich gestiftetes (Aufsichts-) Amt für eine in der lutherischen Kirche unerträgliche Lehre erkennen." In gleichem Sinne sprach Dr. Delitzsch: „Jenes Schriftstück bedient sich einer Ausdrucksweise über das Kirchenregiment und insonderheit über das Kirchencollegium, welche für das lutherische Bewusstseyn eine abstossende ist. Ich mag sie entschuldigen; aber nachdem der Streit ausgebrochen ist, ist es schier unmöglich, in dieser Weise zu reden; und jeder Lutheraner muss sagen, das sei hierarchische, dem lutherischen Bekenntniss widerstreitende Sprache." Dagegen hat Dr. Huschke jene Behauptung des breslauer O.-K.-C. in einer besondern These wiederholt und weiter ausgeführt. Hauptsächlich wider diese These richtet sich Lohmann's Schriftchen, und es fällt dem Verf. nicht schwer, den Inhalt derselben als „eine unserm Bekenntnisse widersprechende" Irrlehre nachzuweisen, und zu der, allerdings „ernst genug," aber wirklich ganz treu dargestellten „Sachlage" zu kommen: „In unserer Kirchengemeinschaft, die es nach ihrer ganzen Geschichte und Stellung besonders genau mit der Reinheit der Lehre nehmen muss, haben diejenigen, welche vor Anderen amtlich über die Lehre zu wachen haben, Behauptungen öffentlich aufgestellt und hartnäckig verfochten, welche ein nicht geringer Theil unseres Lehrstandes in Gemeinschaft mit angesehenen Theologen des lutherischen Auslandes für bekenntnisswidrig erklärt." — Möge, das ist schliesslich des Ref. Wunsch, möge das O.-K.-C. bald von dem eingeschlagenen falschen Wege zurückkommen! Wenn es ihn weiter verfolgt, wird es Zeit genug bei

dem Dogma angelangen, mit welchem die Union steht und fällt: dass nämlich blos das Kirchenregiment *divini juris ac mandati* sei, das Predigtamt dagegen nicht, dass vielmehr jeder Pfarrer, als des Kirchenregiments willenloser Knecht, gehen müsse, wohin dieses ihn sendet, und predigen, was es ihn heisst. Vor allem möge das O.-K.-C. sein Ohr gegen die Sirenentöne der politisch-conservativen Unionskreise verstopfen; es ist heilloser Rath, den solche Zauberstimmen ertheilen; er läuft darauf hinaus, Christi Wort: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, zu Gunsten menschlicher Herrschbegier umzustossen. [Str.]

3. Kann es in der Kirche Obrigkeit geben? Neu-Ruppin (Oehmigke) 1863. 48 S. gr. 8. Pr. 7½ Ngr.

Das Schriftchen dreht sich um den „brennenden Punkt der Streitfrage, welche gegenwärtig die lutherische Kirche Preussens bewegt." Die Auseinandersetzung ist einfach und deutlich. „Man muss sich, sagt der ungenannte Verf. ganz richtig, vor allem klar werden über das Wesen der Obrigkeit sowohl, wie der Kirche, um dann schliesslich über die Zu- oder Unzulässigkeit obrigkeitlicher Gewalt in der Kirche zu entscheiden. Dies ergäbe eine dreitheilige Behandlung der Frage: 1. Was ist Obrigkeit? 2. Die Kirche; 3. Es kann in der Kirche keine Obrigkeit geben." Ueber diese 3 Hauptpunkte wird hier die gesunde, nüchterne, von despotischen und revolutionären Theorien gleichweit entfernte, evangelische Lehre vorgetragen, — wenngleich nicht alle Einzelheiten völlig correct seyn dürften. Die Summa des Ganzen ist folgende: „Das Predigtamt ist das eigentliche Kirchenregiment, wie das Luther und die Bekenntnissschriften so vielfach bezeugen; und dass diese Wahrheit heut zu Tage aus den Köpfen Vieler so ganz heraus ist, oder nur als todtes Wissen da ist, ist ein grosser Schade. Man mache es sich doch klar, was es zu sagen hat, wenn man meint: die Kirche sei ohne Gewalt nicht zusammen zu halten, sei diese Gewalt nun die des Schwertes oder der Fäuste, oder des äusserlich auf den Bann sich stützenden Befehles kirchlicher Oberen. Wer das meint, der leugnet die Gegenwart und Wirksamkeit des erhöhten Herrn in der Welt, der, wie er selbst durch den heil. Geist seinen Leib sich baut in der Welt, so ihn auch gleichermassen selbst speiset und bewahret. Dies ist der Punkt, an dem in unseren Tagen, wo diese Frage praktisch in die Kirche eingetreten ist, oder die Geister voraus anregend beschäftigt, die Probe des Glaubens abgelegt werden muss. Wo wirklich eine kirchliche Gemeinschaft nicht anders mehr als durch Gewalt zusammengehalten werden kann, da ist sie dem Zorne Gottes verfallen, und seine Kinder kennen den Weg, den sie zu gehen haben." — Ach, dass dies so oft gesagt werden muss, und doch immer nur Mohrenwäsche bleibt! [Str.]

4. M. Baumgarten, Die Nothwendigkeit eines freien und allgemeinen deutschen Kirchentages. Berlin 1863. 48 S.

„Gegenwärtig stehen die Kirchlichen und Nationalen, welche, sobald sie selbst sich recht verstehen, auf Gegenseitigkeit angewiesen sind, in einem mehr oder minder deutlich ausgesprochnen verbitterten Gegensatze: die Nationalen sehen in der Kirche ein gleichgültiges, veraltetes oder auch feindliches Institut, die Kirchlichen dagegen halten die nationalen Bestrebungen für ein weltliches, mehr oder minder gottvergessnes Treiben." Mit diesen sehr wahren Worten bezeichnet B. „die tiefste Kluft, welche unser deutsches Gesammtleben spaltet," und er hat Recht, wenn er fortfährt: „Wird diese Kluft nicht ausgefüllt, so ist an eine gründliche Heilung unserer Schäden nicht zu denken." Es sind kräftige Irrthümer, die auf beiden Seiten herrschen, wenn eine politische Partei, wie dies besonders in Norddeutschland geschieht, das Christenthum zu ihrem Monopol macht, wenn zum Theil dadurch die politische Gegenpartei nun auch zum Gegensatz gegen alles Christliche sich treiben lässt, Irrthümer so kräftig, dass man ja schon beginnt aus den vorhandenen Nothständen eine Theorie zu bilden und so vom Irrthum in die Lüge geräth. Da thut aufmerken und bessern Noth, und Keiner wird B. widersprechen, wenn er erklärt, dies sei vor allem Pflicht der Kirche, welcher das Licht der Wahrheit gegeben ist, die „das Gewissen der Völker" seyn soll.

Den grossen Nothstand zu beweisen wird B. nicht schwer, da Aller Herzen ihn fühlen. Aber wie helfen? B. ruft der Kirche zu, sie solle in sich gehen und ihre Schuld, ihre Versäumnisse seit Jahrhunderten erkennen, in sich gehen aber auch, um sich der ihr gegebnen Kraft in ihrer ganzen Fülle bewusst zu werden. „Ja aufrichten und sich ermannen muss die Kirche Christi, — ohne Hülle und von Angesicht zu Angesicht muss sie wiederum anschauen das ewige Geschichtsbild Jesu Christi, in welchem unnachahmliche Schlichtheit und mark- und beindurchdringende Erhabenheit, ungekünstelte Menschheit und ewige Gottheit sich auf jedem Punkt und in jedem Moment durchdringen, anschauen muss sie dies Bild in seiner Ganzheit und in seinen Einzelheiten, wie es die heiligen Hände jener vier unvergleichlichen Erzähler mit dem Griffel der sich für jedes unverdorbene Gewissen und Gemüth selbst bewährenden Treue gezeichnet haben. Anschauen aber kann man dies Bild nur, wenn man zugleich entschlossen ist, es darzustellen." Auf Grund solcher Versenkung in den Urquell der Kirche verlangt B. eine That, und zwar nicht ausgehend von den officiellen Organen des jedesmaligen Kirchenthums, sondern eine freie, ausserordentliche Thätigkeit von Einzelnen und Mehreren. „Es muss in der deutschen Christenheit Männer ge-

ben, denen die Noth zu Herzen geht und welche der Geist Christi anregt, dieser himmelschreienden Noth mit Rath und That abzuhelfen. Diese Männer müssen zusammentreten und sich im Geiste vereinigen, denn die persönliche Gemeinschaft ist die Grundform aller christlichen Thätigkeit." Dieser deutsche Kirchentag, den B. meint, soll frei und allgemein seyn. Unter der Freiheit versteht er aber nicht Ungebundenheit, sondern greift tief, um sie richtig zu bestimmen. „Christus selbst und er allein ist die Stätte, das Asyl der Freiheit, denn was er ist an und für sich selbst, das Alles will er seyn für Alle, die ihn annehmen. Wer in Christo ist, der hat die Welt überwunden, denn einen andern Glauben gibt es auch heute nicht, als welcher der Sieg ist, der, wie Johannes schreibt, die Welt überwunden hat. Eines Jeden Glaube ist der Sieg, der die eben diesen Menschen gefangen haltende Welt überwunden hat, und hinfort ist sich der Glaubende der göttlichen Kraft bewusst, welche dem Allen, was die Welt aus ihren unheimlichen Tiefen ihm Hemmendes vor die Füsse legen mag, sei es Lockendes oder Schreckendes, gewachsen ist. Wer in Christo ist, der kann mit Luther sprechen, dass er sich keines Dinges entsetzt und keines Dinges getröstet, und nur wer dieses mit Wahrheit sagen kann, nur der ist frei. Dieser Freiheit müssen sich bewusst seyn, welche das Werk des deutschen Kirchentages in die Hand nehmen wollen." Der Führung so freier Männer wird jeder Christ sich gern anschliessen. Nicht so volle Zustimmung aber dürfte mit Recht finden, was B. dann über die Allgemeinheit des Kirchentages sagt. Wohl soll die Kirche stark im Glauben wie in der Liebe selbst freiöffentlich ihr Bekenntniss thun und Rechenschaft geben des Glaubens, der in ihr ist, sowie Andersgläubige zu Worte kommen lassen und sie anhören mit ihren Zweifeln und Bedenken. Allein wenn B. es dann tadelt, „man sei allgemein des Dafürhaltens, dass man über Glaubenssachen nur verhandeln dürfe unter wesentlich Einverstandenen und nur auf einem Boden, der durch den Besen eines enger oder weiter formulirten Bekenntnisses zuvor gereinigt ist," so ist er im Unrecht. Andersgläubige, wie gesagt, kann und soll die Kirche anhören, ihnen die Wahrheit bezeugen und den Irrthum zu benehmen suchen; allein dafür ist schwerlich ein solcher Kirchentag der Ort; wenigstens zeigt die Geschichte, dass dieser Zweck auf derartigen Versammlungen nie erreicht ist. Sodann aber wird keine Confession, solange sie überhaupt noch auf Bestand Anspruch machen kann, die Wahrheit ausser Acht setzen dürfen, welche sie als erkannt in ihrem Bekenntnisse niedergelegt hat. Sowie sie hiervon weicht, verliert sie das Recht ihres Bestehens. B., der sonst soviel Gewicht auf die Geschichte legt, bricht hier mit der Geschichte, einem spiritualistischem Zuge zu sehr nachgebend. Macht man „Glaubenssachen" im engeren Sinne zu den Gegenständen, mit

welchen der von B. geforderte Kirchentag sich beschäftigen soll, so kann er nie zu Stande kommen. Aber es gibt Fragen des praktischen Lebens genug, welche nicht so völlig von den Verschiedenheiten der Confessionen bedingt sind. Dazu greife man, um sich an ihnen der Einheit im Geiste Christi bewusst zu werden und die Macht derselben zu erproben. Aber nicht so im Allgemeinen; und das ist eine weitere Schwäche des Baumgartenschen Vorschlags. In ihm ist noch zuviel Theorie. Eine oder die andere brennende Frage muss der Anlass seyn, um die verlangten Männer zusammen zu führen. Im Kirchlichen ebenso wie im Politischen muss eine Bewegung ein ganz bestimmtes Ziel ins Auge fassen, wenn sie etwas erreichen soll.

Als „soliden Unterbau," auf welchem sich der deutsche Kirchentag als „die leuchtende Krone erhebt," verlangt B. eine täglich erscheinende deutsche Kirchenzeitung; sie soll den Kirchentag durch Besprechung der brennenden Fragen vorbereiten und ihm dann zum Organe dienen. Dass es ein Missstand ist, wenn die kirchlichen Fragen soviel, wie jetzt geschieht, von Unberufenen und Unverständigen in politischen Blättern besprochen werden, fühlen wohl Viele. Ob aber eine allgemeinere Kirchenzeitung so Grosses ausrichten könne, wie B. hofft, wird man bezweifeln dürfen. [Pl.]

5. Pastor Plass in seinem Verhalten zu dem Rittergutsbesitzer von Bassewitz und dessen Haus. Ein aktenmässiger Beitr. z. Culturgesch. aus der mecklenburg. Landeskirche. Berlin (Springer) 1863. 94 S. 8.

Diese Schrift umfasst dreierlei: 1. die wichtigsten Acten aus dem in den Jahren 1856—61 zwischen dem Gutsbesitzer v. Bassewitz in Dessentin und dem Pastor Plass in Serrahn geführten Injurienprocesse; 2. das in derselben Streitsache abgegebene Erkenntniss des Consistoriums zu Rostock, und 3. einige Actenstücke nach Zeitungsberichten, die sich auf die von Seiten des P. Plass geschehene Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses für den verstorbenen Gutsbesitzer Krüger, Schwiegervater des Hrn. v. Bassewitz, beziehen. Letztgenanntes Faktum ist nach der Vorbemerkung Veranlassung zur Herausgabe der ganzen Schrift gewesen: „Man hofft den Dank des Publikums zu verdienen, wenn hier nicht blos die wichtigsten jene Thatsachen berührenden Zeitungsartikel zusammengestellt, sondern auch die Akten eines fünfjährigen Processes, welche geeignet seyn dürften, jenen vielbesprochenen Fall in das rechte Licht zu setzen, hiermit der Oeffentlichkeit übergeben werden."

Der 5jährige Injurien-Process ist vom Gutsbesitzer v. B. in Folge verschiedener Aeusserungen angestrengt, die der P. P. bei einem am 11. September 1856 ihm gemachten seelsorgerlichen Besuche gethan hat und in denen der Kläger nicht weniger als

sieben Injurien findet. Wir können die Einzelheiten dieses Processes hier nicht referirèn; es handelt sich theils um die Fassung der verschiedenen Aeusserungen, theils um den Zusammenhang derselben mit dem ganzen seelsorgerlichen Gespräch. Herr von Bassewitz, ein Mann, der nach Angabe des P. Plass seit Jahren jährlich nur 2—3 Mal das Gotteshaus besucht hat und seit 15 Jahren nicht zum h. Abendmahl gegangen ist, spricht sich über seinen Standpunkt selbst S. 18 f. also aus: „Die revidirte Kirchenordnung von 1650 in dem Titel: Von Lastern, Ehebruch oder andrer Unzucht, Verachtung christlicher Lehre und Sakrament etc. erlaubt zwar den Predigern die Ermahnung derer, welche in öffentlichen Sündeu leben. Der Herr Beklagte hat mir aber nicht vorwerfen können, dass ich in öffentlichen Sünden, und namentlich in solchen Sünden lebe, welche der vorstehende Titel der revidirten Kirchenordnung bezeichnet. Uebrigens ist diese Satzung der K.-O., welche über 200 Jahre alt ist, längst *in desuetudinem* gekommen, und nur in neuerer Zeit soll hin und wieder ein nicht zeitgemässer Gebrauch davon gemacht seyn, wobei es denn in Frage steht, ob das *divinum officium* oder menschliche Gründe hierzu Veranlassung gegeben haben. Seit dem Jahre 1650 haben die Ansichten sich sehr verändert und sind, wie alle Dinge in der Welt, zeitgemäss fortgeschritten. Evangelische Christen sprechen offen aus, dass Glaubens- und Geistesfreiheit als ein unverletzliches Menschenrecht anerkannt werden müsse, eine Thesis, welche selbst der grosse europäische Bund angenommen hat. Ich bin nicht Theolog genug, um dem Herrn Beklagten auf diesem Felde zur Rede stehen. Gewiss ist aber, dass sehr hervorragende Theologen die Richtung, welche der Herr Beklagte seinem *officio divino* gibt, nicht anerkennen würden, und dass eine geringe Anzahl von jährlichen Kirchenbesuchen, sowie seltener Genuss des heiligen Abendmahls weder Unkirchlichkeit beurkunden, noch zum Austritt aus der evangelischen Kirche Veranlassung geben, und daher auch keinem Prediger erlauben, gegen den, welcher dieser Glaubens- und Gewissensfreiheit sich bedient, Bussreden zu halten und ihn wie einen Schulbuben und Verbrecher zu behandeln. Für diese meine Auffassung sprechen die christlichen Ansichten der Nürnberger evangelischen Gemeinde u. s. w.“ Es lag für den Beklagten nahe, diesen Behauptungen und Ausführungen gegenüber auf den Baumgarten'schen Fall zu verweisen und dann also fortzufahren (S. 36): „Das Kirchenregiment fordert von mir treue Erfüllung der übernommenen Pflicht, nach der heil. Schrift, den symbolischen Büchern und der Kirchenordnung zu lehren, leben und wirken, und es entsetzt Professoren ihres Amtes, weil sie diesen Pflichten nicht genügt haben. Das weltliche Gericht dagegen verurtheilt mich zur Abbitte, weil ich einem Gliede meiner Kirchengemeinde, in Ausübung meines seelsorgerlichen Amtes und im Schutze der rechtli-

chen Präsumtion redlicher Absicht, die heilige Schrift zum Vorhalt gebracht, Gottes Wort auf ihn angewandt, nicht ihm vorgehalten habe meine eigne schwache Meinung, sondern als Diener am Wort das Wort Gottes selber. Ich soll vor besetztem weltlichen Gerichte bereuen und verbitten, dass ich Gottes Wort gebraucht, das zu gebrauchen meines Amtes und Gewissens Pflicht ist!" u. s. w. Das Aktenstück, welchem diese Stelle entnommen ist, bezieht sich, wie man sieht, auf ein bereits gefälltes Erkenntniss und zwar auf das erste Erkenntniss, welches den Past. Plass in fünf Punkten frei gesprochen, in zweien dagegen, dass er nämlich geäussert habe, Kläger möge, wenn er nicht Katholik werden wolle, zum Judenthum übergehn, ingleichen, dass er gelogen habe, zur Abbitte verurtheilt hatte. Nachdem die Aeusserung in Betreff der Lüge durch einen Eid des Beklagten, dass er hinzugefügt: wenn Kläger in seiner bisherigen Stellung zur lutherischen Kirche verbleibe, ebenfalls in Wegfall gekommen war, wurde derselbe in letzter Instanz nur hinsichtlich der andern angeführten Aeusserung zur Abbitte verurtheilt, die er am 14. Juni 1861 leistete. — Die in diesem ersten Abschnitt abgedruckten Aktenstücke sind, wie es scheint, der Hauptsache nach vollständig mitgetheilt; eine Bemerkung auf S. 40 zeigt übrigens, dass der Herausgeber des Schriftchens dem Herrn von Bassewitz sehr nahe stehn muss.

Interessanter, als diese juristische Verhandlung, ist für Theologen das Erkenntniss des Grossherzoglichen Consistoriums, namentlich die Entscheidungsgründe. Wir müssen uns aber darauf beschränken, das Urtheil mitzutheilen, dahin lautend: „Dass der Pastor Plass von der Anschuldigung des Missbrauchs seines geistlichen Amtes in seinem Verhalten zu dem v. Bassewitz frei zu sprechen ist und somit die Kosten des wider ihn eingeleiteten Verfahrens nicht zu tragen hat, dass derselbe aber nichts desto weniger wegen einzelner aus Mangel an pastoraler Weisheit und seelsorgerischer Umsicht hervorgegangener Missgriffe nach Massgabe der angeführten Entscheidungsgründe mit einer entsprechenden Rüge zu belegen ist." Für das Einzelne müssen wir auf die Schrift selbst verweisen.

Am unvollständigsten ist die dritte Abtheilung der Schrift, indem es z. B. an einer irgendwie eingehenden Darlegung der Gründe, weshalb der P. Plass dem Gutsbesitzer Krüger das kirchliche Begräbniss verweigert hat, gänzlich fehlt. Es werden nur etliche Landtags-Dictamina, die Beschlüsse der Ritter- und Landschaft, die gelegentlich in dieser Sache geschehenen Erklärungen des Sup. Polstorff und O.-K.-Rath Kliefoth nebst den Erwiderungen des Hrn. v. Bassewitz und ein Artikel des Nordd. Corr. für P. Plass mitgetheilt. Aus den Zeitungsberichten werden die Leser sich aber noch ungefähr erinnern, warum es sich handelte, werden sich namentlich

auch mit Bedauern erinnern, wie die Mecklenburgische Ritterschaft sich mit sehr wenigen Ausnahmen den auf Untergrabung der Kirchenzucht gerichteten Bestrebungen anschloss. Es ist schlimm, wenn solche Corporationen, die insonderheit mitberufen sind, vor den Riss zu treten, dem landläufigen Geschrei gegen Hierarchie etc. beifallen und die Diener am Wort allein stehn lassen; um so mehr haben diese Ursach zu wachen und zu beten, zu wachen, dass das Geschrei von hierarchischen Uebergriffen nicht eine Wahrheit, dass vielmehr der ihnen verordnete Kampf mit Weisheit und Liebe geführt werde, zu beten, dass sie treu erfunden werden, und sollte auch der Eifer um des Herrn Haus sie zu fressen drohen.

[Di.]

XII. Symbolik und katechetische Theologie.

1. Symbolik für Theologen und Nichttheologen zur Orientirung über den Unterschied der christlichen Sonderkirchen von Dr. H. Karsten, Superint. in Schwerin. 2. Heft. Nördlingen (Beck) 1863. 213 S. gr. 8.

Das vorliegende Heft führt auch den besondern Titel: „Darstellung des Wesens und der Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche;" die Inhaltsangabe lautet: „Erster Abschnitt. Die Kirche. 1. Begriff und Wesen der Kirche. 2. Kennzeichen der Kirche. Die göttlichen Grundfactoren der K. 1. Das Wort Gottes. 2. Die Sakramente. Das geistliche Amt. 1. Die Vocation und Ordination. 2. Das Kirchenregiment. Die Lebensgebiete der K. 1. Die christliche Wissenschaft. 2. Die Diakonie. 3. Der Cultus. Resultirende Betrachtung über die K. als Organismus. Zweiter Abschnitt. Die Lehre. Einleitung. Vom göttlichen Ebenbilde und von der Sünde. Die Rechtfertigung. Die Sakramente. 1. Die Taufe. 2. Das Abendmahl. Das Jenseits." — Für eine lautere, treue Darstellung der evang.-lutherischen Kirchenlehre kann das Heft auch nicht annäherungsweise gelten. Denn 1. steht der Verf. zu unseren Bekenntnissschriften nur in einem eklektischen Verhältnisse. Er spricht sich hierüber so aus: „Das Zeugniss, die Aussage, der Gemeinde ist nur im Stande, das Dass als gewisse, untrügliche Wahrheit zu bezeugen... Sowie ich aber zu der Frage nach dem Wie? herantrete, stehe ich vor einer unergründlichen und unausforschlichen Tiefe... Hier stehen wir an dem Punkte, wo wir erkennen müssen, dass die Symbole weder Untrüglichkeit fordern noch geben können... Dass Christi Blut Vergebung der Sünden und Versöhnung mit Gott wirkt, das ist dem Glauben das heiligste Factum seiner Existenz; wie aber diess geschieht, wie sein Tod, ob stellvertretend oder anders, dies bewirkt, das ist Geheimniss und wird es bleiben, bis Christus

wiederkommen wird, zu richten Lebendige und Todte. Und so verhält es sich der Sache nach mit dem ganzen dargelegten Inhalte der Lebensgemeinschaft des gegenwärtigen Christus mit seiner Gemeinde, wenn das Wie? dieses Inhalts zur Frage steht. Es ergibt sich, dass wir mit Erörterung dieser Fragen ein ganz anderes Gebiet betreten, nämlich das oben erörterte Gebiet der Expansion des Glaubens nach der Seite des Gedankens, oder das der theologischen Wissenschaft. Hier ist alles der Entwickelung fähig und bedürftig; ist aber dies der Fall, dann haben die kirchlichen Symbole nach dieser Seite hin keine andere Geltung und Bedeutung, als dass sie Zeugnisse sind, wie zur Zeit ihrer Abfassung der Glaube über das Wie? seines Inhalts die heil. Schrift verstanden hat, und jeder spätern Zeit bleibt das Recht und die Pflicht, an der Hand und im innern Zusammenhange mit der heil. Schrift zu forschen und je nach dem Befunde solcher Forschung über die Bestimmung der Symbole hinauszugehen, oder ihnen zu widersprechen. Wie und welcherlei Art dann auch die Abweichungen seyn mögen, sie gehören hicht zum seligmachenden Glauben, und ich bin und bleibe, ungeachtet solcher Differenzen mit den Symbolen, ein rechtgläubiger Christ an meiner Kirche, so lange ich nur das Dass der Heilsthatsachen mit meinem ganzen Leben und Seyn mitbezeugen kann." (S. 122 ff.) — Die anderwärts so wohlbegründete Distinction von „dass" und „wie" führt, auf unsere symbol. BB. angewandt, zu dem nämlichen Resultate, wie das berüchtigt gewordene „*quatenus.*" — 2. K. spricht den evangelisch-lutherischen Glaubensprincipien ihre Berechtigung ab. Er sagt: „Es ist ersichtlich, dass die Bestimmungen von einem formalen und materiellen Princip, ersteres die heil. Schrift, letzteres der Satz von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, wonach die Schrift auszulegen sei, der Kirche nur aufgebürdet sind, und nach keiner Seite hin ihrem Verhältnisse zur Schrift und zum Worte Gottes entsprechen. Solch ein ganz abstractes Verhältniss, aus einem einzelnen dogmatischen Satze heraus Auslegung und Verständniss der Schrift zu handhaben, lehren die Symbole der Kirche nicht, ist auch aus ihnen nicht abzuleiten." (S. 39.) Ferner: „Das Daseyn und der Bestand der reformirten Kirche ist der faktische Beweis für diese Behauptung. Das ist's, was Luther dem Zwingli in Marburg in den Worten entgegenhielt: es ist ein anderer Geist in euch." (S. 46.) Das Letztere beruht, beiläufig erwähnt, auf gänzlichem Missverstand. Der „andere Geist," den Luther meinte, war ja eben der, jene beiden evangelischen Grundprincipien: Schriftautorität und Rechtfertigung durch den Glauben, verneinende schweizerische Rationalismus. Durch K.'s obige Behauptungen wird das evangelisch-lutherische Glaubensbekenntniss geradezu in die Luft gesprengt. — 3. Wie schon aus der Inhaltsanzeige ersichtlich wird, gründet K. die „Lehre" auf die

„Kirche," während die Reformatoren gerade umgekehrt die Kirche auf die Lehre gründen. Er versteigt sich hierbei bis zu den Sätzen: „Im Kirchenwort liegt der einzige, aber auch ausreichende Schlüssel zur Erkenntniss des Schriftwortes" (S. 31), und: „Es kann daher keinen seligmachenden Glauben wirken, wenn die Schrift in den Gemeinden der Welt niedergelegt und verbreitet wird" (weil sie eben der Kirche als ihrer Auslegerin bedarf, S. 34), und: „Die Kirche behauptet von sich, das wahrhaft daseiende Christenthum selbst zu seyn" (S. 5 u. a.). Mit dieser ganzen Anschauungsweise, wie sie hier vorliegt, steht K. an dem Scheidewege, wo der Romanismus: die Predigt und Herrschaft des Clerikalbewusstseyns, und der Deutschkatholicismus: die Predigt und Herrschaft des „Gemeindebewusstseyns" (vgl. S. 44 u. a.), sich trennen. — 4. An die Stelle der mittelbaren Gegenwart Christi in Wort und Sakramenten setzt K. die unmittelbare Gegenwart der „Ubiquität" (S. 46 f., u. a.); — an die Stelle der Rechtfertigung (*justificatio forensis*) die *unio mystica*; — an die Stelle des Christus für uns den Christus in uns. — 5. An die Stelle der *sola fides* setzt er zwar nicht den Synergismus menschlicher Werke, wohl aber einen Dualismus göttlicher Handlungen, nämlich a. den vom heiligen Geiste gewirkten Glauben und b. eine davon verschiedene Wirksamkeit des Gottmenschen. In diesem Sinne schreibt er u. A.: „Wäre das vom h. Geiste durch das Evangelium gewirkte Vertrauen und herzliche Verlassen auf den gegenwärtigen, versöhnenden Christus und damit das innere Einswerden mit ihm, also der Glaube, vollkommen, so müsste auch die von Christo aus in das Herz des Sünders einströmende heilige Lebenskraft ungehindert und vollkommen wirken. .. Die treibenden Kräfte sind: der gegenwärtige Christus, der seine persönliche Lebensgemeinschaft immer mehr in das Innere des Sünders hineinbildet, und sein heiliger Geist, der immer mehr die Zuversicht und das Verlassen des Herzens auf diesen gegenwärtigen Christus stärkt; zwei göttliche Potenzen, durch deren Wirksamkeit der gottlose Wille gottwilliger, die verfinsterte Erkenntniss mit göttlichem Licht von oben gesegnet wird, der ganze Mensch näher an das Herz des versöhnten Gottes gelegt und zu der Freiheit der Kindschaft Gottes ausgeboren wird." (S. 165—167). — 6. Neben noch anderen irrigen Meinungen, die wir der Kürze wegen übergehen (so z. B. die unionistische Ansicht, „dass die Abendmahlsgemeinschaft die Einheit der Kirche nach Lehre und Leben erhält"), gibt K. zuletzt (S. 210 f.) sogar auch den Chiliasmus für einen evangelisch-lutherischen Glaubensartikel aus. — Summa: Es finden sich in dem Büchlein zwar manche tiefe, köstliche Gedanken, namentlich über das Wesen der Sünde, über den katholischen Charakter der evangelischen Kirche u. s. w. Wer aber einen gründlichen, klaren, zuverlässigen Unterricht über „Wesen

und Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche" begehrt, der suche ihn ja nicht in dieser „Symbolik für Theologen und Nichttheologen." [Str.]

2. Lehre der christlichen Religion. Entwurf zur Vorbereitung für Confirmanden und zur Wiederholung für Confirmirte. Neu-Ruppin (Oehmigke) 1863. 141 S. kl. 8.

Wir wollen gleich vornweg erinnern, was wir an diesem guten Büchlein formell und materiell auszusetzen haben. Formell: die doppelte Disposition. Das Ganze ist zweitheilig, nach Gesetz und Evangelium, und doch zugleich auch fünftheilig, nach den Hauptstücken des kl. luth. Katechismus, angelegt, indem die Hauptstücke vom Vaterunser, Taufe und Abendmahl auf ganz eigenthümliche Weise in den dritten Artikel des „christlichen Glaubens" eingeschaltet sind, — was für junge Katechumenen schwerlich von Nutzen seyn dürfte. In materieller Hinsicht ist zu tadeln a. die zu starke Betonung der „Heiligung" (im Unterschiede von der Rechtfertigung); b. die Eintheilung der „Heilsmittel" in „Gnadenmittel" und „Hilfsmittel;" c. die Ueberschätzung „der h. Confirmation oder Einsegnung;" d. die „ausdrücklichen" Gebete „sieben Mal täglich." Alle diese Mängel des vorliegenden „Entwurfes" werden jedoch durch dessen Vorzüge überreichlich aufgewogen. Die Vorzüge des Büchleins sind im Wesentlichen folgende. Zunächst ist es zwar in katechetischer Form gehalten, doch nicht in Fragen und Antworten, sondern so, dass die möglichst kurzen Sätze Handleitung geben, daraus Fragen zu bilden, und wieder den Inhalt für die Antworten enthalten. Hiernach bleibt Freiheit für die Fragen, und Freiheit für die Antworten, dass diese zuerst buchstäblich entnommen, aber dann auch daraus frei gebildet werden können. Ferner enthält der Entwurf die ganze Lehre, aber nur in Grundzügen, und es bleibt dem Lehrer die Freiheit, diese mehr oder weniger ins Einzelne auszuführen. Dabei sucht der Verf. so populär als möglich zu seyn und doch selbst die tiefsten Lehren dem Verständnisse auch der Geringsten nahe zu bringen. Vor allem aber hält er den Gedanken fest: „Da der Nikolaiten jetzt viele geworden sind, so thut es um so mehr Noth, das Volk über die Gründe der wahren Religion aufzuklären, auf dass sein Glaube nicht Autoritätsglaube, sondern selbstbewusster Christenglaube sei." — Wir zweifeln nicht, das Büchlein werde mit Nutzen zu gebrauchen seyn. Warum der Verf. seinen Namen verschwiegen habe, sehen wir nicht ein; es ist, wie wir aus sicherer Quelle wissen, der, jetzt emeritirte, schlesisch-lutherische Pastor Witte zu Angermünde. Für seine Gabe gebührt ihm Dank. [Str.]

3. System der christlich-kirchlichen Katechetik von C. A. G. v. Zezschwitz. Erster Band: Das Katechumenat oder die

Lehre von der kirchlichen Erziehung. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1863. XVIII und 736 SS. 3⅓ Thlr.

Wir haben hier das Werk eines Theologen vor uns, der mit grosser Gelehrsamkeit in historischen Forschungen die praktische Kunde des Seelsorgers verbindet und auf Schritt und Tritt erkennen lässt, beides, seine tiefe Erkenntniss von dem Wesen und sein brennendes Herz für die Noth der Kirche. Von dem Verf. namentlich für Seelsorger und Pädagogen bestimmt, kann es beiden nicht genug zum gründlichen Studium empfohlen werden, obwohl wir nicht leugnen wollen, dass es dem kirchlichen Sinne der letzteren — so sich der noch finden sollte — etwas zugemuthet erscheint, sich durch die Massen gelehrter Forschungen durcharbeiten zu sollen, die hier aufgeschichtet sind. In der That arbeitet der Verf. mit Massen und doch auch wieder mit dem kleinsten Detail und ist dabei so gründlich, so exact, dass er zur Entfaltung des Systems keinen Schritt weiter thut, den er nicht zuvor durch die genauesten historischen Forschungen, welche vor den Augen des Lesers erarbeitet werden, ermittelt und zubereitet hätte. Dabei durcharbeitet er nicht allein bereits bearbeitete Felder, sondern er zieht auch mit dem sauersten Fleisse viel bisher Verborgenes an das Licht, wozu wir namentlich rechnen die Arkandisciplin in der älteren und die Beichterziehung in der mittelalterlichen Kirche. Man muss staunen, ist man erst durch Vielbeschäftigung mit dem Buche dazu in den Stand gesetzt, eine Ueberschau zu gewinnen, über die Grossartigkeit, Stetigkeit und Einsicht der Kirche bei dem Werke kirchlicher Erziehung derer, welche ihr von dem Herrn geschenkt und anvertraut worden, um sie einzuführen und zu festigen in die Gemeinschaft des göttlichen Glaubens und heiligen Wandelns, und wie sie nie und nie das Bewusstseyn ihrer selbst vorleugnet hat, in dieser Welt und doch gesondert, aber auch bedroht von ihr im Reich des Herrn zu seyn, der ein ewiges Recht hat an Alle, aber auch die erbarmende Liebe und nicht ermüdende Sorge für Alle, die ihm der Vater gegeben, dass er sie bewahren wolle vor der Welt. Aber auch geweckt werden muss das Gewissen der Kirche, welche alle Gaben und Kräfte zu einer wahrhaft heiligen Erziehung der Ihrigen empfangen hat, dass sie dermalen das verliehene Pfund im Schweisstuche verbirgt, freilich auch vielfach verbergen muss, nicht ohne ihre Schuld, durch das Uebergewicht, das sie dem Lehren, als wäre dies ihre Hauptthätigkeit, gegeben hat. Wir achten es neben dem Gewinn an gelehrten Quellenstudien für die Hauptbedeutung des vorliegenden Werks, dieses der Kirche unserer Zeit, namentlich der lutherischen zur unabweisbaren Einsicht zu bringen. Denn darauf ist das ganze Werk von Anfang bis zu Ende angelegt, obwohl es erst zum rechten Austrage in den letzten §§. kommt.

Ist dem Verf. die Kirche die von Christo dem Haupte durch die Gnadenmittel des Geistes fort und fort verwirklichte Gemeinde der Gläubigen, welche sich auf Grund und in Gemässheit dieser Gnadenmittel selbst auch fort und fort in der Welt bethätigt, dass zuletzt in ihr die dem Haupte entsprechende Erfüllung des Leibes Christi sich darstelle, so ist es auch der Kirche nothwendig, ein Katechumenat zu haben. Denn das Begehren nach gliedlicher Gemeinschaft der Kirche verpflichtet diese, die Begehrenden zu den ihr anvertrauten Heilsmitteln in ein Verhältniss zu setzen und zwar so, dass die Kirche nicht sowohl eine Vermehrung ihrer kirchlichen Genossenschaft im Auge hat, als eine Einpflanzung der Seelen in den Heilsstand, und erst, wenn dieses geleistet ist, sie zu voller Kirchengliedschaft zuzulassen. Damit ist aber auch die Nothwendigkeit der Katechetik gegeben, welche, da sie durch die Aufgaben des kirchlichen Katechumenats bedingt wird, sachlich wie begrifflich zunächst eine theologische Disciplin ist, als Bereitung der Katechumenen für die Erlangung voller Kirchengliedschaft und als Kunstform speciell unterrichtlicher Bereitung für das Ziel kirchlicher Mündigkeit. Mithin ist in der Katechetik das lehrmässige und erziehungsmässige Bereiten mit einander zu vereinigen.

Beides stellt sich aus der Geschichte des Katechumenats heraus. Zunächst aus der Zeit der sieben ersten Jahrhunderte, aus der der Verf. die liturgische Erziehung auf die Taufe hin vorlegt mit dem höchst interessanten „Verhältniss des Katechumenats zu der Arkandisciplin“ S. 154—209. Sodann aus der Zeit her der eintretenden Kindertaufe, mit der das Katechumenat umgestaltet wird, indem diese als die substantielle Basis des Katechumenats eine zwiefache Erziehung aus sich heraussetzt: eine häusliche und eine kirchlich seelsorgerische, während die Schule, als menschliche Institution, nur einen von Haus und Kirche abgeleiteten Antheil am Katechumenat hat und unter der einbedungenen Mithülfe des geistlichen Amts für die Erreichung der Erkenntnissziele einzustehen hat. Das erziehende Katechumenat ist aber wesentlich Erhaltung in der Taufgnade durch Beichterziehung, Anbau des Willens in Glaubenserziehung und als Mittel das Gebet, mithin fortgehendes Ab- und Zusagen im Dienste der Bekenntniss- und Charaktererziehung. Hierbei verweilt der Verf. mit grosser Vorliebe und legt zu dem Ende die schwierige Untersuchung über die Beichterziehung im Mittelalter vor, wie sie unter der Anwendung der katechetischen Hauptstücke, des Glaubens, des Vaterunsers und des Dekalogs dem Wesen nach noch heute in der römischen Kirche ist. In der mit Ende des Mittelalters und mit Eintritt der Reformation folgenden Zeit gestaltet sich sodann das Katechumenat bei den Evangelischen zu zwiefacher Einseitigkeit, indem es in orthodoxer Zeit das Erkenntnissmässige zum Ziele und

zu seinem Abschlusse das Glaubensexamen hat; in pietistischer Zeit aber mit Preisgebung des Mittels der Volkserziehung, der Privatbeichte, und mit Zurückstellung des positiven Lehrunterrichts gegen die Erweckung des christlichen Lebens, die Confirmation zum Abschlusse des Katechumenats wird. In Vermeidung beider Einseitigkeiten — und hierin stimmen wir dem Verf. durchaus bei — ergibt sich als Normalziel des Katechumenats das Abendmahl. Dabei aber behält die Confirmation — deren detaillirt liturgischer Vollzug vorgelegt wird — geschichtliches, kirchliches und obenan biblisches Recht (Ebr. 6, 2) in ihrer Verhältnissstellung als besonderer Handlung zu den beiden biblisch feststehenden Polen des Katechumenats: Taufe und Abendmahl. Aber eben so aus dem Wesen des Katechumenats als aus dem dermaligen Verhältnisse der Kirche, wo ein immer wachsender Mangel an lebendiger und bewusster Kirchengliedschaft, stellt sich als nothwendig heraus, dass die Confirmation unmöglich die kirchliche Erziehung abschliessen kann. Schon wegen des Zusammenhangs von Communion und Confession kann der erste durch die Zulassung zum Abendmahle bezeichnete Katechumenatsabschluss Niemandem gewährt werden, der nicht pflicht- und gesetzmässig gehalten ist, der weiteren seelsorgerischen Bereitung und dem besonderen Unterricht — der näher vorgelegt wird — sich zu unterstellen, die dazu befähigen sollen, vor dem bestimmten Minimaltermin mit dem Bekenntnisse zur Confessionskirche wie der Treue gegen sie und ihre Ordnungen durch Handauflegen zum vollen aktiven Bürgerrecht der Gemeinde aufgenommen zu werden. Die Vorbereitung, die als seelsorgerische Pflege der jungen Communicanten sich ununterbrochen fortsetzt, als Unterricht über Confession und Gemeinderechte und -Pflichten erst kurz vor dem achtzehnten Jahre eintritt, ist Sache des Gesetzes, und eben dadurch den Zeitumständen gegenüber nicht mehr illusorische oder nur in ganz engen Kreisen ausführbare Aufgabe. Der Akt selbst dagegen muss nach kirchlichem Grundprincip Sache der Freiheit bleiben und die Kirche der Gegenwart so fähig als die alte Kirche erweisen, neben allseitig berechtigten Kirchengliedern auch solche in ihrem Schoosse zu tragen, denen gemeindebürgerliche Ehrenrechte versagt, aber die Gnadenmittel, die das innere Leben speisen, vollständig gewahrt bleiben. Forderung und Vorschlag hierzu sind nicht neu. Am bestimmtesten hat sie Höfling gestellt, „dass man aktives Gemeindebürgerrecht von der Sakraments- und Gnadenmittelgemeinschaft unterscheiden müsse“ und zur Erlangung des ersteren einen späteren Termin und besonderen Akt anzusetzen habe, wogegen die Einwendungen Kliefoths (Liturg. Abhandlung. III) nicht zutreffen. Damit ist die Hauptfrage ausgesprochen, die Gewissensfrage an die Landeskirchen, ob noch so viel ehr-

licher Muth vorhanden ist, der Kirche, ja dem Volke zu lieb, das in ihr aufwächst, der Jugend diesen Zaum anzulegen, den Massen diese Probe zu stellen. Die Annahme solcher Institutionen durch die Vertreter einer Landeskirche könnte mit Recht, so weit nicht Widerspruch die Einzelnen ausschliesst, als Erklärung des älteren Theils der Gemeinde zur Uebernahme des aktiven Gemeindebürgerrechts unter den Bedingungen gelten, die von da an officiell für das heranwachsende Geschlecht eintreten. Zur Ein- und Durchführung dieser Institutionen erkennt der Verf. allerdings das synodale Element als nothwendig. Nur nicht das nach dem Zuschnitte der Parlamente! denn Synoden aus Vertretern der mit der kirchlichen wesentlich identificirten politischen Gemeinde zu constituiren ist in unserer Zeit ein Selbstmord der Kirche. Sondern auf Vorschlag der Pfarrer werden Helfer des Pfarramts nach Bestätigung des Superintendenten, der dieser Designirten wegen Umfrage in der Gemeinde gehalten hat, bestellt. In jeder Diöcese treten die Prediger mit je einem Helfer zu Diöcesanconferenzen zusammen unter dem Superintendenten, und aus ihnen werden die Vertreter der allgemeinen Synode gewählt. So wird man Laienvertreter finden, die fähig sind, über kirchliche Dinge zu urtheilen. So aber auch eine Institution einrichten und durchführen können, durch welche aktives Gemeindebürgerrecht von der Sakraments- und Gnadenmittelgemeinschaft unterschieden wird. Gewiss ist die Ausführung für eine Landeskirche unendlich schwerer, als für eine freie Kirche. Aber ob freie Kirche oder Landeskirche: es gilt für beide dieselbe Alternative, das Entweder — Oder, das Höfling als klares Motiv seinen Vorschlägen unterstellt und das von dem Verf. angenommen wird: „entweder wird die Kirche durch unkirchliche Majoritätsbeschlüsse vollends zu Grunde gehen, oder ihr aktives Bürgerrecht von dem der Sakraments- und Gnadenmittelgemeinschaft unterscheiden müssen.“ Und, so sagen wir mit dem Verf. in dessen Vorworte, „lernen wir Diener der lutherischen Kirche nicht mit praktischer Weisheit unsere Gemeinden erziehen und mit lebendiger Theilnahme um das Amt des Worts und der Sacramente sammeln, so wird unsere Kirche wenigstens in Deutschland in nicht zu langer Zeit nur noch in Theologen und Conventikeln fortleben.“

So kehrt der Verf. am Ende seines Buches zu dessen Anfang zurück. Aber es wird dem Leser schwer mit ihm den Weg zurückzulegen. Der Grund davon liegt einmal in der Ueberhäufung mit liturgischen, historischen und archäologischen Untersuchungen, die auch den eigentlichen Fachgelehrten fast viel seyn werden, den praktischen Seelsorgern aber und gar den Pädagogen hinderlich und undiensam, auch zu zeitraubend sind. Sodann aber liegt es auch in dem Mangel an Durcharbeitung der gesammelten

Massen für die Darstellung. Man gewinnt bei der Sichtung des Einzelnen das Gefühl, als sei der Verf. der Massen selbst noch nicht Herr geworden und gebe eben deshalb Massen. Endlich liegt es in der sonderlichen Schwerfälligkeit des Stils des Verf.'s, die namentlich in dem Texte der Paragraphen eine exemplarische genannt werden muss. Wir halten deshalb eine sichtende Concentration des gelehrten Apparats für eben so nothwendig als eine totale Durcharbeitung des ganzen Werks, insbesondere aber auch eine sprachlich fasslichere Darstellung des Textes der Paragraphen für durchaus nothwendig, soll das Werk den Eingang finden und den Nutzen stiften, den es in so hohem Maasse verdient und den es bringen kann und bringen wird, wenn es für das Verständniss und die Beschäftigung mit ihm zugänglicher gemacht und überhaupt lichter wird. [A.]

4. Der Unterricht der Anfänger im Christenthum nach Augustins Anweisung, in deutscher Uebersetzung von Dr. Th. Ficker, Katechet zu St. Petri in Leipzig. Mit Vorrede, Einleitung und Anmerkungen herausgegeben vom Prof. Dr. C. A. Gerh. von Zezschwitz. Leipz. (Dörffling u. Franke) 1863. 84 S.

Auf Anregen des Herausgebers bietet hier Dr. Ficker zumeist für Solche, die des Lateinischen unkundig sind, besonders Volksschullehrer, selbst auch denkende Mütter und Katechumenen, das goldene Büchlein Augustins *de rudibus catechizandis* in einer wohlgelungenen deutscheu Uebersetzung hauptsächlich der Benedictiner Ausgabe. In der Einleitung gibt Zezschwitz dankenswerthe Nachweisung nicht nur über den Begriff der *rudes*, sondern auch über die Zeit, in welcher nach der zu Augustins Zeiten zu dem Höhenpunkte ihres stufenweisen Fortganges gekommenen kirchlichen Praxis der Katechumenenerziehung die in zwei Proben vorgelegte *narratio* seitens der Katecheten eintreten sollte, uud gibt zugleich Winke über die von Augustin in seinem Büchlein geübte geniale katechetische Weisheit, die der Herausgeber sicher in einem zweiten Theile seines Systems der Katechetik des Weiteren benutzen und entfalten wird. Ist deshalb das vorliegende Werkchen auch an sich schön, nützlich und sehr zu empfehlen, so bildet es doch auch zugleich ein Mittelglied zwischen dem ersten und zweiten Theil des Systems der christlich-kirchlichen Katechetik, blickt auf den 1. zurück und weist in den 2. hinein. Gern sähen wir das Büchlein in Vieler Händen. [A.]

XIII. Zur Apologetik und Polemik.

1. Die Wahrheit und Herrlichkeit des Christenthums. Von W. Ziethe. Berlin 1863. 143 S.. gr. 8. 10 Ngr.

Ueber diese „sieben Vorträge, gehalten im Saale des Evange-

lischen Vereins“ und „zu haben im Magazin des Haupt-Vereins, Klosterstrasse Nr. 67“ zu Berlin, äussert der Verf. (Prediger an der Parochial-Kirche zu Berl.): „Es ist ihr erster Zweck und ihre erste Aufgabe gewesen, alle, welche sie hören und lesen, in dem Glauben an Jesum Christum und an die Wahrheit und Herrlichkeit seines Evangeliums zu stärken und zu fördern. Es wäre ein grosser und herrlicher Segen, wenn sie dazu etwas hätten beitragen und wirken können.“ Nun, „etwas“ tragen sie ganz bestimmt zu jenem Zwecke bei. Denn wenn sich auch mancherlei Schwaches, Subjektives, Unzureichendes in ihnen findet, so enthalten sie doch daneben zugleich die gesunden, allezeit giltigen apologetischen Grundsätze. In dieser Hinsicht zeichnen sich namentlich aus der fünfte Vortrag, über „die Wunder des Heilandes“, sowie der siebente, über „die Quelle des Unglaubens und seine Heilung.“ Nicht glücklich ist der Verf. in der *argumentatio ad hominem*, z.B. S. 51 f.: „Wir erwähnen jetzt nur das Eine, was auch die Zweifler und Ungläubigen zugestehen müssen: Jesus Christus war von armen Eltern geboren; die Leute nannten ihn den Zimmermann, da er wahrscheinlich seinem Vater im Handwerke geholfen hatte.“ Sollen das etwa „auch“ die Gläubigen „zugestehen müssen?“ — Schliesslich tragen wir kein Bedenken, das Schriftchen bestens zu empfehlen. [Str.]

2. „Prüfet die Geister!“ 1 Joh. 4, 1—3. Zur Wehr wider die kräftigen Irrthümer der Zeit. Von Chr. G. Eberle, Pfarrer. Stuttgart (Liesching) 1863. 58 S. 5 Ngr. 12 Ex. 1½ Thlr.

Der Verf. sieht in der Gegenwart den Geist der letzten Zeit einbrechen, welcher wohl dem Fleische die Ehre gibt, aber nicht Gott und Christus, also hauptsächlich dem Bekenntnisse widerstreitet, dass im Fleische Gott. Es ist der Geist, sagt er, welcher Menschenwitz, Vernunft und Kraft verehrt (Cultus des Genius) und mit ihrer Hilfe ein fleischliches Messiasreich, ein Reich irdischer Grösse und fleischlicher Wohlfahrt gründen will (Materialismus), welcher eben so das Gut der Freiheit für sich und Andere nicht durch Christum, der allein frei macht, erlangen, sondern als einen Raub an sich reissen will, und nichts wissen von einer Stiftung, Ordnung und Regierung des lebendigen Gottes und Christi (Revolutionsgeist), sondern ihn entweder auf die Seite schiebt oder gar leugnet (Atheismus), dagegen Alles für einen Fund und Werk des menschlichen Geistes ausgibt (Pantheismus). Gegen diese kräftigen Irrthümer kämpft der Verf. mit der angeführten Stelle in Art eines auslegenden Sermons oder eines Traktats, jedoch mehr für gebildete Leser, vielfach in Luthers Manier und mit Luthers Worten, dass es wohl zur Erbauung und Festigung im Glauben und Bekennen dienen kann und zur Verbreitung sich eignet. Angehängt ist ein Heftlein „wider den Sektengeist der Zeit“, das vor dem Zusammenlaufen mit allerhand Sekten warnt. [A.]

XIV. Dogmatik.

1. Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person und Werk. Dargestellt von Dr. F. A. Philippi, o. Prof. d. Theol. zu Rostock. Erste Hälfte. Die Lehre von der Erwähl. und von Christi Person. Stuttg. (Liesching) 1861. 447 S. gr. 8.

Es ist dies diejenige Abtheilung des rühmlichst bekannten dogmatischen Werkes, welches auch den generellen Titel führt: Kirchliche Glaubenslehre von Dr. F. A. Ph. IV. Die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. Erste Hälfte. — der gegenwärtige Band umfasst den dritten Abschnitt: Die objektive Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, und enthält in Cap. 1: „den Rathschluss der Wiederherstellung oder die Lehre von der Erwählung"; in Cap. 2: „Die Person des Wiederherstellers oder die Lehre vom Gottmenschen." Das 3. Cap., enthaltend die Lehre von „Christi Werk", soll die zweite Hälfte dieses Theils bilden. — Im vorliegenden Bande beschäftigt sich der hochverehrte Hr. Verf. von S. 1—114. mit der Lehre von der Erwählung. Er führt hier nach den verschiedensten Seiten hin aus, dass „die göttliche Erlöserliebe in Christo das ganze Menschengeschlecht zur Gottesgemeinschaft und zum Leben erwählt habe." Sodann zeigt er, wie in der ewigen Erwählung und Verwerfung lediglich der Satz sich bewahrheitet: „Unser Heil kommt von Gott, unser Unheil von uns selber." Darauf werden „zur allgemeinen und vorläufigen Orientirung die Grundzüge der Erwählungslehre entwickelt", und nachher „zur Darstellung der kirchlichen Entwicklung der Erwählungslehre" übergegangen. Diese historische Darstellung weist zunächst nach, dass zwar „in der alten Kirche die Erwählungslehre selber nicht zum Abschlusse gelangte, aber doch die Grundlage derselben, nämlich die Lehre vom freien Willen, im Gegensatze zum Manichäismus einerseits und zum Pelagianismus andrerseits, im Wesentlichen auf den dem Sinne der Schrift entsprechenden kirchlichen Ausdruck gebracht ward." Es wird aber auch gezeigt, wie „noch nicht der Gefahr gewehrt war, dass entweder die schriftgemässe Basis zum Prädestinatianismus, oder zum Semipelagianismus" hinübergezogen werde; denn „in diesen einseitigen Gegensätzen bewegte sich die Kirche das ganze Mittelalter hindurch bis zur Reformationszeit hin und her." Erst in der Reformationszeit fixirten sich jene beiden Gegensätze, der prädestinatianische in der reformirten, der semipelagianische in der römischen Kirche, während die evang.-lutherische „mit der richtigen Feststellung der Erwählungslehre eigentlich erst die Heilslehre selber festgestellt und vor Alteration und Auflösung von rechts und links her geschützt hat. Darum weil die lutherische Kirche die wahre Union der beiden Ex-

treme ist, braucht und kann sie eben nicht mit dem einen oder andern Irrthum Union schliessen, oder ihn auch nur als indifferent in ihrer Mitte dulden. Dass ihre Lehre vom Standpunkte des Extrems aus als Halbheit und Inconsequenz betrachtet wird, ist nur das Siegel dafür, dass sie in der rechten Wahrheitsmitte liegt. Findet ferner der Semipelagianismus sie prädestinatianisch, und findet der Prädestinatianismus sie semipelagianisch, so zeigt dies, dass sie eben keins von Beidem ist. Dieselbe Beurtheilung hat auch die kirchliche Trinitätslehre vom Standpunkte des Sabellianismus oder Arianismus, und die kirchliche Christologie vom Standpunkte des Nestorianismus oder Monophysitismus aus erfahren. Die Wahrheit schreitet zwischen diesen doppelseitigen Angriffen königlich und unangreifbar mitten hindurch." An diese dogmengeschichtlichen Entwicklungen reiht Hr. Dr. Ph. eine ausführliche und genaue Darstellung der Erwählungslehre nach der Concordienformel und unsern ältern Theologen an und schliesst das ganze Capitel mit „einer Skizze der Schriftlehre." Das Endresultat seiner gesammten Untersuchung aber fasst er zusammen in die Alternative: „Entweder lutherische Erwählungslehre, oder Pantheismus"; er begründet dieses Dilemma durch den Hinweis auf „die Entwicklungsgeschichte unseres Dogmas" seit den Zeiten der Socinianer und Arminianer bis auf unsere Tage. So meisterhaft und keines Lobes bedürftig nun aber auch die exegetische, dogmatische und historische Behandlung des schwierigen Gegenstandes ausgefallen ist, so möchte ich doch an drei Punkten nicht stillschweigend vorübergehen. Der erste Punkt betrifft den „doppelten Lehrtropus bei der Darstellung des zweiten Rathschlusses Gottes" hinsichtlich unserer Erwählung. (Bekanntlich unterscheiden die Kirchenlehrer in dieser Frage einen ersten und einen zweiten göttlichen Rathschluss, — „*voluntas antecedens*" und „*voluntas consequens*.") Hr. Dr. Ph. nimmt an, „der erste Lehrtropus in der Darstellung des zweiten Rathschlusses" sei in der Concordienformel, der zweite Lehrtropus dagegen bei unsern ältern Dogmatikern zu finden, darum zieme es sich, ja es sei nothwendig, beide neben einander bestehen zu lassen. Allein nur der zweite jener Lehrtropen ist in der evang.-luther. Kirche recipirt; der erste dagegen ist nichts Anderes, als das calvinische *decretum electionis*, verbunden mit dem lutherischen *decretum reprobationis*. Wie diese beiden Lehrtropen einander „ergänzen", ja wie sie nur überhaupt neben einander bestehen sollen, vermag ich nicht einzusehen, noch weniger aber, wie die „verknüpften Hauptmomente beider" den Gedanken enthalten sollen: „Gott hat von Ewigkeit diejenigen zur Unseligkeit vorherbestimmt, deren beharrlichen, selbstverschuldeten Unglauben er vorhergesehen hat, und von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit vorherbestimmt, deren be-

harrlichen, gottgewirkten Glauben er vorhergesehen hat." Dieser Gedanke liegt ja, und zwar völlig und ausschliesslich, in dem zweiten Lehrtropus, wie diesen die evangel.-luther. Kirche versteht, und wie ihn (S. 15) auch Hr. Dr. Ph. versteht (nur mit Weglassung der Prädikate „selbstverschuldet" und „gottgewirkt", die sich nach kirchlichem Begriffe von selbst verstehen). Durch jenen ersten Lehrtropus aber kommen wir, nur auf einem Umwege, zu Calvin's Resultate, zur absoluten Prädestination, wie selbst Dr. Ph. sich nicht verhehlen kann (S. 14 f.), Wir kommen unvermeidlich zu diesem Ziele, weil das calvinische Electionsdecret schon für sich allein die absolute Prädestination ausspricht. Denn hat Gott durch einen unbedingten Rathschluss blos einen Theil der Menschheit zum ewigen Leben erwählt, so sind alle übrigen Menschen schon *eo ipso*, als Nichterwählte, der Verdammniss zugewiesen, gleichviel ob diese durch ein calvinisches, oder durch ein lutherisches Reprobationsdecret, oder blos stillschweigend über sie verhängt wird. — Man könnte mir vielleicht einwerfen, Dr. Ph. setze ja jenen doppelten Lehrtropus in den zweiten göttlichen Rathschluss, welcher ja, wie ausdrücklich erinnert wird, „das Verhalten Gottes durch das Verhalten des Menschen mitbestimmt denkt." Er könne also nicht an ein absolutes Erwählungsdecret gedacht haben. Hier ist nun der andere Punkt, den ich nicht unmonirt lassen möchte; er betrifft den „ersten" göttlichen Rathschluss (wie er S. 13 dargestellt ist) und zwar theils an sich selbst, theils im Verhältniss zum zweiten Rathschluss. An sich selbst betrachtet ist die Definition jenes ersten Rathschlusses unvollständig und missverständlich. Unvollständig ist sie namentlich insofern, als sie des Glaubens gar nicht gedenkt, der doch auch laut der Concordienformel ein wesentliches Moment im ersten göttlichen Rathschlusse ist. Die *Form. Conc.* (*Sol. decl. p.* 802. *ed. Rechenberg.*) stellt 8 solcher Momente hin, von denen ich bei Dr. Ph. kaum 2 oder 3 finde. Besonders vermisse ich das 4.: „*Illius* (*Dei*) *aeternum propositum est*, *quod omnes*, *qui poenitentiam vere agunt*, *et Christum vera fide amplectuntur*, *justificare*, *in gratiam recipere*, *et in filios et haeredes vitae aeternae adoptare velit*", — desgleichen was in der *Epitome* steht: „*Is in aeterno suo consilio decrevit*, *quod praeter eos*, *qui filium ejus Jesum Christum agnoscunt et in eum vere credunt*, *neminem salvum facere velit.*" (S. 620). Durch das Weglassen des Glaubens aus der Begriffsbestimmung des ersten göttlichen Rathschlusses wird dessen Zusammenhang mit dem zweiten zerrissen: es bleibt unerklärlich, wie Gott den zweiten Rathschluss mit Rücksicht auf den Glauben fassen konnte, den er doch in seinem ersten Rathschlusse nicht gesetzt hat. Gar nahe liegt dann die Meinung, der Glaube sei eine vom Menschen zu leistende Bedingung, oder eine dem Menschen angeborene Hand zur Ergrei-

fung des von Gott dargebotenen Heils. — Aber nicht blos unvollständig ist Dr. Ph.'s Bestimmung des ersten göttlichen Rathschlusses, sondern auch missverständlich. Hr. Dr. Ph. setzt einander entgegen: den ersten Rathschluss, „welcher das Verhalten Gottes nur an und für sich selber in Betracht zieht“, und den zweiten Rathschluss, „welcher das Verhalten Gottes durch das Verhalten des Menschen mitbestimmt denkt.“ Diese Entgegensetzung ist unstatthaft und verwirrend. Auch der erste Rathschluss Gottes ist „durch das Verhalten des Menschen mitbestimmt.“ Darauf müssen wir feststehen, sonst verfallen wir der supralapsarischen Prädestination. Der erste Rathschluss ist ja ein Erlösungsplan, ein Heilsweg für Sünder; — wie hätte Gott den ohne Rücksicht auf das Verhalten des Menschen fassen und ordnen können, ohne die Sünde selbst zu prädestiniren? Mit andern Worten: lassen wir nicht die göttliche *voluntas autecedens* auf die *praescientia* gegründet seyn, so machen wir Gott nicht blos im Allgemeinen zum Urheber des Sündenfalles und der daraus entsprungenen völligen Verdorbenheit des ganzen Menschengeschlechts, wir machen ihn im Besonderen auch verantwortlich für den Verrath des Judas, für die Bosheit des Pilatus, Caiphas und der anderen Mörder Christi, sowie für alle derartige Verbrechen, durch welche der göttliche Heilsrath seine zeitliche Verwirklichung gefunden hat. Hr. Dr. Ph. scheint dies in Abrede zu stellen (vgl. z. B. S. 62). Dass es aber Schriftlehre ist, geht schon daraus hervor, „dass die Kreuzigung des Herrn nicht blos auf die göttliche Vorherbestimmung, sondern auch auf die göttliche Vorhersehung bezogen wird (*Actor.* 2, 23.), und 1 Petr. 1, 20 Christus selber *προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου* genannt wird.“ (S. 111). Und dass es auch Kirchenlehre ist, zeigt die Concordienformel. (*Sol. Decl. p.* 803: „*Et quidem Deus illo suo consilio, proposito et ordinatione non tantum in genere salutem suorum procuravit, verum etiam omnes et singulas personas electorum (qui per Christum salvandi sunt) clementer praescivit, ad salutem elegit et decrevit, quod eo modo, quem jam recitavimus, ipsos per suam gratiam, dona atque efficaciam salutis aeternae participes facere, juvare, eorum salutem promovere, ipsos confirmare et conservare velit.*“). Nicht minder als der zweite überschaut auch der erste göttliche Rathschluss, in Bezug auf Glauben und Unglauben, den ganzen Lebensgang der gesammten Menschheit, wie jedes einzelnen Individuums, nur mit dem Unterschiede, dass die rettende *voluntas antecedens* den menschlichen Lebensgang vorwärts, vom *terminus a quo* aus, überblickt, die richtende *vol. consequens* dagegen rückwärts, vom *terminus ad quem* aus; jene mit dem Zwecke, in jedem Menschen den Unglauben zu bekämpfen, zu schwächen, auszurotten, den Glauben zu pflanzen, zu erhalten, zu mehren, diese, um den Gläubigen

zu beseligen, den Ungläubigen zu verdammen. Bei Hrn. Dr. Ph. findet sich eine andere Auffassung, bei der aber das gegenseitige Verhältniss der beiden göttlichen Rathschlüsse wenigstens unklar bleibt. Denn zwischen dem ersten Rathschlusse und dem zweiten Lehrtropus des andern besteht, gering genommen, ein Hiatus, während der erste Lehrtropus sich zum ersten Rathschlusse entweder wie das Ganze zu einem seiner Theile, oder wie das eine Glied eines Widerspruchs zum andern widersprechenden Gliede verhält. — Der dritte Punkt, den ich erwähnen möchte, schliesst sich an Hr. Dr. Ph.'s Aeusserung an: „Es steht mit dem luther. Lehrbegriffe auch in formal logischer Beziehung keineswegs so verzweifelt, wie man behauptet. Schon die Concordienformel weiset darauf hin, dass die innern Gnadenwirkungen, welche allerdings allein vom Geiste Gottes ausgehen, doch an die Gnadenmittel gebunden sind, deren Gebrauch oder Nichtgebrauch noch in der Freiheit des Menschen stehe." (S. 68) Diesen hochwichtigen evangelischen Gedanken hat Hr. Dr. Ph. allerdings urgirt, aber doch noch nicht nach Gebühr herausgestrichen. Er hätte ihn namentlich mit Hilfe der Schmalk. Artikel in sein rechtes Licht setzen sollen; dann würden einmal die in der Anmerkung S. 73—78 namhaft gemachten Gegner als solche Theologen erschienen seyn, die am „Enthusiasmus" (der geistlichen Hauptkrankheit des 19. Jahrh.) leiden; sodann würde auch jedenfalls der theure Hr. Verf. selbst davor bewahrt geblieben seyn, dem ehrlichen Quenstedt und seinem „*inevitabilis*" Unrecht zu thun. Auch den Satz, „dass selbst beim normalen Gebrauche der göttlichen Gnadenmittel nur der Eine bekehrt werde, der Andere aber nicht", würde er dann ungeschrieben gelassen haben. — Soviel über das erste Kapitel; das zweite behandelt die Lehre vom Gottmenschen. Es dürfte nicht zu viel gesagt seyn, dass dieses Capitel ein unentbehrlicher Wegweiser für Jeden ist, der in unserer Zeit genau und wahrheitgemäss erfahren will, was über jene hochwichtige Lehre in der h. Schrift, in der altkatholischen und altevangelischen Kirche, in der ältern Häresie und in der neuern Theologie (seit der Mitte des vorigen Jahrh.) vorgetragen worden ist. Auf *c.* 330 Seiten sind hier Aufschlüsse zusammengedrängt, die man anderwärts nur mit grossem Aufwand von Mühe und Zeit gewinnen kann. Ich muss mir des Raumes wegen leider versagen, auf dieses wichtige Capitel näher einzugehen; unerwähnt darf ich aber nicht lassen, dass hier auch die schwierigsten, dunkelsten und angefochtensten Theile der Christologie in ein helles Licht gesetzt und energisch gegen alle Einsprüche vertheidigt werden. So der vielverschriene *Locus* von der Omnipräsenz (Ubiquität) der Menschheit Christi; ferner der von der Höllenfahrt (mit tüchtiger exegetischer Begründung und mit entschiedener Abweisung der neugläubigen Hades-

phantasien); ferner der von der Anypostasis und Enypostasis; desgleichen die *Loci de communicatione idiomatum* und *de statu exinanitionis et exaltationis;* die Begriffe κτῆσις, χρῆσις, κένωσις und κρύψις, mit der an sie anknüpfenden Streitfrage, ob Christus als Mensch im Stande der Erniedrigung Himmel und Erde, „*licet occulte et latenter*", regiert habe („der härteste Knoten, welcher durch die Betrachtung des Mysteriums des Gottmenschen geschürzt wird"); ferner das „ephraimitische Siboleth: *finitum non capax infiniti*, und das gileaditische, ächt israelitische Schiboleth: *natura humana in Christo capax divinae*", u. s. w. Nicht minder wichtig ist die gediegene Kritik der grosssprecherischen modernen Christologien, mögen sie nun auf Pantheismus, Rationalismus, „Kenose des Logos", Tirade, oder sonst wie hinauslaufen. Diese Kritik stellt dem denkenden Leser so recht vor die Augen, wie trotz alles gegentheiligen Geschreies doch auch auf diesem Gebiete seit dem J. 1760 nichts Neues geschehen, sondern etwas ganz Altes, gleich nach der apostolischen Zeit Vorgefallenes, wiederholt worden ist, sintemal unter dem Namen der Supranaturalisten und Rationalisten nur die alten Nazaräer und Ebioniten wieder zum Vorschein kamen, und unter der grossbrodigen Firma der „wissenschaftlichen Theologie" lediglich die Wiederaufwärmung des alten Gnosticismus betrieben wird; kurz: der neuere Widerspruch gegen die evangelische Christologie ist nichts weiter als die zweite Auflage des Kampfes der alten Häresie gegen die Katholizität. Auch der Grund des heutigen Widerspruchs (wie Hr. Dr. Ph. treffend darthut) ist noch ganz der alte: aus mangelnder Erkenntniss der Sünde und mangelnder Erlösungsbedürftigkeit sind seit *anno* 100 bis *anno* 1800 und von da bis auf heute alle christologischen Irrlehren hervorgegangen. Man lasse sich von dieser unumstösslichen Thatsache durch keinerlei blendenden Schein abführen; aller Schein trügt! Aus dem eben Gesagten schöpfen denn auch wir mit unserm verehrten Dogmatiker die zuversichtliche Hoffnung, die festgeschlossene, auf klaren Begriffen und scharfen Bestimmungen beruhende kirchliche Christologie werde zuletzt über den trüben, schwülstigen, verworrenen christologischen Nebel und Schwindel der dünkelhaften Häresis den vollständigsten Sieg davon tragen. Es wird dieser Sieg „unbezweifelt das Endergebniss einer strengen, wahrhaft wissenschaftlichen Exegese seyn, welche wieder gelernt hat, ohne vorgefasste Meinungen und ohne Eintragung aprioristischer Systeme das Wort der Apostel beim Worte zu nehmen." Schon jetzt ist „auf die Zeit der üppig wuchernden christologischen Dogmenbildung eine Periode des Stillstandes und der Erschöpfung eingetreten, welche die beginnende Selbstauflösung verkündigt. Wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, so ist dies ein Zeichen seines beginnenden Zerfalles." Unter den

neuen Christologen aber „droht ein *bellum omnium contra omnes*. Sie suchen viele Künste, und kommen weiter von dem Ziel!" Bereits sind sie „zu der Alternative gedrängt, entweder Kirchenlehre, oder Pantheismus, *tertium non datur*: denn jedes *tertium* ist ein unhaltbarer und in sich selbst zerfallender Vermittelungsstandpunkt." Am traurigsteu nimmt sich hierbei der grosse Schenkel aus, der, als ächter Fortschrittstheolog, „seine exegetischen Beweisstücke wohlgemuth aus der verrosteten Rüstkammer des Socinianismus hervorholt. Die ganze neuere Entwickelung der Exegese scheint er einfach verschlafen zu haben." An ihm wenigstens wird sich nicht zeigen, „ob die neuere Philosophie wirklich eine Basis abgibt, fest genug, Christum zu tragen, also der Christophorus ist, dessen Schultern der Weltheiland nicht zu schwer ist." — Gleichsam als Schlussbemerkung gegen alle neuen Theorien stellt Hr. Dr. Ph. noch Folgendes hin, worin wir ihm von ganzem Herzen beistimmen. „Die lutherische Kirche, sagt er, strebte nicht nach dem Ruhme der Fortbildung, mit dem die Neuzeit, um sich selbst das Recht und die Pflicht der Fortbildung zu vindiciren, sie beehrt. Und wir sind überzeugt, dass eine unpartheiische, von reformirten, negativ kritischen und modern spekulativen Tendenzen geläuterte Theologie, sowie eine wirklich objektive Dogmengeschichtsschreibung ihr noch Recht geben und ihre dogmenhistorische Betrachtung zu Ehren bringen wird. Wer den Inhalt nicht glauben mag, der lasse es anstehen: denn der Glaube ist nicht Jedermann's Ding; wer aber das kündlich grosse Geheimniss: Gott geoffenbaret im Fleische, zu glauben vorgibt oder willig ist, der ziehe den Fuss nicht wieder zurück, wenn die Kirche ihn beim Worte nimmt." — — Nur an einer einzigen Stelle, wo sich eine Wirkung der oben beanstandeten Punkte der Erwählungslehre geltend macht, müssen wir Hrn. Dr. Ph.'s christologischen Erörterungen widersprechen. Den Mittelpunkt dieser Stelle bildet der Satz: „Das *potuit non peccare* gilt von dem ersten, *non potuit peccare* von dem zweiten Adam." (S. 151.) Man hält diesen Satz nicht selten für allgemeine Lehre unserer älteren Theologen, jedoch mit Unrecht; ihnen kam es lediglich darauf an, zu behaupten: „*Christus nullo peccato neque originali, neque actuali unquam foedatus fuit.*" (*Hollaz. Exam. ed. Teller. p.* 658.) Ich glaube daher auch nicht, dass unsere alten Dogmatiker jenen Satz zum Stützpunkte ihrer Lehre von der Sündlosigkeit Jesu gemacht haben, wie dies Hr. Dr. Ph. thut. Er sagt nämlich: „Es fragt sich, ob wir bei der Annahme der thatsächlichen Sündlosigkeit Jesu, welche die Möglichkeit des Sündigens voraussetzt, beruhen dürfen, oder ob wir zur Behauptung der Unmöglichkeit des Sündigens, der nothwendigen Sündlosigkeit des Gottmenschen fortschreiten müssen? Ohne Zweifel wird das Letztere der Fall seyn." Und: „Es reicht nicht

aus, von dem Gottmenschen nur die faktische Sündlosigkeit auszusagen, es muss vielmehr auch die nothwendige Sündlosigkeit von ihm prädicirt werden." Allein die „faktische" Sündlosigkeit reicht vollständig aus, und Hr. Dr. Ph. hat sich mit seiner Mehrforderung in unüberwindliche Schwierigkeiten verwickelt. Zunächst geräth er in einen direkten Widerspruch mit den Aposteln, die nur eine „thatsächliche", keine „nothwendige" Sündlosigkeit Christi kennen. Ihnen gegenüber muss er sogar behaupten: „Die faktische Sündlosigkeit lässt sich empirisch gar nicht mit Sicherheit nachweisen. Denn weder ist die fremde, noch auch die eigene Beobachtung, namentlich was die verborgenen Tiefen des Herzens betrifft, hier vor Irrthum und Täuschung geschützt, so dass auch die bezüglichen Selbstaussagen Jesu, wie die Aussagen der Apostel, vgl. Joh. 8,46; 2 Cor. 5,21; Hebr. 4,15; 7,26; 1 Petr. 2, 22; 1 Joh. 3, 5, keine unbedingt sichere Bürgschaft bieten würden." Mit dieser unbegreiflichen Behauptung hat unser theurer Christolog, um mich ganz gelind auszudrücken, momentan das evangelische Formalprincip verneint. Doch dabei hat er nicht stehen bleiben können; die Consequenz presst ihm einen anderen bedenklichen Satz ab. „Konnte, sagt er, der Gottmensch nicht der Sünde verfallen, so ist doch nicht dasselbe zu sagen hinsichtlich der Möglichkeit des Todes. Dem *non posse peccare* darf kein *non posse mori* zur Seite gestellt werden. Denn müssten wir sagen, der Gottmensch konnte nicht sterben, so hiesse das so viel als: der Gottmensch konnte nicht der Versöhner seyn." Freilich wohl! Das ist ja aber eben die Sackgasse, in die sich Dr. Ph.'s Theorie verläuft. Ohne sterben zu können, konnte Christus gar nicht unser Versöhner seyn, und gleichwohl steht dem „*non posse peccare*" ein unbedingtes „*non posse mori* zur Seite." Wenn irgendwo, so hat das *Cessante causa cessat effectus* gerade hier seine Giltigkeit, indem „das uns einwohnende Princip des Todes auf's engste mit dem uns einwohnenden Principe der Sünde, wie die Wirkung mit der Ursache, verknüpft ist." Die Möglichkeit zu sterben ist schlechterdings unvereinbar mit der Unmöglichkeit zu sündigen. Ein Auseinanderfallen des *non potuit peccare* und *non potuit mori* ist um so unbegreiflicher, „da ja selbst wir noch durch göttliche Gnade dem Tode entnommen werden können, wie an einem Henoch und Elias und an den bei der Parusie des Herrn noch Lebenden sich erweist." Ein dritter bedenklicher Punkt ist der, dass Christi faktische Sündlosigkeit nicht auf seinen heiligen menschlichen Willen, sondern auf seine göttliche Natur zurückgeführt wird; denn, heisst es, „nur aus seiner Gottmenschheit ist seine Sündlosigkeit, und zwar nicht nur seine thatsächliche, sondern auch seine nothwendige Sündlosigkeit zu erweisen. Wie aus

hat Gott „jenen ersten Rathschluss" gefasst und in demselben den in der angestammten Möglichkeit des Nichtsündigens verharrenden Menschensohn zum Heiland seiner gefallenen Brüder verordnet. Möge Hr. Dr. Ph. unsere Bemerkungen über diesen keineswegs geringfügigen Punkt einer sorgfältigen Erwägung nicht unwerth achten und bei einer neuen Ausgabe seiner „Kirchlichen Glaubenslehre", die dem epochemachenden Werke nicht fehlen wird, den betreffenden Abschnitt so umgestalten, dass alle monotheletischen Anklänge daraus verschwinden! [Str.]

2. Gottes Wort und der Menschen Aufsatz: die Dreieinigkeit. Nach zwei öffentlichen Vorträgen von Nicol. Bernoulli. Basel (Comm. bei Balmer u. Riehm) 1863. 5 Ngr.

Der Verf. der vorliegenden kleinen Brochüre ist ein um Gottes Wort und christliche Dinge sich ernstlich kümmernder Laie aus Basel, der aber, wie es scheint, aus seinen Zweifeln nicht herauskommt und allmählig in baptistische und unitarische Irrthümer gerathen ist. Die Veranlassung zu seinem Schriftchen ist der Umstand, dass die evangelische Alliance von ihren Gliedern das Bekenntniss zum Dogma der Dreieinigkeit fordert, der Verf. und seine Freunde sich somit von der Alliance ausgeschlossen sahen. So wenig es unsere Aufgabe ist, für die evangelische Alliance eine Lanze einzulegen, ebenso wenig dürfte es unsere Aufgabe seyn, auf eine Widerlegung des Verf.'s auszugehen. Wir wollen nur constatiren, wie unbewandert und unvermögend der sonst so ernst und christlich gesinnte Verf. in theologischem und philosophischem Denken ist, wenn derselbe zwar auf der einen Seite zugesteht, dass Gottheit das Wesen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes sei (S. 28 ff.), gleichwohl aber Dreieinigkeit ebenso wie Tritheismus zu leugnen sucht und dabei doch annimmt, Gott habe im Lauf der Zeit (oder genauer: der schlechten Ewigkeit) einen Sohn, der seines Gleichen ist, aus sich hervorgebracht (S. 9 ff.). Es wird wohl Wenige geben, welche derlei wirre Annahmen für logisch richtiger zu halten vermögen, als die gemeinkirchliche Lehre von der Dreieinigkeit. [A. Kö.]

3. Die Lehre des neuen Testaments von der Herrlichkeit Gottes. Vortrag von Ph. Fr. Keerl. Basel 1863.

In diesem, später erweiterten, Vortrage findet sich viel Gutes zur Bestimmung der göttlichen Doxa, es findet sich auch Vieles, welches der Erörterung noch sehr bedarf. Da Ref. in demselben mehrfach in Betracht gezogen ist, so will er hier nur dankbar Recepisse ausstellen, und bekennen, dass er vom Verf. in einem Punkt überzeugt und wirklich eines Besseren belehrt ist, will aber zugleich hier darauf aufmerksam machen, dass sein Haupt-Einwurf vom Verf. leider nicht widerlegt ist. Auch diese Schrift enthält wieder jenen, früher ausschliesslich reformirten, Räumlichkeits-

Begriff, der von Ref. getadelt ist und getadelt werden musste. Nach dieser Theorie von Raum werden die himmlischen Dinge erst recht im Raum expandirt, der Himmel wird mechanisch ausserhalb und oberhalb der Fixsternwelten festgesetzt, nichts weniger als raumfrei, und ist durch diese Welten räumlich von uns geschieden. Es sind nicht die Stärken Oecolampads und Bullingers, die der Verf. hier zu seinen Verbündeten macht, sondern ihre wirklichen Schwächen. Es fehlt, wiederhole ich, und werde es anderswo zeigen*, der Begriff höherer Materialität, für die unser Kosmos durchdringlich ist. Hieraus nur ist die mathematische Internirung des Himmels (*coelum empyreum*) bei den Scholastikern und beim Verf. zu erklären, die aber so gewiss wissenschaftlich theologisch überwunden ist, wie das ptolemäische System physikalisch. Ich wiederhole also meine Bitte an Verf., vor Herausgabe des zweiten Bandes von: „Mensch und Ebenbild Gottes“ — in dieser Richtung sorgfältig zu revidiren, damit seine Begabung, seine Gelehrsamkeit und sein eminenter Fleiss der Wissenschaft wirklich zu Gute kommen mögen. [Ro.]

XV. Mystische Theologie.

Saint-Martin, le philosophe inconnu, sa vie et ses écrits, par M. Matter, conseiller honoraire de l'université de France ancienne, inspecteur générale des bibliothèques publics etc. Paris (libraire académique) 1862.

Der Verf. hat sich durch diese vortrefflich geschriebene Geschichte und Charakteristik der Persönlichkeit und der Schriften St. Martins ein grosses Verdienst erworben, indem dieser gemüthvolle, geistreiche Mystiker einer der ersten Schüler des berühmten J. Böhm, des Hauptes der Theosophie war. Der aus Schellings Schule hervorgegangene Philolog Ast nennt ihn in seinem geistvollen Commentar zu Plato's Phädrus *illud unicum francogallicae philosophiae decus*, und der geniale Baader, dessen speculative Philosophie auf die Principien des *philosophus teutonicus* zurückgeht, rühmt und citirt ihn als einen in die Mysterien der Böhm'schen Theosophie tief eingeweihten Forscher. Hegel, Feuerbach, F. Baur und Andere erklären dieselbe für pantheistisch, aber Hamberger hat in seinem gründlichen Werke über die Lehren Böhm's bewiesen, dass er dem persönlichen überweltlichen Gott die Ehre gegeben und die immanente Trinität von der ökonomischen unterschieden habe. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, dass Böhm durch den gnostischen Versuch, das göttliche Leben physiologisch und anthropologisch zu erklären, den Verdacht des Pantheismus erregt, und in seiner ersten Schrift: seiner Aurora, in welcher er sogar die Natur den Leib Gottes nennt, hat er den Pantheismus

nicht entschieden überwunden. Wir möchten seine Schriften mit einem Bergwerke vergleichen, in welchem neben edeln Metallen auch heterogene Gebilde enthalten sind. Noch Keinem ist es gelungen, die Produktionen seiner geistigen Gährung zu sichten und den ihr zu Grunde liegenden Wahrheitsgehalt durch Widerlegung der Irrthümer und Ueberwindung der chaotischen Formlosigkeit seiner Schriften mit wissenschaftlicher Klarheit zu erweisen. Dass er aber nicht nur auf die Philosophie Schellings und namentlich Baaders, sondern auch auf die Theologie gewirkt hat, beweisen nicht nur die theosophischen Versuche Daubs und Rothes; selbst der tiefsinnige Schriftforscher Beck ist durch Oetingers Theosophie, die seinem System der christlichen Lehrwissenschaft zu Grunde liegt, von Böhms Anschauungen influenzirt. Um nun auf St. Martin zurückzukommen, so ist es ein Vorzug seiner Conception der Mystik seines Meisters, dass er sie in einer ansprechenderen Form darstellt, als Baader, und namentlich in der Schrift *l'homme de désir* die Mysterien des religiösen Seelenlebens mit seltener Innigkeit erfasst und beleuchtet hat. Wer das *πάντα δοκιμάζετε, τὰ καλὰ κατέχετε* auch in Beziehung auf die Mystik sich zum Gesetze macht, und der *πνευματικός* ist, welcher *πάντα κρίνει*, der wird das *πνευματικῶς ἀνακρίνειν* in diesem Gebiete mit der Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe anwenden, die ihn vor gnostischer Verirrung und Trübe bewahrt, und seinen geistigen Blick für die Tiefen und Höhen ächt christlicher Forschung schärft. Man mag nun aber über die Mystik urtheilen wie man will, jedenfalls bildet sie eine nicht zu ignorirende Periode und Sphäre in der Entwicklungsgeschichte des forschenden Geistes, und dem Verf. kann das Verdienst nicht bestritten werden, durch seine geistreiche Darstellung des Lebens und der Schriften eines der liebenswürdigsten Repräsentanten der neuern Mystik einen beachtens- und dankenswerthen Beitrag zu ihrer Geschichte gegeben zu haben. [F.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Apostolische Aufmunterung zum lebendigen Glauben in Christo Jesu (Epistel-Predigten) von Joachim Lütkemann, d. h. Schr. Dr., Gen.-Superint. zu Wolfenbüttel. Herausgeg. von Friedr. Wilh. Bodemann, Pastor auf Finkenwerder. Neu-Ruppin (Oehmigke) 1862. Heft. I. 4. 8 Bog. 8 Ngr. Subscriptionspreis für das Ganze, 69 Bogen, 2 Thlr. 8 Ngr.

Lütkemann ist der älteste (1608 geboren) jener berühmten Rostocker, deren Reihe mit Heinr. Müller abschliesst, und so ist er auch der einfachste und in der Lehre der reichste. Darum kann es nur gelobt werden, dass, nachdem so manche Schrift

Heinrich Müllers wieder neu aufgelegt worden, nun auch diese früher so viel gebrauchten Epistelpredigten wieder erscheinen, um nach zwei Jahrhunderten noch einmal Segen zu stiften. Dannhauer, sein Lehrer in Strassburg, rühmt ihn „als ein rechtes Wunderwerk von einem Menschen, der die vollkommenste *erudition* mit einer ungeheuchelten Gottseligkeit verknüpft gehabt" (s. Arnold, K. u. K.-Gesch. XVII, 5, 21), und so hat ihn in der neuesten Zeit besonders Tholuck in den Lebenszeugen der lutherischen Kirche vor und während der Zeit des dreissigjährigen Krieges wieder ins Licht gestellt. Von seinen praktischen Schriften sind uns drei dem Titel nach bekannt: 1) die Harfe von zehn Saiten, 2) der Vorschmack göttlicher Güte, und 3) die hier vorliegende „apostolische Aufmunterung." Der fleissige Herausgeber und der auf dem Felde der ásketischen Literatur so unternehmungsreiche Verleger verdienen sich durch diese schöne Ausgabe unsern Dank.

[H. O. Kö.]

2. Dr. F. L. Steinmeyer, Fest- u. Gelegenheits-Reden aus dem academ. Gottesdienste in Berlin. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1862. 329 S.

Es freut den Ref., der bei einer früheren Besprechung der Steinmeyerschen Predigten in dieser Zeitschrift (4. Heft 1861) nicht wenige und nicht unerhebliche Ausstellungen hinsichtlich des Stoffs und der Lehre an ihnen zu machen hatte, welche das vielfach Treffliche derselben bei weitem überwogen, in der vorliegenden Ausgabe von Fest- und Gelegenheits-Reden eine fast durchweg ganz ausgezeichnete Sammlung von Predigten zur Anzeige bringen zu können, und das sowohl hinsichtlich ihrer Form, Sprache und ganzen Weise, als auch der Lehre, gegen welche dem Ref. in der ganzen Sammlung, trotz ihres Reichthums und ihrer Mannichfaltigkeit, auch nicht Ein Anstoss begegnet ist. Zwar finden sich auch in dieser Sammlung zwei oder drei Reden, in welchen der Verf. sich in dürres Haarspalten von Worten, in Spielen und Deuten von Worten fast wie verliert, besonders wo er den Text seiner Kürze wegen drücken und pressen muss. So Rede 1: Daheimseyn und Wallen; Rede 2: Schlafen und Wachen; Rede 19: Das erste und zweite Gebot; dass man wünschen möchte, diese Reden wären nicht mit in dieser Sammlung; auch kann Ref. bei allen vorliegenden Reden das Bedenkliche nicht überwinden, dass Dr. Steinmeyer seine Zuhörer durchweg, wie in den früheren Predigten, als lauter Bekehrte, gleichsam über die Elemente der Busse und des Glaubens hinaus Seiende behandelt; — allein dagegen ist alles Uebrige, was der Verf. gibt, so ausgezeichnet, so tief durchdacht, so fein angelegt, so spannend durchgeführt, so tief aus der Schrift geschöpft und so lichtvoll in sie hineinführend, dass man diese Reden, etwa mit Ausnahme der drei oben bezeichneten, als wahre Perlen ächt

christlicher, edler Beredtsamkeit bezeichnen kann. Man vergesse nicht, dass Dr. Steinmeyer eine akademische Zuhörerschaft hat, und wir glauben uns nicht zu irren, dass er durch diese Reden auch die feinsten theologischen Denker gefesselt uud erbaut haben müsse. Es ist seine grosse Kunst, die Hörer nicht loszulassen, als bis er das Amen gesagt hat; er weiss sie mit immer neuen Lichtblicken in die Herrlichkeit des Herrn und in den tieferen Verstand der Schrift zu fesseln. Im Ganzen finden sich in dieser Sammlung 20 Reden, worunter 2 in die Adventszeit, 2 in die Epiphanienzeit, 5 in die Passionsfeier, 1 zu Pfingsten, 2 zum Trinitatisfeste, die anderen auf Sonntage nach dem Trinitatisfeste fallen. Der Verf. hat dabei die sinnige Weise, den Feststoff durch frei gewählte, besonders änigmatische und gnomischgeartete Texteswort nach solchen Seiten zu beleuchten, die durch die perikopischen Lectionen nicht geboten werden, und doch weiss er dabei den Feststoff in seiner Totalität zum lichtvollen Durchblick zu bringen und mit lauter Schrift zu beleuchten. Ref. muss denkende und besonders theologisch gebildete Leser dringend auf diese Reden hinweisen, kann es aber dabei mit vielem Danke gegen den Verf. nicht unterlassen, die folgenden Nummern als die köstlichsten zu bezeichnen: IV. Der Blick in Gottes Herrlichkeit über Joh. 11, 40. V. Mehr denn Jonas, mehr denn Salomo über Matth. 12, 41. 42. VI. Des Dulders Ende; nach Ableben Königs Friedrich Wilhelm IV. über Jac. 5, 11. (das Vorzüglichste, was Ref. in dieser Art gelesen hat.) VIII. Die feiernde Liebe, Marci 14, 7. IX. Die Wahl des Moses; über Hebr. 11, 24—26. X. Das Bekenntniss des Gekreuzigten, 1 Tim. 6, 13—14. XIV. Die thörichte Predigt; über 1 Cor. 1, 21. XVIII. Salz und Friede, über Marci 9, 49. 50. [A.]

3. Der erste Brief Petri in zwanzig Predigten ausgelegt von Dr. Rud. Kögel, ev. Pred. an der deutschen Gemeinde in Haag (jetzt Hofpred. in Berlin). Mainz (Kunze) 1863. XIV u. 345 S. 1 Thlr. 6 Ngr.

Schriftreiche und geistvolle Predigten, in denen sich das eigenthümliche Wesen des 1. Petrusbriefes, die lebendige Durchwebung des Dogmatischen und Ethischen und umgekehrt, treu abprägt. Zwar möchten wir sie nicht eine Auslegung des Briefes im eigentlichsten Sinne nennen, denn dazu stehen die einzelnen Predigten für sich zu isolirt und der Verf. setzt auch zu wenig mit des Petrus Worten ein, viel mehr webt er in seinen Gedankengang des Petrus Worte ein; allein dem Werthe dieser Predigten nimmt dieses nichts. Denn der Verf. weiss die Hauptgedanken eines abgesteckten Textabschnittes allezeit beredt hervorzuheben und mit viel Gewandtheit, nicht selten mit Reden in Zungen, mahnend, strafend und tröstend zur wahren Erbauung zu verwenden. Hat der Verf. eine vorzugsweise aus der vornehmen Welt gesam-

melte Gemeinde, wie die ganze Sprachweise — durchweg eine sehr edle — und das Eingehen auf bestimmte Lebensverhältnisse vermuthen lassen, so erscheint er für solche Stellung ganz geeignet. Den Kleinen und Niederen würde er zu wenig einfältig predigen. Deshalb eignet sich das Buch auch besonders für gebildete Kreise; denen aber empfehlen wir es als eine sehr werthvolle Gabe, die ihnen zur wahren Erbauung dienen wird. Wir heben auch die Richtigkeit der Lehre hervor, wenn auch die Art, wie der Verf. von dem allgemeinen Priesterthum der Gläubigen redet, an etlichen Stellen für die göttliche Einstiftung des Amts keinen Raum mehr zu lassen scheint [?]. Perlen unter den Predigten sind die 8. Bauet euch zum christlichen Hause; die 11. Mir nach! spricht Christus unser Held; und die 12. Worin soll die Macht des Weibes liegen? [A.]

4. Die Treue. Predigten nach dem Bedürfn. der Christengemeinde unsr. Zeit von Dr. Johannes Ebel. 2. Aufl. Basel u. Ludwigsburg (Balmer & R.) 1863. 166 S. 20 Ngr.

Die erste Auflage dieser Sammlung von 12 Predigten ist schon 1835 erschienen, damals in rationalistischer Zeit ein gutes Zeugniss verhältnissmässig reiner Lehre; jetzt aber nach einem Menschenalter treten diese Zeugnisse zu einem ganz andern Zweck wieder ans Licht; sie sollen nämlich beweisen, wie ungerecht es doch gewesen, einen solchen Prediger abzusetzen, nachdem von anderer Seite der preussische Tribunalsrath a. D. Ernst Graf v. Kanitz in seiner „Aufklärung nach Aktenquellen über den 1835 bis 1842 in Königsberg in Pr. geführten Religionsprocess“ (Ludwigsburg 1862) dasselbe zu erweisen gesucht hat. Wir müssen allerdings bekennen, wenn der Verf. nicht mehr von der Schönherr'schen Theosophie, die ihm eben zum Vorwurf gemacht wurde, gepredigt hat als in diesen Predigten, die doch seiner Anklage und Absetzung so nahe vorausgehen, dann hat keine „vorsätzliche“, aber auch keine „fahrlässige Verletzung seiner Amtspflicht durch Verbreitung seiner philosophisch-religiösen Ansichten“ stattgefunden. Wir finden freilich S. 26, 27 einige chiliastische Hoffnungen, und S. 51 wird der „Christus für uns“ in ungebührlicher Weise zurückgestellt hinter den „Christus in uns“; aber was besagen solche Mängel im Zeitalter von 1835, und der Verf. kann mit Recht auf S. 160 ausrufen: „Und diese achtzehn Jahre hindurch — ich wusste nichts unter euch als Jesus Christus, den Gekreuzigten. Gottes Gnade habe ich euch gepredigt, und die Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, euch oft vom eignen Herzen gedrungen an euer Herz gesprochen: es ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darin sie sollen selig werden, als allein in dem Namen Jesu Christi, und — euch nichts verhalten von dem Rathe Gottes über der Menschen Selig-

keit. Reichlich ist unter euch geprediget worden Christus, wie er uns von Gott gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung; ihr seid berufen, und ich darf wohl hinzufügen, vor Andern berufen zur Gemeinschaft des Sohnes Gottes." So ist denn diese Predigtsammlung ein Denkmal für den Entschlafenen; eine völlige Ehrenrettung kann sie aber um so weniger seyn, als durch sie ja gar nicht ausgeschlossen wird, dass anderweitig eine falsche Mystik von ihm könnte gelehrt und verbreitet worden seyn. Man vergleiche das Urtheil Guericke's über das Kanitz'sche Buch in dieser Zeitschrift 1864, I, S. 135 ff. — Uebrigens haben diese Predigten unsers Erachtens nur noch ein historisches Interesse und sind nach Form und Inhalt gegenwärtig antiquirt. Das apologetische Interesse des Zeitalters tritt auch darin hervor, dass jeder Predigt ein Wort aus Jacobi, Hamann, Claudius, Lavater u. s. w. vorangesetzt ist. Die literarischen Berühmtheiten werden also zu zeugen für die Wahrheit des Christenthums aufgefordert. [H. O. Kö.]

5. Predigten über die sieben Sendschreiben der Offenb. Johannis an die sieben Christengem. Klein-Asiens von Chr. Ferd. Wunderling, ehedem Pred. zu Gnadenfrei. Grünberg (Weiss) 1863. 147 S. 15 Ngr.

Es sind ergreifende Predigten, elf an der Zahl, welche hier als *opus posthumum* von dem ältesten Sohne des Entschlafenen herausgegeben werden, frei von jeder apokalyptischen Deutelei und Schwärmerei, wohl geeignet auf das wahre Christenthum hinzuweisen und dazu zu ermuntern. Eine sehr engherzige, den Pietismus fast noch überbietende Schilderung der sogenannten Mitteldinge (S. 53 ff.) werden wir wohl dem Herrnhuterthum zu Gute halten müssen; aus derselben Quelle erklären sich auch die wunderlichen hymnologischen Verunzierungen am Anfange und zum Schluss der Predigten; sonst aber finden wir nur Lobenswerthes und empfehlen auch Andern das Lesen derselben zu ihrer Erbauung. [H. O. Kö.]

6. Stimmen aus der Offenbarung Johannis. Acht Vorträge von C. H. Spurgeon, Pred. in London. Aus dem Engl. von Dr. Balmer-Rinck. Ludwigsburg (Riehm) 1862. 156 S. gr. 8. 12 Ngr.

Diese 8 Vorträge über einzelne Stellen der Apokalypse (1, 12—18; 2, 5; 3, 19; 5, 10; 14, 1—3; 15, 3; 19, 12; 22, 17) haben zum Gegenstande „den Christus von Patmos; das Verlassen der ersten Liebe; Liebeszucht; das königliche Priesterthum der Heiligen; himmlische Anbetung; das Lied Mosis; des Heilands viele Kronen; Komm! ja komm!" — Sp. drückt schon selbst die Befürchtung aus, „Etliche möchten vielleicht sagen: der Prediger hat eine recht sonderliche Schriftstelle ausgewählt; sie mag unsere Phantasie

wohl recht reizen, aber wirds für unser Seelenheil auch von Nutzen seyn?" Die Frage ist ganz an ihrer Stelle; Brod und Wasser des Lebens findet sich in diesen Predigten nicht. Ihr geistlicher Hauptinhalt und Grundton ist: Gesetz und Werke. Es läuft Alles auf den Gedanken hinaus: „Selig ist der Mann, dess Werke Christus kennt und annimmt. Er ist kein leerer Christ, er hat sich der Gottseligkeit beflissen; er sucht in Werken der Frömmigkeit dem ganzen Gesetz Gottes zu genügen, in Werken der Barmherzigkeit seine Liebe zu seinen Mitgenossen zu bezeugen, und in Werken der Selbstverleugnung seine Anhänglichkeit an die Sache seines Herrn zu offenbaren." Evangelium und Glauben kennt der berühmte londoner Prediger gar nicht. Ausgerüstet mit der feurigsten Phantasie und einer hinreissenden Rhetorik, deren Hauptstärke im Specialisiren und Personificiren besteht, verkündigt er statt des Evangeliums den zinzendorfischen Jesus, der bekanntlich die heilsbedürftige Seele ohne Unterlass fragt: „Was thust du für mich?" Zuweilen predigt er auch blos den jüdischen Messias, sammt „den tausend Jahrsjahren des grossen tausendjährigen Reiches." Folgerichtig erscheint denn der Glaube in diesen apokalyptischen „Stimmen" nur noch als ein bettelarm gewordener Mann; in sein sündentilgendes Vermögen haben sich calvinische Prädestination, frommer Gefühlsrausch und pecuniäre Missionsthätigkeit geschwisterlich getheilt. Wie viel hierbei insonderheit der lieben Mission zugefallen ist und mit welcher originellen Dreistigkeit dieselbe ihren Anspruch auf „Beisteuer" in klingender Münze erhebt, wird am klarsten aus der schliesslichen Nutzanwendung des Textworts: „Du hast uns unserm Gott zu Königen und Priestern gemacht" (Offb. 5, 10), die wir, zugleich als Probe der Sp.'schen Predigtweise, mittheilen wollen; — sie lautet wörtlich: „Und nun zum Schluss noch ein kurzes Wort. Ihr seid Könige und Prieser unserm Gott. Wie viel sollten Könige nun heute geben zu einer Beisteuer? Sprechet also bei euch selbst: „Ich bin ein König; so will ich auch geben, wie sich's einem Könige gegen einen König geziemt." Also, wohlgemerkt, keine armseligen Gaben! Man erwartet nicht, dass Könige ihren Namen für eine unbedeutende Kleinigkeit hergeben. Und wiederum: ihr seid Priester. Wohlan, du Priester, hast du im Sinne zu opfern? „Ja." Du wirst aber doch nicht ein Lahmes oder Unvollkommenes opfern wollen, nicht wahr? Möchtest du nicht das Beste von deiner Heerde nehmen? „Ja wohl." Nun so wähle das Allerbeste aus der Landesmünze und opfere, wenn du es vermagst, ein Schaf mit goldenem Vliess. Entschuldigt meine Zudringlichkeit; ich hoffe, dass ihr mir's nicht übel auslegt; es ist ja nicht meine Sache, sondern meines Herrn." — (Vgl. *Actor.* 8, 20.)

[Str.]

7. Das Gesetz des Herrn oder die heil. zehn Gebote, ausgelegt von P. Seeberg, Pastor zu St. Annen in St. Petersburg. Berlin (Beck) 1863. 389 S. 1 Thlr.

Einzeln waren diese Betrachtungen — im Ganzen 36 — schon im St. Petersburger evangelischen Sonntagsblatt, Jahrg. 1859—1862 erschienen, aber mit Recht treten sie hier noch einmal als ein Ganzes auf und suchen sich Leser auch in weiteren Kreisen. Denn wir haben hier eine Arbeit von grosser Gediegenheit, hervorgegangen aus Schrift- und Menschenkenntniss, dargestellt in grosser Frische, und deshalb auch fähig zum Herzen zu reden. Gerade bei der Behandlung des Gesetzes wird es sich am meisten zeigen, ob der Prediger die Welt „kaum durch ein Fernglas, nur von weitem" sieht, oder ob er sie kennt und die Sünde mit dem rechten Namen zu nennen weiss. Denn von der Sünde wird hier immer mehr zu reden seyn, als von der Tugend, obwohl der natürliche Mensch sich dies nicht eingesteht. Wir vermissen in dieser Beziehung bei S. nichts; er führt uns durch alle Lebensverhältnisse hindurch, er weiss ebensowohl die moderne Abgötterei zu beschreiben, wie sie sich in Herrendienst und Menschenvergötterung, in Mammonsdienst und Gelehrtenstolz zeigt, als er die Sabbathsentheiligung zu zeichnen versteht, wie man dem Mercurius, dem Bachus, der Astaroth dient und opfert; er warnt mit derselben Sachkenntniss vor der Zauberei, indem er nachweist, wie sich bei Gebildeten und Ungebildeten von diesem Aberglauben noch gar viel findet, als auf einem andern Gebiete vor den Schlichen der Lüge, wie sie den natürlichen Menschen beherrscht, und gerade dadurch beherrscht, dass sie sich mit andern Sünden verschwistert und so ein wahres Lügengewebe um seine Seele zusammenzieht. — So wird ein Prediger aus diesem Buche vieles lernen können, aber auch für Lehrer, für gereiftere Confirmanden, für alle ernsten Christen ist es sehr zu empfehlen, denn ohne das Gesetz recht zu kennen und die tödtende Wirkung desselben recht erfahren zu haben, kommt man nicht zu Christo. Treffend sagt der Verf. in seiner Schlussbetrachtung über Röm. 10, 4: „Da steht aber nicht: Christus war des Gesetzes Ende, sondern: Christus ist des Gesetzes Ende. Das muss noch jetzt einen Sinn, eine Geltung haben, und hat sie auch. Wir stehen von Natur unter dem Gesetz; Gott fordert und wir haben nicht das, was er fordert." (S. 383). So sind denn Gesetz und Evangelium bleibende Kategorien, und wir können, sogar wenn wir gerechtfertigt sind, der ersteren in der täglichen Reue und Busse nicht entbehren. Das ist der *usus secundus*, den wir Christen doch ja nicht vergessen wollen, und die Abhandlungen S.'s sind wohl geeignet uns zu diesem Brauch des Gesetzes recht anzuleiten.

[H. O. Kö.]

8. Der wahre Christ und seine Kennzeichen. Frei übertragen aus dem Engl. des T. Lewis, Pred. zu Islington. Mit ein. Vorw. von E. Stähelin, *Dr. theol.* Basel u. Ludwigsburg (Balmer u. Riehm) 1863. XI u. 288 S. 8 Ngr.

Auf Grund von 2 Petr. 1, 5—7 (welches Wort hier übersetzt wird: reichet dar in eurem Glauben Tapferkeit, und in der Tapferkeit Erkenntniss, und in der Erkenntniss Mässigkeit u. s. w.) bietet der Verf. eine treffliche Beschreibung eines rechten Christen, wie er sich im Leben bethätigt. Dies könnte uns nur wohlgefallen, und wir lassen gern jedem seine Gabe, also auch die von Stähelin im Vorwort dem Engländer vindicirte besondere Gabe für das Praktische; aber es kann uns doch nicht gefallen, wenn die Heiligung und das durch den Glauben wieder aufgerichtete Gesetz in einer Weise betont wird, dass die Heilskraft der Sacramente dabei verloren geht. In dem Abschnitte: „wie der Mensch ein Christ wird" wird mit dürren Worten gesagt: „Fürs erste bemerken wir, dass der Empfang der Taufe noch keinen Christen macht. Sie wird der Natur der Dinge nach in unzähligen Fällen ertheilt, wo es sinnwidrig wäre zu glauben, es werde eine heilbringende Erkenntniss Christi mitgetheilt. Aus sich selbst kann sie keine sittliche Veränderung bewirken; nur die innere, geistliche Gabe oder die Erneuerung durch den heil. Geist thut solches. Die Taufe ist unzweifelhaft eine Einsetzung Christi und demgemäss mit Andacht zu verrichten; aber um ihn darin zu ehren, ist es wesentlich, dass wir derselben keinen andern Platz anweisen, ihr keine andere Wirkung zuschreiben, als Er selbst beabsichtigt hat.. Nun zeigt die ganze heil. Schrift, dass die Taufe nur das äusserliche Zeichen oder Symbol der Wiedergeburt seyn soll und eine nothwendige Bedingung unserer gesetzlichen (!) Zulassung zur sichtbaren Kirche Christi. Die Taufe kann also die Wiedergeburt weder bewirken noch beweisen." (S. 29) Solche offenbar falsche und in ihrer Consequenz zur Baptisterei führende Lehre wünschen wir nicht in lutherischen Landeskirchen verbreitet, sonst würden wir das Buch mit gutem Gewissen empfehlen können. [H. O. Kö.]

9. C. H. v. Bogatzky, Güldenes Schatzkästlein der Kinder Gottes. Th. 1. 47. Aufl. Th. 2. 40. Aufl. Halle (W.-H.) 1862. 63. 388 u. 372 S. in Queroctav.

Bogatzky's Schatzkästlein mit seinen ausgewählten Schriftsprüchen und zugefügten kurzen Auslegungen oder Anwendungen und Liederversen auf alle Tage des Jahres, sowohl in seinem eigentlichen, von Bog. noch als Studenten verfassten Haupttheile, dem jetzt sogenannten ersten Theile, als in dem nachträglich beigefügten, selbstständig für sich bestehenden zweiten Theile, ist eines der trefflichsten evangelischen Zeugnisse und Erbauungsmittel

aus der Zeit des reinen, ernsten, unausgearteten Hallischen Pietismus und hat in seinen bisherigen 46 und 39 Auflagen eine ungemeine Verbreitung unter dem protestantischen Volke gefunden und zur Pflanzung und Belebung eines ernsten Christenthums nicht wenig beigetragen. So heissen wir auch die vorliegende würdig ausgestattete 47. und 40. Auflage herzlich willkommen. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Evangel. Kinder-Gesangbuch für Sonntags-Schulen. Mit dem Vorw. eines Freundes geistl. Lieder. Basel (Balmer u. Riehm) 1863. VIII u. 88 S. kl. 8. 8 Ngr.

Man merkt dieser Sammlung geistlicher Lieder für Kinder den Ort und Kreis ihrer Herkunft an. Die subjektiven Lieder von der Liebe und Gemeinschaft Jesu wiegen vor. Darunter ist manches tändelnde und süssliche, das uns nicht gefallen kann. Das viele Wallen und Lallen, Sehnen und Thränen, Herzen und Schmerzen entbehren wir lieber auch für Kinder, und gerade für sie. Manches ist leichte und oberflächliche Reimerei ohne viel Inhalt, dem oft die leichte oberflächliche Melodie entspricht. Im Ganzen ist unsere Meinung, dass es Kindern nicht gut ist, wenn sie viel oder gar ausschliesslich mit solcher leichten Waare gespeist werden, die kräftige, nährende Kost gesunden Brots darf nicht fehlen. In diesem Betracht vermisst unser norddeutsches und lutherisches Gefühl in diesem Schweizerischen Kinder-Gesangbuch viel. Christ ist erstanden, Christ fuhr gen Himmel müssen die Haupt-, werden auch die liebsten Oster- und Himmelfahrtsgesänge der Kinder seyn mit ihrem Hallelujah-Jubel, wenn man sie ihnen nicht vorenthält. Gelobet seist du Jesu Christ, das wonnige Lied, sollte zu Weihnachten nicht fehlen, für den Sonntag nicht: Steht auf ihr liebsten Kinderlein. Wer möchte Lieder, wie: Herzlich lieb hab ich dich o Herr, Nun lob mein Seel den Herren, Nun freut euch lieben Christen gmein, in einem Kinder-Gesangbuch missen? Warum sollen wir nicht diese edlen Schätze den Kindern geben, dass sie an ihnen gross wachsen? Indessen ist auch viel Schönes und viel echt Kindliches in dem Büchlein zu finden. Namentlich sind die in grosser Zahl gegebenen schönen lieblichen Weihnachtslieder, auf welche auch der Vorredner, der wohlbekannte Pfarrer Sarasin, ausdrücklich hinweist, allein das Geld werth. Manche der dargebotenen Lieder müssen wir als unkindlich in Anspruch nehmen, so z. B. das Klopstock'sche Auferstehn ja auferstehn, die Novalis'schen Lieder, das Höchster Tröster komm hernieder von Ehrenfried Liebich u. a. Zeigt dieses letztgenannte Lied in seinem Inhalt Spuren von rationalistischer Denkart, so begegnet man solchen auch in andern Liedern. In Nr. 128 heisst es: decke meine Mängel, in Nr. 120: schön göttlich ist die Tugend, ist meines Eifers

werth, in Nr. 42 bitten die Kinder um Gelingen ihres redlichen Strebens, in Nr. 43 fühlten sie des Lebens unendlich hohen Werth. Dergleichen und ähnliche Anstösse sind viele. Nr. 121 und 122, Lieder von Glaube, Liebe und Hoffnung, sind fast ganz naturalistisch zu nennen. Sehr unkindlich und dazu eigentlich sinnlos heisst es in letzterem: Was ist das Göttlichste auf Erden? — das geistig Herrlichste der Glaube. In Nr. 119 soll das Kind singen: Vom Himmel bin ich ausgesandt und mein Herz ahnt ein bessre Welt, in Nr. 45 zu Jesu beten: lass wie du mich werden. Wenn es im Sonntagsliede Nr. 73 heisst: Von seinen Schöpfungswerken will Gott noch heute ruhn, so hat das wenig Sinn oder beruht auf loser Lehre. Von gleicher Art ist es, wenn im Missionslied Nr. 66 gebetet wird: dass bald auf der Erde Eine sel'ge Herde sei. Dass von der Taufe nicht ein einziges dieser Kinderlieder handelt, ist ebenfalls ein Zeugniss für den Lehrgrund, auf dem die Sammlung ruht, war freilich auch nicht anders zu erwarten. Sehr platt sind die Umschreibungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses, des Vaterunser und des Ambrosianischen Lobgesangs Nr. 36, 44, 58. Glücklich die Kinder, die statt dessen: Wir glauben all an einen Gott, Vater unser im Himmelreich, Herr Gott dich loben wir lernen.

Im Text der Lieder findet man vieler Orten die noch immer so häufigen eben so nutz- wie geschmacklosen Veränderungen, die in diesem Fall vielleicht weniger dem Verf. der Sammlung, als den Quellen, aus denen er schöpfte, oder dem Gesangbuche, an welches er sich anschliessen wollte, zur Last fallen, vielleicht ihm ganz unbewusst waren. Aber dass er aus dem Liede Vom Himmel hoch da komm ich her, diesem Kinderliede, eine Reihe der schönsten Strophen, gerade der das Kind am tiefsten ansprechenden Strophen weggelassen hat, kommt jedenfalls auf seine Verantwortung. Dasselbe ist bei dem Gerhardtschen Liede Ich steh an deiner Krippen, hier geschehen, wo gerade die Strophen fortgeblieben sind, in denen dem Jesuskinde der liebliche Blumenschmuck für seine Krippe dargeboten wird. — Das Fröhlich soll mein Herze springen Paul Gerhardts war dem Verf. zu arg, und musste schon gleich der Anfang dieses Liedes sich ändern lassen in: Fröhlich lasst uns Gott lobsingen; die vor Freude singenden Engel, die laut rufende Luft, das musste alles weichen, und so geht es mit diesem schönen Liede fort, dass es ein Jammer ist. In dem köstlichen Liede zu den Füssen Jesu: Sei mir tausendmal gegrüsset, ist aus den charakteristischen edlen Worten: Diese Füsse will ich halten, gemacht: Dich will ich umfangen halten; die Strophe: Ich umfange, herz und küsse der gekränkten Wunden Zahl, ganz weggelassen; das schöne: lass mich **hier** zu deinen Füssen, musste werden: lass mich **stets** zu deinen Füssen; wird o Arzt dein Blut mich netzen, wird sich all mein Jammer setzen, wurde verkehrt in: ganz wird unter deinen Händen, treuer Gott,

mein Jammer enden; das klingt, als solle uns Gott den Gnadenstoss geben. Gründlich verderbt ist Keymanns herrliches Lied: Meinen Jesum lass ich nicht. Das: klettenweis an Ihm zu kleben, durfte natürlich nicht bleiben, und wurde sehr verschlechternd dafür gesetzt: nur allein für Ihn zu leben. Nicht nach Welt nach Himmel nicht meine Seele wünscht und stöhnet, Jesum wünscht sie, war in jeder Weise zu stark, es heisst: Nicht nach Welt nach Ehre (!) nicht meine Seel in mir sich sehnet. Drei edle Strophen sind hinausgeworfen, zwei fremde, oberflächliche Reimerei, eingeschoben. Selbst des reformirten Neanders Lied: Lobe den Herren den mächtigen König der Ehren konnte unverändert keine Gnade finden; die geliebete Seele, die Musika, das war zu viel, dafür lieber die Albernheit: Tönt dem Erhalter zur Ehre. Das sind Beispiele. Wann wird solche üble Zurichtung der Lieder ihr Ende finden?

Die Anordnung und Abtheilung der Lieder ist für ein Buch dieses Zwecks ziemlich gleichgültig. Rubriken zu scheiden wie: Jesus der gute Hirt, Christ ein Schäfer, ferner: Vertrauen in Jesu, Vertrauen zu Jesu, ist grundlos und gekünstelt.

Was die Melodieen betrifft, so ist zu bedauern, dass, während so viel leichte arienartige Weisen in dem Büchlein sich finden, gerade die Kirchenmelodieen ihres Rhythmus entkleidet und damit den Kindern langweilig, unverständlich und ungeniessbar gemacht sind. Selbst auf die Melodie: Lobe den Herren den mächtigen König der Ehren ist diese Verderbung ausgedehnt. Die Verweisung auf die über andern Liedern in Noten stehenden Melodieen und das dadurch erforderte Umblättern ist unangenehm. Wenigstens müsste dabei gesorgt seyn, dass die Kinder, vornehmlich bei den Kirchenmelodieen, den richtigen Namen einer jeden Weise kennen lernten. Einige der herrlichsten Melodieen für Kinder, von ihnen mit höchster Lust gesungen, fehlen; so: Wie schön leuchtet der Morgenstern, Aus meines Herzens Grunde, Allein Gott in der Höh sei Ehr, Helft mir Gotts Güte preisen, O Welt ich muss dich lassen, Valet will ich dir geben, O Jesulein süss u.a. Aber das Jesulein selbst hat auch in dieser Liedersammlung weichen müssen, wiewohl man das Christkindchen hat stehen lassen. Was wohl den neuen gravitätischen Kritikern das Jesulein und die Engelein gethan haben? Matth. 18,3. Marc. 10,15.

Kurz, bei Anerkennung des Guten, das dies Buch hat, wir haben andere Anforderungen an ein Kinder-Gesangbuch zu stellen, die wir hier nicht befriedigt finden. [Cr.]

2. Das evangel. Trostlied u. der Trost evang. Liedes um die Zeit des 30jähr. Krieges. In geschichtl. Uebersicht dargest von B. C. Roosen. Dresd. (Ehlermann) 1862. 240 S. 8. 24 Ngr.

Was Luther von den Psalmen sagt: Da siehest du allen Heiligen ins Herz, das gilt ja auch von dem evangelischen Kirchenliede und darin beruht ja seine herzbewegende Macht und sein

unvergänglicher Werth. Auf der andern Seite ist es keine Frage, dass die Erkenntniss, von welchem Gotteskinde und unter welchen Umständen ein Psalm oder ein Kirchenlied gedichtet ist, für das Verständniss desselben von der grössten Wichtigkeit seyn muss. Für dies historische Verständniss eines bedeutenden Theils unsers evangelischen Kirchenliedes will das vorliegende Büchlein wirken, indem es damit zugleich den praktischen Zweck verbindet, den Segen jener Trostlieder aus der Zeit des 30jährigen Krieges an den Herzen in der Gemeinde Christi zu fördern. Es gibt zu dem Ende im ersten Abschnitt einen Ueberblick über das evangelische Trostlied vor dem 30jährigen Kriege, vom Ende des 16. Jahrh. an gerechnet, indem es die geschichtlichen Verhältnisse der Zeit darlegt und daran die Geschichte des evang. Trostliedes aus eben dieser Zeit anknüpft. Der zweite Abschnitt: das evangel. Trostlied während des 30jährigen Krieges, ist in zwei Perioden getheilt, deren Scheidepunkt das Auftreten Gustav Adolfs bildet. Der Gang des ersten Abschnittes ist hier verlassen, indem die einzelnen deutschen Länder, aus denen solche Trostlieder bekannt sind, Böhmen, Pfalz, Schlesien, Hessen-Kassel u.s.w. in ihren Zuständen und Drangsalen dem Leser vorgeführt und nach ihrer poetischen Fruchtbarkeit auf dem angezeigten Gebiete betrachtet werden. Ein kurzer dritter Abschnitt bespricht den Frieden und die Friedenslieder. — Der Verf. hat uns eine hübsche Arbeit geliefert; unter Benutzung der geschichtlichen Werke von Schlosser und Dittmar, der literarhistorischen von Gervinus, Vilmar, Opel und Cohn, der hymnologischen von Wetzel, Koch, Heinrich, Mützell u.A., sowie mancher speciellen Werke, stellt er die historischen Verhältnisse, unter denen das evang. Trostlied in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts geboren ist, treu und sorgsam dar und fördert dadurch das Verständniss manches Liedes und Liederverses nicht wenig; er führt uns in kurzen Lebensumrissen die Sänger jener Zeit, über 100 an der Zahl, vor Augen und zeigt, wie sich auch in ihnen der Glaube bewiesen hat als die Macht, die Welt und Weltangst zu überwinden weiss; er theilt zahlreiche Proben aus ihren Liedern mit, darunter auch manche aus wenig bekannten Liedern, und führt herrliche Beispiele evangelischen Glaubensmuthes und evangelischer Glaubenstreue an, die gerade aus dem Kirchenliede so reiche Nahrung und Stärkung zogen. Unrichtigkeiten sind uns nicht aufgestossen, ausser dass S. 11 Nun freut euch lieben Christen gmein, Luthers erstes Lied genannt wird. Diese Ehre kommt bekanntlich seinem Märtyrerliede zu. [Di.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Zur Pädagogik und Geschichte.)

1. Wegweiser für evangel. Volksschullehrer. Von Ed. Bock, Seminardirect. zu Münsterberg. Zweite Bearbeit. Vollst. in

2 Theilen. I. Th. Lehrgänge für die einzeln. Unterrichtsgegenstände der Unter-, Mittel- u. Oberklasse der Volksschule. Nebst entsprech. Lehrproben. XVI u. 343 S. II. Th.: Lehrpläne für ein-, zwei- u. dreiklassige Volksschulen. Nebst entsprech. Stoffverzeichnissen u. Stundenplänen. Mit ein. Anhang: Materialien für Volksschriften-Bibliotheken und Lehrer-Lesevereine. 88 S. u. XVIII Tabellen. Breslau (Hirt) 1862. 1 Thlr. 25 Ngr.

Mit Recht kann der Verf. sein Werk ein vollständiges nennen, denn wir wüssten weder in den Lehrgängen noch in den Lehrplänen irgend eine Lücke nachzuweisen, sondern für Alles bekommt hier der Volksschullehrer Rath und Anweisung; es ist hier dargeboten eine „methodische Anleitung zur Ertheilung und Einrichtung des Volksschul-Unterrichts überhaupt, wie zum Gebrauche des von dem Schullehrerseminar zu Münsterberg herausgegebenen Volksschul-Lesebuchs.“ Und wie nun dies ganze auf 4—500 eng gedruckten Seiten enthaltene Material im Sinne der preussischen Regulative vom Octob. 1854 durchgearbeitet ist, so bietet es an Abstraktem, Uebergebildetem und Halbgebildetem durchaus nichts. Alles ist brauchbar, und nur einen warnenden Ruf noch müssen wir dem Lehrer, welchem wir das Buch zur Benutzung empfehlen, in begleitender Weise mitgeben: Einfachheit! Wenn wir z. B. die Regeln durchlesen, wie der Katechismus soll behandelt werden I, S. 75—89, so hören wir wohl viel Wahres gegen gelehrten Kram und gegen abstrakte, hohle Definitionen, gegen Trockenheit, Unlebendigkeit und allerlei Ungesundigkeit — aber es fehlt die Ermahnung zur einfachen Wort- und Sacherklärung, was doch jedenfalls für den Schüler die Hauptsache ist. Wir geben zu, dass auch für die Volksschulen gilt: *non scholae, sed vitae discendum est* (S. 83), aber ein vorschnelles Uebersetzen der Katechismusfragen in Lebensfragen ist gegen die Kindlichkeit der Auffassung und verkennt den Gang der Natur, dass Säen und Reifen nie zu gleicher Zeit statt hat. Darum die Saatzeit, d. h. das schulmässige, systematische Lernen ja nicht verachtet! Und wenn der Verf. sagt (S. 84): „der Unterricht muss vom Leben, nicht vom System ausgehen“, so liegt hierin für den Lehrer, der dazu Neigung hat, allerlei christliche Geschichten aus diesem oder jenem Missionsblatt, aus diesem oder jenem Sammelwerke einzuwirken, eine grosse Gefahr. „Bei den einzelnen Geboten, insbesondere bei dem 3., 5. u. 7., ist die innere Mission (!) die Grundlage (!), auf der eine lebenskräftige Auslegung aufzubauen ist.“ Von den schönen Bestrebungen der Sonntagheiligung, von Bibelgesellschaften, Mässigkeits- und Wohlthätigkeitsvereinen, von Rettungshäusern u. dgl. soll der Lehrer erzählen; dies wird mehr wirken als „das starre Soll und Muss.“ So schweift man denn von dem ein-

fachen Gottesworte sogleich zu den buntscheckigen und höchst unvollkommenen Menschenwerken ab, und hofft mehr von diesen als von jenem. O die armen Schullehrer, o die armen Schulen vor der gerühmten Zeit der „Inneren Mission“, wo man eine „lebenskräftige“ Auslegung des Katechismus noch nicht hatte, wo man nur die armselige Bibel zum Hülfsmittel hatte, aber was konnte sie bieten! Nur „Fesseln der Abstraktion“, aber keine „frischen Bilder der barmherzigen, rettenden, suchenden Liebe“, nur einen starren *Imperativus* durch die Verben sollen und müssen, nicht aber einen klaren *Indicativus*, wie er ohne Zweifel viel besser in „Wichern, die innere Mission der deutsch-evang. Kirche. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses zu Horn, 1849“ enthalten ist, so dass nun endlich „der Geist, der des Gesetzes Erfüllung ist, über die Kinder kommen kann.“ Man hat seit 1848 oftmals gesagt, die innere Mission mit ihren Special- und Centralvereinen dränge sich an die Stelle der Kirche und stosse diese aus ihrem Beruf; hier beim Katechismusunterrichte drängt die innere Mission auch das Wort Gottes ganz leise bei Seite und masst sich die belebende Kraft an, die im Worte enthalten ist. Also einfach bei dem Zweck der Schule geblieben, weder zu früh ins Leben geführt, noch zu früh aus dem Leben geschöpft, sondern in und aus Gottes Wort! — Dieselben Ausstellungen gelten *mutatis mutandis* auch von den weltlichen Lehrfächern, besonders der etwas ausgedehnten Weltkunde (selbst für die ungetheilte einklassige Volksschule sind 3 Stunden wöchentlich hierfür angesetzt); doch werden sich hier die Grenzen für den Lehrer selbst bald ergeben. Die Anweisung wird also eine wirkliche Gefahr nicht in sich bergen, während sie gerade auf diesen Gebieten des Trefflichen viel bietet; und wo es sich nutzen lässt, z.B. in dreiklassigen Stadtschulen, da muss Treffliches geleistet werden können. Wir wünschen dem Buche guten Erfolg und weite Ausbreitung. [H. O. Kö.]

2. Erinnerungen eines ehemaligen Jesuitenzöglings. Leipzig (Brockhaus) 1862. 466 S.

Der anonyme Verf. ist, wie das Vorwort sagt, gegenwärtig evangelischer Prediger in der preussischen Landeskirche; würde nun den Römischen Gleiches mit Gleichem vergolten, so würde dieser Convertit Alles in möglichst grellem und möglichst nachtheiligem Lichte darstellen, denn so sind wir es bei denen gewohnt, welche von der lutherischen zur römischen Kirche übergehen. Das thut er aber nicht, und wir ehren dies nicht blos als Pietät, sondern wir haben auch den directen Nutzen davon, dass wir nun um so sicherer sind, dass alles Beschriebene die reine ungetrübte Wahrheit ist. Der Anfang des Buches, obwohl hier alle Namen verschleiert sind, weist nach Westphalen hin, nach Dortmund, Paderborn, Münster, nach Dringenberg (?), wo der Pastor ein jesuitisch

nachgebildetes Progymnasium in seinem Hause hat, nach Brakel (?), wo der Bischof ihm die Firmung ertheilt. Nach dem Besuch der Gymnasien in den genannten Städten und einer zwischeneinfallenden Wallfahrt zum heil. Rock nach Trier, 1844, tritt er in die Pension der Jesuiten zu Freiburg in der Schweiz, von dort aber begibt er sich nach Rom in das *Collegium germanicum* und verbleibt dort bis zur Vertreibung der Jesuiten durch die Revolution 1848. Noch hatte er wegen seiner Jugend die Priesterweihe nicht empfangen können, war also auch noch nicht in den Orden eingetreten, aber sein Herz war demselben zugethan und noch immer ganz befriedigt, und kein Zweifel gegen die Mirakel Roms, keine Opposition gegen die mönchische Werkgerechtigkeit war bis dahin in seine Seele eingedrungen. Der Anblick des heil. Rocks in Tier macht freilich keinen Eindruck auf sein Gemüth (S. 98), und in der am Gründonnerstage vom Pabste vollzogenen Fusswaschung vermag er keinen Akt der Demuth zu finden (S. 368) — aber dies ist auch alles, was von der üblichen Bigotterie abweicht. Um so interessanter aber ist es, den regelrechten Cursus eines solchen Jesuitenzöglings zu betrachten, und wir hoffen zuversichtlich, dass er uns den zweiten Theil, die Errettung aus der Finsterniss, nicht vorenthalten wird. Nun wird es ihn nicht mehr erbauen, was ihn damals erbaut hat, wenn er in seiner geistlichen Lectüre die Geschichte fand: „Fra Leone, der Gefährte des heil. Franz von Assisi, sieht in einem Gesichte zwei Leitern von der Erde bis zum Himmel hinanreichen. Auf der einen steht oben Christus, auf der andern Maria. Die Franciscaner beginnen die Stufen der ersten Leiter zu ersteigen, es gelingt fast keinem einzigen, dieser fällt von der dritten, jener von der zehnten Stufe herunter; nun gehen sie nach der andern Leiter: Maria kommt und hilft ihnen dieselbe ersteigen. O über uns Elende, wenn wir diese mächtige Gottesmutter nicht hätten!" (S. 301). Sehr belehrend ist, was der Verf. über Studien, Ferien, Lebensweise, Gottesdienste, Exercitien der Jesuiten erzählt, doch müssen wir immer im Gedächtniss haben, dass er nicht zu den Eingeweihten gehörte. Und so hat er denn auch hinter seinen Klostermauern dem Volksleben und dem politischen Treiben zu fern gestanden, als dass er etwas Erhebliches daraus zu erzählen wüsste, ausgenommen die Stuhlbesteigung Pius IX.

[H. O. Kö.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Ursprunge des Menschengeschlechtes.

Von

Prof. **Friedrich Pfaff** in Erlangen.

Zweierlei ist es, was die Genesis über den Ursprung des Menschengeschlechtes berichtet, einmal, dass der Mensch nach allen anderen Wesen als jüngstes Geschöpf auf der Erde erschienen sei, dann, dass er in einem einzigen Paare von Gott geschaffen wurde, folglich alle Menschen von diesem einen Elternpaare abstammen.

Es ist kaum ein Menschenalter verflossen, dass sich die Naturforschung mit dem Alter und der Abstammung des Menschengeschlechtes befassen konnte und die Ergebnisse ihrer jeweiligen Untersuchungen mit jenen beiden Aussagen der Genesis verglich. Verhältnissmässig kurze Zeit währte die Untersuchung nach dem Alter des Menschengeschlechts; die geologischen Thatsachen erschienen nehmlich im vollsten Einklang mit dem Berichte der Genesis über das Alter des Menschen, auch sie liessen erkennen, dass nach allen Revolutionen der Erdoberfläche als letztes und jüngstes Erzeugniss der Mensch auf der Erde aufgetreten sei.

Bekanntlich hat dagegen die zweite Aussage über die Abstammung der Menschen von einem Paare einen zum Theil höchst leidenschaftlichen Streit unter den Naturforschern hervorgerufen, indem die einen sie als unmöglich angriffen, die andern als wohl möglich und in Uebereinstimmung mit der Genesis als gewiss darstellten. Keine der beiden Partheien konnte die andere zum Schweigen bringen, weil beiden die nöthige Einsicht und Uebersicht über das Materiale fehlte und noch fehlt, was eben den Gegenstand des Streites bildet. Es handelt sich nehmlich bei diesem Kampfe hauptsächlich um die Frage: Sind die Abweichungen, welche

thatsächlich die verschiedenen Völkerstämme in ihrer physischen Erscheinung darbieten, der Art, wie sie im Laufe der Zeiten unter verschiedenen äusseren Verhältnissen auch bei Nachkommen von einem Elternpaare sich ausbilden können, oder sind sie so bedeutend, dass eine derartige Veränderung der Abkömmlinge eines Paares nicht angenommen werden kann. Da wir den historischen Beweis der Abstammung von einem oder mehreren Paaren nicht liefern können, so lassen sich diese Fragen nur aus Thatsachen und Erfahrungen, die in historischer Zeit an einzelnen Völkerstämmen gemacht werden konnten, beantworten, wozu noch die Erfahrungen über Veränderlichkeit in dem Thierreiche kommen, welche *per analogiam* einen Rückschluss auf die des Menschen erlauben.

Man sieht nun leicht ein, welch ein ungeheueres Material noch zu sammeln ist, ehe ein endgültiger Ausspruch über diese Fragen erfolgen kann. Es muss nehmlich vor Allem erst eine vollständige Raçenanatomie gesammelt seyn, in der nicht nur die Leibesorganisation der Hauptabtheilungen des Menschengeschlechtes, sondern auch die aller der zahllosen Mittelglieder zwischen diesen Haupttypen genau festgestellt ist. Ferner muss das Maass der Abweichung von dem Typus einer Raçe in ihren einzelnen Stämmen, dann in einzelnen Individuen bestimmt werden, und dann sind noch die Fälle genau zu untersuchen, wo uns im Laufe der Zeiten an einem und demselben Volke entschiedene Veränderungen der äusseren Erscheinungen aufstossen.

Von nicht geringem Werthe sind auch die Beobachtungen, welche Zoologen namentlich an der dem Menschen am nächsten stehenden Thierklasse zu machen Gelegenheit haben, da an dieser Experimente möglich sind, welche sich bei Menschen nicht machen lassen, und doch geeignet sind, innerhalb gewisser Grenzen einen Schluss auf den Menschen und seine Veränderlichkeit zu ziehen.

In dem langen Streite über diese Gegenstände ist gegenwärtig eine Pause eingetreten, wohl mit dadurch veranlasst, dass sich die Einsicht immer mehr verbreitete, es sei eben ohne ein vollständiges Material keine der entgegengesetzten Meinungen zu erhärten, an dessen Vervollständigung wohl noch manche Generation von Ethnographen vollauf zu thun haben wird.

Mittlerweile sind jene beiden Aussagen über Alter und Abstammung des Menschen in eine neue Phase getreten, indem angeblich Beweise für ein Vorhandenseyn von Menschen in früheren geologischen Perioden gefunden wurden, dann von dem Engländer Darwin eine Theorie aufgestellt oder

richtiger wieder aufgewärmt wurde, nach der durch allmähliches stufenweises Fortentwickeln und langsame Vervollkommnung alle höheren Organismen aus niedrigeren, und der Mensch aus einem Thiere sich im Laufe der Zeiten herausgebildet haben sollte. Es ist der Zweck der folgenden Zeilen, über diese neue Entwicklung des alten Streites in Kürze eine Uebersicht zu geben.

Man hatte wohl schon länger in den Höhlen der Gebirge menschliche Gebeine mit denen jetzt ausgestorbener Thiergeschlechter, die als Repräsentanten der tertiären Formation galten, zusammen in der gleichen Beschaffenheit und Lagerung gefunden, ohne aber daraus den Schluss zu ziehen, dass diese Thiere und Menschen zusammengelebt hätten. Es lag und liegt nehmlich hier zu nahe, anzunehmen, dass erst nachträglich die Menschenknochen zu jenen Thierknochen gekommen seien, sei es, dass beide erst in jüngerer Zeit eingeschwemmt wurden, oder dass durch Nachgrabungen in den Höhlen jene älteren Thierknochen mit später theils absichtlich, theils zufällig hierher gelangten Menschenknochen vermengt wurden. Da sich derartige Ereignisse wirklich in einzelnen Fällen nachweisen liessen, indem z. B. Spuren sehr junger Töpferwaaren in der Tiefe der Höhlen bei jenen Knochen gefunden wurden, so nahm man eben an, dass etwas Aehnliches auch da Statt gefunden habe, wo sich dieser Beweis der späteren Vermengung alter und neuer Reste von Thieren und Menschen nicht mehr beibringen lasse.

Nach und nach häuften sich aber die Beispiele des Vorkommens von tertiären Thier- und von Menschenknochen, in welchem eine derartige Annahme von späterem Nebeneinandergekommenseyn als eine höchst gezwungene erscheinen musste, wobei es vielmehr für einen Unbefangenen höchst wahrscheinlich erscheinen musste, dass beide Arten von Knochen gleichalterig seien, also ihre Besitzer zusammengelebt hätten. Wir dürfen es jetzt als eine Thatsache ansehen, dass tertiäre Thiere mit dem Menschengeschlechte auf der Erde gelebt haben. Den besten Beweis dafür lieferte die Entdeckung einer Höhle bei Aurillac am Abhange der Pyrenäen. Eine ganz schmale Oeffnung führte zu einer Grotte, in welcher 17 menschliche Skelete zusammen mit Gegenständen der Cultur auf ihrer frühesten Entwicklungsstufe und Knochen tertiärer Thiere gefunden wurden. Erstere bestanden aus Waffen von Stein und Knochen, aus rohem Schmuck von Muscheln, Zähnen grosser tertiärer Raubthiere; die Thierknochen in der Höhle neben den Menschenskeleten stammten vorzugsweise vom *Ursus spelaeus* (Höhlenbären), sie zeigten sich

angebrannt, wie es beim Braten geschieht, sonst unversehrt. Die Grotte selbst war an ihrem Eingange vom Boden bis zur Decke durch eine grosse senkrecht stehende Felsplatte kunstvoll verschlossen. Dieses Alles, sowie der Befund des Bodens vor der Höhle nach Hinwegräumen des Schuttes liessen erkennen, dass man es hier mit der Begräbnissstätte der ältesten Bewohner jenes Landes, der Zeitgenossen jener tertiären Thiere, zu thun hatte. Vor dem Eingange der Höhle zeigten sich nehmlich die Spuren eines wohl aus Steinen errichteten Heerdes, um denselben am Boden Kohlen, Asche, Knochen von einer grossen Anzahl tertiärer und jetzt lebender Thiere, viele angebrannt, alle Markröhren geöffnet. manche mit deutlichen Spuren der Benagung von Hyänen! Von tertiären Thieren waren es besonders die des Höhlenbären, des Höhlenlöwen, der Höhlenhyäne und des Mammuths, welche sich hier mit denen des jetzt lebenden Wolfes, Pferdes, Fuchses, Rehes u. a. dgl. zusammen fanden.

Aus diesem Befunde irgend einen anderen Schluss zu ziehen, als dass alle diese Thiere zusammen mit den Menschen gelebt haben, ist schlechterdings unmöglich. Wohl ist es aber möglich, in zweierlei Weise diese Gleichaltrigkeit zu deuten. Man kann nehmlich ebenso gut sagen, wir sehen daraus, dass der Mensch schon in der tertiären Periode lebte, als: es ist ersichtlich, dass jene tertiären Thiere noch mit dem Menschen in der jetzigen Aera fortbestanden. Dass die letztere Deutung die richtige sei, dafür sprechen die Nachforschungen an den sogenannten Pfahlbauten. Alles, was man nehmlich in den Höhlen von menschlichen Knochen und menschlicher Kultur gefunden, lässt uns erkennen, dass es dasselbe Volk gewesen ist, welches uns seine Spuren und Gebeine in den Höhlen und zwischen den Pfahlbauten hinterlassen hat, dessen Spuren sich bis nach Asien, bis in die Gegend von Babylon hin vom Westen wie vom Norden Europas her verfolgen lassen. Unmittelbar auf diese ältesten, mit der Darstellung von Metallen noch nicht vertrauten Stämme folgten die bereits mit ehernen Waffen versehenen Celten, welche später in der Schweiz von den Helvetiern mit eisernen Waffen unterjocht wurden. Es geht aus allen Resultaten, welche man bis jetzt über diese Urbewohner Europas gewonnen hat, sicher hervor, dass sie aus Asien her in unserer jetzigen Periode nach Westen gewandert seien, dass also das Menschengeschlecht nicht älter anzunehmen sei, als es bisher geschehen. Soweit es möglich ist, näher die Zeit zu bestimmen, in welcher jene ältesten Bewohner der Schweiz lebten, führt uns dies auf ein Alter derselben, welches das anderer Völker

nicht übersteigt. An drei verschiedenen Stellen der Schweiz haben die natürlichen Veränderungen des Erdbodens Gelegenheit gegeben, den Abstand jener ältesten Bewohnung von der jetzigen zu bestimmen. Der Eisenbahnbau bei Villeneuve hat in einem Durchschnitte die Anschwemmungen des Flüsschens Tinière blossgelegt. Deutlich kann man unter der jetzigen Oberfläche drei Schichten erkennen, welche zeigen, dass, als sie sich bildeten, diese Stelle von Römern, Celten, und die der tiefsten von den ältesten Bewohnern der Steinperiode cultivirt war, man hat nehmlich in ihnen deutliche Reste von den genannten Völkern angetroffen. Nimmt man an, dass die Dicke der Anschwemmungen sich zu allen Zeiten gleich geblieben sei, so kann man aus der Vergleichung der Stärke derselben zwischen unsrer Periode und der der Bewohnung von den Römern mit der Dicke des Erdreichs zwischen dieser und den Celtenresten, so wie denen der frühesten Bewohnung die Zeit annäherungsweise bestimmen, welche das Flüsschen brauchte, um jene Culturspuren unter seinen Anschwemmungen zu begraben. Für die älteste Bewohnung ergibt sich darnach ein Abstand von 5—7000 Jahren von der Gegenwart.

Bei Yverdon ergab eine ähnliche Berechnung für die Bronzezeit (die Celten) ein Alter von 3300 Jahre und die Thièle am Neuenburger See liess übereinstimmend auf gleiche Berechnungen hin die älteste Steinperiode 6750 Jahre vor uns fallend erkennen.

Es bleibt uns nun noch die Darwin'sche Theorie über die Entstehung des Menschen zu besprechen übrig. Darwin selbst gibt sie am Schlusse seines Werkes „Ueber die Entstehung der Arten im Thier- und Pflanzenreich“ mit folgenden Worten: „Ich nehme an, dass wahrscheinlich alle organischen Wesen, die jemals auf dieser Erde gelebt, von irgend einer Urform abstammen, welcher das Leben zuerst vom Schöpfer eingehaucht worden ist.“ Er entwickelt nun, wie alle Wesen durch immer höher sich steigernde Vervollkommnung der niedrigsten Formen entstanden sind, und ein Anhänger seiner Theorie, der in einem mit Schimmel und Moder bedeckten Gemache sich bewegt, kann im Ernste sagen, dass er unter seinen Ahnen wandle. Es ist nur Bescheidenheit, wenn manche von ihnen ihren Stammbaum zunächst nicht weiter, als bis zum Affen zurückführen. Auf welche Gründe stützt sich nun diese Theorie, die alle bisherigen Annahmen der systematischen Botaniker und Zoologen geradezu auf den Kopf stellt? Folgende Thatsachen sind es, von denen Darwin ausgeht:

1) Alle Individuen einer Art (*species*) bieten Verschiedenheiten dar, keines ist dem andern vollkommen gleich.

2) Manche solcher Eigenthümlichkeiten werden von den Eltern auf ihre Nachkommen vererbt.

3) Da jedes Wesen um die Erhaltung seines Daseyns mit anderen zu ringen hat, so haben diejenigen am meisten Aussicht sich durchzubringen und fortzupflanzen, welche am vortheilhaftesten für die Bedingungen organisirt sind, unter denen sie leben.

Aus diesen drei Sätzen wird die ganze Theorie abgeleitet. Betrachten wir etwas näher, wie dieses geschieht.

Jedes Elternpaar bringt Junge hervor, die etwas von einander abweichen. Wählt man nun, wie dies bei den Thierzüchtern häufig geschieht, diejenigen aus, welche gewisse Abweichungen von der Form ihrer Aeltern im gleichen Sinne erkennen lassen, so vererben sich diese oft wieder auf ihre Nachkommen. Setzt man diese Auswahl consequent fort, so summiren sich die Abweichungen und man kann so Heerden erhalten, die grosse Aehnlichkeit unter einander, aber bedeutende Abweichungen von ihren Stammältern erkennen lassen. Es bilden sich so die sogenannten Varietäten und Raçen aus, die allerdings oft schwer von wirklichen Arten zu unterscheiden sind und die Grenzen derselben häufig undeutlich machen.

Auch im Naturzustande, sagt Darwin, wird etwas Aehnliches Statt finden. Im Kampfe ums Daseyn werden offenbar diejenigen Individuen am besten ausdauern, die eine wenn auch noch so geringe Abweichung der Art erlitten haben, dass sie durch dieselbe befähigter werden, die Konkurrenz mit anderen zu bestehen. Diejenigen hingegen, welche Abänderungen erleiden, welche sie untauglicher zum Ringen ums Daseyn machen, werden zu Grunde gehen. Diese Erhaltung nützlicher und Zurücksetzung nachtheiliger Abänderungen nennt Darwin „natürliche Auswahl." „Wenn der Mensch, so äussert er sich nun über dieselbe, grosse Erfolge durch Häufung blos individueller Verschiedenheiten in einer und derselben Rücksicht erzielen kann, so vermag es die Natur in noch weit höherem Grade, da ihr unvergleichlich längere Zeiträume für ihre Pläne zu Gebote stehen. Der Mensch kann absichtlich nur auf äusserliche und sichtbare Charaktere wirken, die Natur fragt nicht nach dem Aussehen, ausser wo es zu irgend einem Zwecke nützlich seyn kann. Sie kann auf jedes innere Organ, auf den geringsten Unterschied in der organischen Thätigkeit, auf die ganze Maschinerie des Lebens wirken. Der Mensch wählt nur zu seinem

eigenen Nutzen, die Natur zum Nutzen des Wesens aus, das sie pflegt. Jeder von ihr ausgewählte Charakter wird daher in voller Thätigkeit erhalten und das Wesen in günstige Lebensverhältnisse versetzt.... Man kann sagen, die natürliche Züchtung sei täglich und stündlich durch die ganze Welt beschäftigt, eine jede, auch die geringste Abänderung ausfindig zu machen, sie zurückzuwerfen, wenn sie schlecht, und sie zu erhalten und zu verbessern, wenn sie gut ist. Still und unmerkbar ist sie überall und allezeit, wo sich die Gelegenheit darbietet, mit der Vervollkommnung eines jeden organischen Wesens beschäftigt."

Meint man nicht, wenn man diese Worte Darwins liest, man sieht die Frau Natur wie ein Hausmütterchen mit der Brille auf der Nase still und unmerkbar durch die ganze Welt wandeln, um ihre Kindlein zu revidiren, die allenfalls — man weiss nicht recht mit oder ohne ihr Zuthun — entstandenen Abänderungen zu besehen, aufzuheben, wenn sie für gut befunden werden, dagegen wegzuwerfen, wenn sie schlecht sind. Aber nein, „wir sehen nichts, fährt er fort, von diesen langsam fortschreitenden Veränderungen, bis die Hand der Zeit auf eine abgelaufene Zeitperiode hindeutet, und dann ist unsere Einsicht in die längst verflossenen Zeiten so unvollkommen, dass wir nur noch das Eine wahrnehmen, dass die Lebensformen jetzt ganz andere sind, als sie früher gewesen."

Man sieht, ganz entgegen der bisherigen Annahme aller Systematiker nimmt Darwin eine absolut u n b e g r e n z t e Veränderlichkeit der Formen des Thier- und Pflanzenreichs an. Gibt man diese zu, so ist die Möglichkeit der Richtigkeit dieser Theorie zugegeben. Die Natur hat es dann mit der Umänderung der Formen von einer Art in die andere, von dieser in andere Gattungen, Ordnungen und Klassen nicht schwerer, als ein Künstler, der etwa aus einer hölzernen Menschenfigur einen Frosch schnitzen will und umgekehrt.

Die Theorie geht von der Thatsache aus, dass Individuen einer Art etwas veränderlich sind. Ein nüchterner Naturforscher, der daraus Schlüsse ziehen wollte, hätte als die unerlässlichste Bedingung einer darauf zu gründenden Theorie die Untersuchung der Frage folgen lassen müssen: W i e w e i t g e h e n d i e s e V e r ä n d e r u n g e n ? I n w e l c h e r A u s d e h n u n g h a t d a s G e s e t z d e r V e r ä n d e r l i c h k e i t G e l t u n g ?

Diese wichtigste Frage stellt Darwin auf den letzten Seiten seines umfangreichen Werkes, und ohne weitere Untersuchungen beantwortet er sie dahin, dass er die Veränderlichkeit soweit a n n ä h m e, als er sie für seine Theorie brauche, d. h. ganz unbegrenzt.

Die Grundlage der ganzen Theorie ist also vollkommen unerwiesen, eine durch nichts begründete Annahme. Wenn sie aber auch deswegen durchaus nicht auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen darf, so ist damit doch noch nicht ihre Unrichtigkeit bewiesen. Denn es gibt ja manches was wahr und wirklich ist, ohne dass es bis jetzt bewiesen werden kann. Prüfen wir aber nun, wie die Darwin'sche Hypothese mit den Erscheinungen in der Natur übereinstimme, so finden wir, dass diese jene mangelnden Beweise ihrer Grundlage durchaus nicht ersetzen, ihre Glaubwürdigkeit nichts weniger, als unterstützen.

Darwin spricht von den ganz unmerklichen Veränderungen, mittelst welcher die Natur durch allmähliches Fortschreiten aus den einfachsten die vollkommneren Formen schaffe. Wo sind nun diese unendlich vielen Zwischenstufen zwischen den frühesten unvollkommenen und den späteren vollkommneren Formen? Sie finden sich nicht in der gegenwärtigen Schöpfung, sie finden sich aber auch nicht unter den versteinert auf uns gekommenen Organismen früherer Erdperioden. Sie finden sich eben nirgends.

Darwin sucht sich freilich leicht über diesen Einwand wegzuhelfen, indem er sagt, wir hätten die Erdrinde noch nicht hinreichend untersucht, wir würden sie später vielleicht noch finden. Aber es wäre doch mehr als wunderbar, wenn die Petrefactensammler, die mehr als 30,000 wohl geschiedene Arten in Tausenden von Exemplaren gefunden und untersucht haben, von jenen nothwendig ungleich zahlreicheren Uebergängen zwischen ihnen auch nicht eine Spur entdeckt haben sollten, auch in solchen Formationen nicht, die wie die Juraformation von Schicht zu Schicht durchforscht eine Fülle verschiedener Arten von den untersten bis zu den obersten Schichten und alle scharf von einander gesondert uns kennen gelehrt hat. Still und unmerkbar, hörten wir von Darwin, ist die Natur überall und allezeit mit der Vervollkommnung eines jeden organischen Wesens beschäftigt, das Schlechte wird zurückgeworfen, das Gute verbessert. — Wie kommt es dann, fragen wir, dass noch so unendlich viel unvollkommene Formen auf der Erde bestehen, wie lässt es sich erklären, dass gerade die unvollkommensten Thiere wie Polypen und Mollusken mit einer theoretisch gar nicht zu rechtfertigenden Hartnäckigkeit gegen die unablässigen Besserungsbestrebungen der Mutter Natur siegreiche Opposition bilden, dass gerade aus den niedersten Klassen der Strahlthiere und Mollusken sogar dieselben Gattungen von den allerältesten Zeiten bis in unsere Schöpfung

sich forterhalten haben? Auch die Beantwortung dieser Frage bleibt uns Darwin schuldig.

Vou den vielen gegen diese Theorie sich aufdrängenden Bedenken wollen wir nur noch ein geologisches hervorheben. In den ältesten von den Versteinerungen führenden Schichten finden wir nehmlich gleichzeitig die vier Hauptabtheilungen des Thierreiches mit einander auftreten. Strahlthiere, Weichthiere, Gliederthiere und Wirbelthiere erscheinen in denselben Schichtenreihen. Ihre theilweise in bedeutender Dicke offen zu Tage liegende Unterlage, wenn auch aus demselben Material gebildet, lässt keine Spur von Thieren erkennen. Nun wird Niemand bestreiten, dass zwischen den unvollkommensten, nur aus einer einzigen Zelle bestehenden Organismen und einem Fische gewiss ein grösserer Rang-Unterschied besteht, als zwischen diesem und einem Säugethiere. Wenn nun in der unendlicheu Reihe von Jahren, welche zwischen der Entstehung jener ältesten Bewohner der Erde und unserer heutigen Schöpfung inne liegt, die „stündlich und unablässig damit beschäftigte Natur keine grösseren Verbesserungen erzielte, als Fische in Säugethiere zu verwandeln, welche Masse von niedrigeren Formen müssen wir nach der Darwin'schen Hypothese jenen Fischen vorausgegangen annehmen. So lange nun nichts davon gefunden wird, sind wir berechtigt zu sagen, eine derartige Entwicklung des Thierreiches, wie sie Darwin vorgibt, habe nicht Statt gefunden, seine Theorie stehe nicht im Einklange mit den Erscheinungen in der Natur, im Gegentheil diese widersprächen ihr auf das allerentschiedenste. Aber vielleicht, so hören wir Manchen sagen, ist diese Hypothese, wenn auch nicht in dem weiten Umfange, den ihr Darwin eingeräumt, doch innerhalb engerer Grenzen richtig. So sprechen auch jene bescheidenen Männer, die ihren Stammbaum nur bis zum Affen zurückführen wollen. Affen und Menschen sind ja, wie bekannt, einander schon so ähnlich, dass der allmählige Fortschritt und die stündlich bessernde Natur wohl aus einem Affensöhnchen nach und nach ein Menschenkind habe hervorbringen können. Das sei um so wahrscheinlicher, als ja in neueren Zeiten Schädel in Höhlen gefunden worden seien, welche jene lange vermisste Zwischenstufe zwischen Menschen- und Affenform erkennen liessen.

Wir wollen nur die letztere Behauptung etwas näher betrachten, da es sich hier wieder um angebliche Thatsachen handelt.

So häufig auch bis jetzt menschliche Gebeine in Höhlen gefunden worden sind, so selten sind doch ganze Schädel in

die Hände von Anatomen gelangt. Theils haben sie sich nicht mehr bei den übrigen Knochen gefunden, theils sind sie zerbrochen und höchst mangelhaft erhalten gewesen; wo sie zufällig von Laien gefunden wurden, hat man sie leider nicht beachtet und weggeworfen. Jene Angaben über gefundene Zwischenformen zwischen Menschen- und Affenschädeln gründen sich auf nicht mehr als 2 Exemplare, wovon eines noch ohne sämmtliche Gesichtsknochen ist. Das eine fand Schmerling trotz 17jährigen emsigen Nachforschens in den Höhlen der Umgegend von Lüttich, obwohl er viele andere Menschenknochen fand, als einzigen zu Messungen geeigneten Schädel in der Höhle von Engis, das andere wurde in der Nähe von Düsseldorf in einer Grotte des Neanderthales entdeckt, aber ohne alle weiteren Gegenstände, die auf sein Alter zu schliessen erlaubten, in einem 4—5 Fuss mächtigen Lehmlager.

Der Mittheilung der Maasse dieser Schädel muss ich die Bemerkung vorausschicken, dass je mehr man die verschiedenen Menschenraçen anatomisch untersucht, desto grösser die Schwierigkeit wird, sie nach ihrem Schädelbaue einzutheilen, feste und unterscheidende Merkmale an diesen aufzustellen, und es möchte kaum zwei selbständig forschende Ethnographen geben, die eine und dieselbe Klassifikation der Menschen nach ihrem Schädelbaue annähmen. Ebenso ist es eine Thatsache, für die wir gleich ein bezeichnendes Beispiel kennen lernen werden, dass die individuellen Abweichungen innerhalb einer Raçe bei weitem nicht so unbeträchtlich sind, als man häufig aussprechen hört. Man wird darnach wohl beurtheilen können, wie es mit der Feststellung des Schädelbaues eines ganzen Volkes steht, wenn sie nur auf 2 und noch dazu nicht ganz wohl erhaltene Schädel sich stützen kann.

Bei dem Messen der Schädel selbst muss man dieses nach möglichst vielen Richtungen vornehmen, wenn man ein zur Vergleichung mit anderen brauchbares Resultat erhalten will. Auch in dieser Beziehung befolgen die verschiedenen Anatomen verschiedene Methoden. Im Folgenden sind nun nach Lyell folgende 6 Dimensionen in Zollen angegeben, und zwar ausser jenen der beiden alten Schädel noch die zweier Australierschädel, von denen a aus dem Süden, b aus dem Westen dieses Landes herstammt. Als fünfter folgt der eines ächten, aber abnorm gebauten Engländers.

Es bedeutet in der folgenden Zusammenstellung

A den horizontalen Umfang von der Stirn durch den Hinterhauptshöcker,

B die Länge von der Nasenwurzel bis zum Hinterhauptshöcker über den Scheitel genommen,

C die Länge der Linie von einem Punkte von A über die Mitte der Pfeilnath nach dem entsprechenden der andern Seite,

D die vertikale Höhe des Schädels über A,

E die grösste Länge des Schädels,

F den grössten Querdurchmesser.

Maasse von dem Schädel

	A	B	C	D	E	F	Summa.
aus der Engishöhle	$20\frac{1}{2}$	$13\frac{3}{4}$	$12\frac{1}{2}$	$4\frac{3}{4}$	$7\frac{3}{4}$	$5\frac{1}{4}$	64,5
des Australiers a	$20\frac{1}{2}$	13	12	$4\frac{3}{4}$	$7\frac{1}{2}$	$5\frac{4}{10}$	63,1
des Australiers b	22	$12\frac{1}{2}$	$10\frac{3}{4}$	$3\frac{8}{10}$	$7\frac{9}{10}$	$5\frac{3}{4}$	62,7
des Neanderthals	23	12	10	$3\frac{3}{4}$	8	$5\frac{3}{4}$	62,5
eines Engländers	21	$13\frac{3}{4}$	$12\frac{1}{2}$	$4\frac{4}{10}$	$7\frac{7}{8}$	$5\frac{1}{3}$	64,8.

Man sieht bei einer Vergleichung der verschiedenen Zahlenwerthe, wie nahe jene alten Schädel in ihren Dimensionen denen von Australiern kommen, wie namentlich der aus der Engishöhle in allen Dimensionen die der Australier überragt. Die Summa aller Maasse erlaubt einen Schluss auf die Kapacität des Schädels, also auch auf die Grösse des Gehirns; auch in dieser Beziehung steht der Schädel aus der Engishöhle, der sicher einem Manne aus der Steinperiode angehörte, höher, als der der Australier, und wird nur um $^3/_{10}$ in der Gesammtsumma von dem Engländerschädel übertroffen.

So also sieht es mit der Behauptung der Mittelstellung jener alten Schädel zwischen Menschen und Affen aus. Hören wir darüber noch zum Schlusse einen unpartheiischen Gewährsmann, den Engländer Huxley, der eine werthvolle Schrift über die Stellung des Menschen zu den ihm anatomisch nahe stehenden Geschöpfen veröffentlichte, in der er sich als einen entschiedenen Anhänger der Darwin'schen Theorie bekennt. Er sagt am Ende derselben: Zum Schlusse kann ich wohl sagen, dass die bis jetzt entdeckten fossilen Ueberreste von Menschen uns jener Affenform nicht merkbar näher führen, durch deren Modification der Mensch vermuthlich das, was er ist, geworden ist. Vielleicht, tröstet er dann die Anhänger Darwins, finden sich noch einmal menschenähnlichere Affen oder affenähnlichere Menschen in tieferen Höhlen oder Schichten. Ich denke, man kann sie ruhig darnach suchen lassen.

Bis jetzt haben also auch diese neuesten Funde und Hypothesen bei genauer Betrachtung nichts Stichhaltiges oder Thatsächliches gegen die Annahme vorgebracht, dass der Mensch das jüngste Geschöpf der Erde sei und dass alle Menschen von einem Paare abstammen.

Zur Apollonius-Literatur.

Von

Professor **Iwan Müller** in Erlangen.

Le Merveilleux dans l'antiquité Apollonius de Tyane, sa vie, ses voyages, ses prodiges par Philostrate et ses lettres. Ouvrages traduits du grec avec introduction, notes et éclaircissements par A. Chassang. Paris, Didier et Comp. 1862 (XVI u. 490 S.).

So lautet der vollständige Titel eines Buches, das für einen grösseren Leserkreis Frankreichs bestimmt sich zur Aufgabe setzt, das gebildete Publikum über den Wunderthäter von Tyana zu orientiren. In der Einleitung, die der Uebersetung der Philostratischen Biographie vorausgeht, constatirt der Verf. die Hinneigung vieler seiner Landsleute zum Swedenborgianismus, die im Zusammenhang steht mit der abergläubischen Wundersüchtigkeit, der ein nicht unbedeutender Theil des modernen Frankreichs verfallen ist. Ohne selbst diesem krankhaften Zug der Geister zu folgen, beabsichtigte Chassang durch die Herausgabe des genannten Buches nichts Anderes, als in der Person und dem Leben des Apollonius, der in seinen Augen nichts als ein *précurseur de Swedenborg* ist, eine jener Zeitströmung analoge Erscheinung aus dem Alterthume nachzuweisen. Ohne Zweifel wird er durch diesen praktischen Gesichtspunkt, mit dem er seine Darstellung eröffnet, vielen Anklang bei unseren westlichen Nachbarn gefunden haben. Auch liegt bereits ein neuer Abdruck des Buches vor (Paris, 1864). Für den deutschen Leser ist es interessant zu beobachten, wie in Frankreich weit mehr als in Deutschland die Person des in ein eigenthümliches Helldunkel gehüllten Philosophen in die religiöse Polemik verflochten erscheint. Chassang hat Recht, wenn er *pag.* VI hervorhebt *l'importance du rôle, qu'a joué dans l'histoire des idées le livre de Philostrate:* für Frankreich hatte Apollonius mehr als rein culturhistorisches Interesse. Die Schriftsteller des 17. Jahrhunderts erblickten in der Biographie desselben nicht geringe Gefahr für den christlichen Glauben und eröffneten gegen sie eine scharfe Polemik und zwar mit einer Animosität, die wir zwar zu würdigen, aber nicht mehr zu theilen vermögen. Ihr Vorläufer ist der Italiener *Picus de Mirandola*, der in seinem Werke *de rerum praenotione* VII, 10. (*Argent.* 1507) mit Heftigkeit, um nicht zu sagen Gereiztheit sich an Philostratus und Apollonius wendet und mit den Waf-

fen einer kampfgeübten Dialektik jenen der absichtlichen Lüge zu bezüchtigen, diesem aber nachzuweisen versucht, dass er ein Magier, folglich ein Werkzeug böser Geister gewesen sei, um der Ausbreitung des Christenthums entgegenzutreten.* Die namhaftesten französischen Schriftsteller, die hier in Betracht kommen, sind Huetius und Tillemont. Jener widmet in der IX. *propositio* seiner *Demonstratio evangelica*, nachdem er die verschiedenen Schriftstellen, die sich auf Christi Himmelfahrt beziehen, zusammengestellt, einen längern Abschnitt dem Buche des Philostratus und findet darin die Tendenz, in Apollonius ein Gegenbild zu Christus aufzustellen, um dadurch den Glauben an Christus zu schwächen. *„Id spectasse inprimis videtur Philostratus, ut invalescentem jam Christi fidem ac doctrinam deprimeret opposito hoc omnis doctrinae, sanctitatis ac mirificae virtutis ficticio simulacro“* (*pag.* 976. *ed. Amstelod.* 1680). Die ganze Biographie ist ihm nichts als ein Lug- und Truggewebe und Apollonius selbst ein *vaferrimus sacerrimusque magus* (*p.* 974). Seine Polemik betrachtet er als Ergänzung der des Eusebius gegen die Schrift des Statthalters Hierocles, der unter Diokletian gestützt auf die Darstellung des Philostratus in seinem φιλαλήθης nachzuweisen versuchte, dass der Tyaneer gleiche oder noch grössere Wunder als Christus gethan habe, um dadurch den Glauben der Christen zu erschüttern (p. 875). Tillemonts Aeusserungen über Apollonius und seinen Biographen in seiner *histoire des empereurs* repräsentiren am besten jene Art der Auffassung, wie sie im 17. Jahrh. und noch zu Anfang des 18. verbreitet war. Er erblickt in dem Philosophen *l'un des plus dangereux ennemis* (*tom.* II, *p.* 120. 121. *Ven.* 1732), und den Biographen nennt er *instrument célèbre de la malice du démon.* Wenn er auch hie und da zu der Meinung sich zu neigen scheint, dass Apollonius ein Gaukler und grossartiger Betrüger gewesen sei, so hält er doch entschieden an der Ansicht fest, dass er magische Künste geübt habe und in Rapport gestanden sei mit dämonischen Mächten. So sagt er p. 124 von dessen Aufenthalt bei den Brahmanen: *Il ne faut pas douter, que dans les entretiens qu'il eut avec eux, il n'en ait appris de nouvelles manières de se fami-*

* Man vergleiche folgende Stellen: *„Quae superare mortalitatem videntur ab eo patrata, nec naturae nec unius veri dei virtuti, cujus cultor non erat, adscribenda sunt, verum daemonibus, quibus serviebat in multorum deorum sacrificiis jugiter occupatus.“ — „Magiam dicimus artem faciendorum mirabilium nec ope naturae nec dei, sed daemonis.“ — „Daemones, quos tibi (sc. Apolloni) famulari crediderim cum alia ob mala tum praecipue, quod Christi fides et cultus vigere tum coeperunt, cui adversatum iri opibus tuis maxime volebant impii illi et deo infensi nequissimi spiritus.“*

liariser avec les démons et de trouver l'enfer sur la terre. Die Ansicht Tillemonts theilen, wiewohl mit einigem Schwanken, Fleury und Bossuet. Ersterer, Beichtvater Ludwigs XIV., schrieb eine umfangreiche, in populärem Tone gehaltene Kirchengeschichte, die aber von der theologischen Welt heutzutage kaum mehr beachtet werden wird. Alle die genannten Schriftsteller konnten in der Biographie des wie sie meinten dämonischen Doppelgängers Christi nur Gift für die christlichen Leser finden, wie der erste Editor des griechischen Textes, Aldus Manutius (1502), der mit der Herausgabe der *vita* lange Zeit zögerte und seiner Bedenklichkeiten nicht eher Herr wurde, als bis er auf den Rath einiger Freunde, z. B. des *Picus de Mirandola* und des *Zenobius Acciarolus*, mit dem Werke des Philostratus zugleich auch die Schrift des Eusebius gegen Hierokles abdrucken liess, um nach dem Gift das Gegengift zu geben.*

In der Periode der Encyclopädisten gab es nicht wenige Gegner des christlichen Glaubens, welche diese Biographie in ähnlichem Sinne wie einst Hierokles als Waffe gegen das Christenthum zu benutzen suchten. So nahm z. B. Castillon in seiner Uebersetzung der *vita* (1774. 1779) die Noten des Engländers Charles Blount (1680) zu den zwei ersten Büchern auf, die wegen ihrer christusfeindlichen Richtung von der englischen Geistlichkeit verdammt worden waren. Gefährlicher wirkte Voltaire durch das feine Gift, mit welchem er in seinem *essay sur les moeurs* (*Oeuvres compl.* 1784 *tom* XVI, *p.* 141—147) den Glauben an Wunder zerstörte. In dem Abschnitt „*des miracles*" spricht er anfangs mit scheinbarer Unterwürfigkeit unter den Glauben der Kirche: *Nous croyons sans difficulté aux vrais miracles opérés dans notre sainte religion et chez les Juifs... Nous ne raisonnons que suivant les règles du bon sens toujours soumises à la révélation.* Dann stellt er

* Interessant ist in dieser Beziehung ein bisher noch nicht beachteter Brief des *Zenobius Acciarolus* an *Picus de Mirandola* (1502), der sich in der oben erwähnten Ausgabe von Pico's Schrift abgedruckt findet; er lautet: *Zenobius Acciarolus Pico sal. Facile patior Eusebium a me versum celebrari per te ac publicatum iri, non quidem ullo gloriolae studio, sed communis potius utilitatis ergo. Puto enim praesens esse antidotum contra venenosas Philostrati fabulas. Itaque si is (sc. Eusebius) apud me esset, traderem nunc illum famulis tuis ad te; sed jam biennium archetypus ipse emendatior factus apud Aldum Manutium cubat spe impressionis a me olim elicitus. Rogo itaque, mi Pice, da operam quantum potes, ut venenum illud graecanicum sine andidoto εὐσεβοῦς Eusebii ne prodeat in vulgus; nulla me pulsat gloriolae titillatio, sed occurrendum puto emersurae fortasse superstitioni. An non vides, quot capitibus in nos haeretica quotidie hydra consurgat? δεῖ τοῦ Ἡρακλέους πρὸς ἀμύναν.*

sich als ob er im Namen eines vom christlichen Glauben Unberührten spräche und fährt fort: *Quiconque n'est pas illuminé par la foi, ne peut regarder un miracle que comme une contravention aux lois éternelles de la nature. Il ne lui paraît pas possible que Dieu dérange son propre ouvrage etc.* Aber unmerklich tritt er selbst mit seinem *bon sens* an die Stelle dessen, der *n'est pas illuminé par la fois,* und raisonnirt dann in der bekannten, seitdem vielfach nachgeahmten Weise über die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Wunder; allerdings zunächst nur über die bei den Griechen und Römern erwähnten, und bei dieser Gelegenheit verbreitet er sich auch über die dem Apollonius zugeschriebenen Wunderthaten. Den pythagoreischen Philosophen selbst preist er als ein Muster der Mässigkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit; aber die Wunder, meint er, die man ihm zuschreibe, seien von seinen Schülern erdichtet und mit der Apotheose nach seinem Tode sei es eben so gegangen wie mit der der römischen Kaiser. Somit scheint seine Polemik nur gegen die Wundererzählungen der antiken Welt gerichtet zu seyn, obwohl er nicht unterlassen kann, die Wunder der Heilung, die man dem Robert Capet und den Königen von England von Eduard dem Heiligen bis auf Wilhelm II. beilegte, zu bekritteln. In der That aber sieht man aus den allgemeinen Raisonnements, die in seine Relationen eingeflochten sind, dass sein Skepticismus ebenso die Wunder Christi als die des Apollonius und Anderer treffen soll.

Wenn übrigens Chassang am Schluss seines klar geschriebenen, aber mehr nur andeutend gehaltenen historischen Ueberblicks meint, dass der Name des Apollonius aus dem Gebiet der religiösen Polemik verschwunden sei und nicht wieder in sie verflochten werde, so ist dies für Frankreich nach dem Erscheinen des Renan'schen Machwerks noch in Zweifel zu ziehen. Um so grössern Dank verdient er, dass er inmitten der divergenten Zeitströmungen durch eine neue Uebersetzung des Philostratischen Werkes seinen Landsleuten Gelegenheit gibt, sich mit der Quelle, aus der man fast allein über eine der interessantesten Erscheinungen des Alterthums Belehrung schöpfen kann, näher bekannt zu machen, zumal da Alex. Dumas neuerdings dafür gesorgt hatte, das Urtheil über den Wundermann gründlich zu verwirren.

Was die Uebersetzung selbst anlangt, so richtet sie sich nach dem Text von Westermann in der Didot'schen Sammlung der griechischen Classiker 1849, jedoch mit Berücksichtigung der im *Journal des savants* 1849 vorgeschlagenen Lesarten. Diese Uebersetzung entspricht vollkommen

den Anforderungen, welche französische Leser an den Uebersetzer stellen; sie bemüht sich den Sinn des Originals in einer fliessenden, allgemein verständlichen Sprache wieder zu geben, ohne auf Treue im Einzelnen Anspruch zu machen. Es ist hier nicht der Ort zu prüfen, wie weit Chassang das Original richtig verstanden habe. Damit sich aber die Leser dieser Zeitschrift einen Begriff von dem Tone der Uebersetzung machen können, lasse ich hierunten mit beigesetztem Text die Uebersetzung der berühmten Stelle VIII, 26 folgen, in der erzählt wird, wie Apollonius die zu Rom erfolgte Ermordung des Kaisers Domitian zur selben Stunde in Ephesus im ekstatischen Zustand gesehen habe.*

---

* *Philostr. VIII, 26.*

Ταῦτ' ἐπράττετο μὲν κατὰ τὴν Ῥώμην, ἑωρᾶτο δ' Ἀπολλωνίῳ κατὰ τὴν Ἔφεσον. διαλεγόμενος γὰρ περὶ τὰ τῶν ξυστῶν ἄλση κατὰ μεσημβρίαν, ὅτε δὴ καὶ τὰ ἐν τοῖς βασιλείοις ἐγίγνετο, πρῶτον μὲν ὑφῆκε τῆς φωνῆς, οἷον δείσας, εἶτ' ἐλλιπέστερον ἢ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ἡρμήνευσεν ἶσα τοῖς μεταξὺ λόγων διορῶσί τι ἕτερον, εἶτ' ἐσιώπησεν ὥςπερ οἱ τῶν λόγων ἐκπεσόντες, βλέψας τε δεινὸν ἐς τὴν γῆν καὶ προβὰς τρία ἢ τέτταρα τῶν βημάτων „παῖε τὸν τύραννον, παῖε" ἐβόα, οὐχ ὥςπερ ἐκ κατόπτρου τινὸς εἴδωλον ἀληθείας ἕλκων, ἀλλ' αὐτὰ ὁρῶν καὶ ξυλλαμβάνειν δοκῶν τὰ δρώμενα. ἐκπεπληγμένης δὲ τῆς Ἐφέσου, παρῆν γὰρ διαλεγομένῳ πᾶσα, ἐπισχὼν ὅσον οἱ διορῶντες, ἔστ' ἂν γένηταί τι τῶν ἀμφιβόλων τέλος „θαῤῥεῖτε," εἶπεν, „ὦ ἄνδρες, ὁ γὰρ τύραννος ἀπέσφακται τήμερον. τί λέγω τήμερον; ἄρτι, νὴ τὴν Ἀθηνᾶν, ἄρτι, περὶ τὸν καιρὸν τῶν ῥημάτων, οἷς ἐπεσιώπησα." μανίαν δὲ ταῦθ' ἡγουμένων τῶν κατὰ τὴν Ἔφεσον καὶ βουλομένων μὲν αὐτὸν ἀληθεύειν, δεδιότων δὲ τὸν τῆς ἀκροάσεως κίνδυνον „οὐ θαυμάζω" ἔφη „τῶν μήπω προςδεχομένων τὸν λόγον, ὃν μηδ' ἡ Ῥώμη γιγνώσκει πᾶσα· ἀλλ' ἰδοὺ γιγνώσκει, διαφοιτᾷ γάρ, καὶ πιστεύουσι μὲν ἤδη μύριοι, πηδῶσι δ' ὑφ' ἡδονῆς δὶς τόσοι καὶ διπλάσιοι τούτων καὶ τετραπλάσιοι καὶ πάντες οἱ ἐκείνῃ δῆμοι. ἀφίξεται τουτὶ τὸ ῥῆμα καὶ δεῦρο, καὶ τὸ μὲν θύειν ὑμᾶς ἐπ' αὐτοῖς ἀναβεβλήσθω ἐς καιρόν, ὃν ἀπαγγελθήσεται ταῦτα, ἐγὼ δὲ εἶμι προςευξόμενος τοῖς θεοῖς ὑπὲρ ὧν εἶδον." ἔτ' ἀπιστουμένων τούτων ἦλθον οἱ τῶν εὐαγγελίων δρόμοι μάρτυρες τῆς σοφίας τοῦ ἀνδρός, καὶ γὰρ ἡ τοῦ τυράννου σφαγὴ καὶ ἡ τοῦτο ἐνεγκοῦσα ἡμέρα καὶ ἡ μεσημβρία καὶ οἱ κτείνοντες, πρὸς οὓς ἡ παρακέλευσις, οὕτως εἶχεν, ὡς οἱ θεοὶ τούτων ἕκαστα διαλεγομένῳ τῷ ἀνδρὶ ἀνέφαινον.

Chassang p. 389.

Tandis que ces faits se passaient à Rome, Apollonius les voyait à Éphèse. Domitian fut assailli par Clément vers midi: le même jour, au même moment Apollonius dissertait dans les jardins attenant aux xystes. Tout d'un coup il baissa un peu la voix comme s'il eût été saisi d'une frayeur subite. Il continua son discours, mais son langage n'avait pas sa force ordinaire, ainsi qu'il arrive à ceux qui parlent en songeant à autre chose. Puis il se tut comment font ceux qui ont perdu le fil de leur discours, il lança vers la terre des regards effrayants, fit trois ou quatre pas en avant, et s'écria: „Frappe le tyran, frappe!" On eût dit qu'il voyait, non l'image du fait dans un miroir, mais le fait lui-même dans toute sa réalité. Les Éphésiens (car Éphèse tout entière assistait au discours d'Apollonius) furent frappés d'étonnement. Apollonius s'arrêta, semblable à un homme qui cherche à voir l'issue d'un événement douteux.

Wir wenden uns zu den *Éclaircissements historiques et critiques*, welche auf die Uebersetzung der *vita* und der Briefe des Apollonius folgen. Hier gibt der Verf. zunächst die chronologischen Resultate, die Olearius (1709) gefunden, mit der Bemerkung, die Bemühungen in dieser Beziehung seien vielleicht nutzlos oder vergeblich (*peut-être inutiles*). Auffallend ist, dass er sich an die Bestimmungen des Olearius hält, die zum Theil nicht richtig sind, wie Ref. anderwärts nachgewiesen zu haben glaubt, und die neueren Bestimmungen und Beleuchtungen der Lebensmomente des Apollonius nicht berücksichtigt hat. Hätte er das gethan, so würde er seine Behauptung: *on n'a pas de date bien certaine sur la vie d'Apollonius* gewiss modificirt haben. Gerade dies ist das Merkwürdige an der *vita*, dass so viele Detailangaben darin die strengste chronologische Prüfung bestehen, die noch dazu so beschaffen sind, dass sie unmöglich den Gedanken zulassen, der Schöngeist und Redekünstler habe specielle Studien in der Geschichte des ersten Jahrhunderts nach Chr. gemacht, um seinem Roman den Schein der Wirklichkeit zu geben, zumal da er bei einigen Angaben, die weniger Detailkenntniss der Geschichte erforderten, chronologische Verstösse sich zu Schulden kommen liess. So ist es z.B. ein auch von Chassang nach der zum Theil richtigen Darstellung des *Abbé du Pin* hervorgehobener Fehler, dass Philostratus den Partherkönig Bardanes nach der Rückkehr des Apollonius aus Indien noch am Leben seyn lässt. Bemerkenswerth ist aber, dass er die Zusammenkunft des Philosophen und des Königs nur mit den wenigen, fast nichtssagenden Worten erwähnt III, 58: φασὶν (*sc.* Apollonius und Damis) ἐς Βαβυλῶνα ἀναπλεῦσαι παρὰ τὸν

Enfin il s'écria: „Ayez bon courage, Éphésiens. Le tyran a été tué aujourd'hui. Que dis-je, aujourdhui? Par Minerve! il vient d'être tué à l'instant même, pendant que je me suis interrompu.“ Les Éphésiens crurent qu' Apollonius avait perdu l'esprit: ils désiraient vivement qu'il eût dit la vérité, mais ils craignaient que quelque danger ne résultât pour eux de ce discours. „Je ne m'étonne pas, dit Apollonius, si l'on ne me croit pas encore: Rome elle-même ne le sait pas tout entière. Mais voici qu'elle l'apprend, la nouvelle se répand, déjà des milliers de citoyens la croient; cela fait sauter de joie le double de ces hommes, et le quadruple, et le peuple tout entier. Le bruit en viendra jusqu'ici: vous pouvez différer, jusqu'au moment où vous serez instruits du fait, le sacrifice que vous devez offrir aux Dieux à cette occasion: quant à moi, je m'en vais leur rendre grâces de ce que j'ai vu.“ Les Éphésiens restèrent dans leur incrédulité; mais bientôt des messagers vinrent leur annoncer la bonne nouvelle et rendre témoignage en faveur de la science d'Apollonius: car le meurtre du tyran, le jour où il fut consommé, l'heure de midi, l'auteur du meurtre qu'avait encouragé Apollonius, tous ces détails se trouvèrent parfaitement conformes à ceux que les Dieux lui avaient montrés le jour de son discours aux Éphésiens.

Οὐαρδάνην καὶ τυχόντες αὐτοῦ οἷον ἐγίγνωσκον ἐπὶ τὴν Νῖνον ἐλθεῖν αὖθις; ein deutlicher Fingerzeig, dass Philostratus selbst seiner Sache nicht recht gewiss war. — Ueber die berühmte Stelle I, 25, in der die Stadt Babylon geschildert wird, als ob sie mit ihren Wunderwerken noch so dastünde, wie zu den Zeiten eines Nebukadnezar, während sie doch längst in Schutt und Trümmern lag, weiss Chassang fast nur seinen Gewährsmann *du Pin* (*histoire d'Apollonius convaincue de fausseté*) zu citiren, der eben nachweist, dass Babylon zu den Zeiten des Apollonius nichts als ein grauenvolles Trümmerfeld war. Er hätte sich doch die Frage aufwerfen sollen, wie es möglich war, dass Philostratus dem römischen Hofe und überhaupt seinen Lesern das Mährchen von dem Nochvorhandenseyn der alten Wunderstadt mit ihren kolossalen Mauern und ihrem berühmten Tunnel auftischte. Baur (Tüb. Zeitschr. 1832, 4. Heft S. 117. 118) meint: „Ich kann hier nur einen vom Schriftsteller absichtlich begangenen Anachronismus sehen, wovon mir die Gründe ziemlich nahe zu liegen scheinen. Theils konnte für die alten Magier, mit welchen eigentlich Philostratus seinen Apollonius in Babylon zusammenbringen will, nur das alte Babylon passen, theils brachte es überhaupt die ganze Anlage des Werkes mit sich, den Helden desselben, der die schönste Blüthe der alten Religion und Philosophie darstellen sollte, soviel möglich in dem noch unversehrten Glanze der alten heidnischen Welt auftreten zu lassen. Darin liegt aber zugleich von selbst, dass sich Philostratus so offenbare Fiktionen nicht hätte erlauben können, wenn es nicht seine Absicht gewesen wäre, eben dadurch selbst einen Wink über den aus Wahrheit und Dichtung gemischten Charakter seines Werks zu geben." Ich erkläre mir die auffallende Darstellung also: Philostratus gehörte der Sophistik des 3. Jahrhunderts an, die sich die Restauration der ächt antiken Welt des 5. u. 4. Jahrh. v. Chr. zur Aufgabe stellte und daher mit Vorliebe Namen, Verhältnisse und Zustände aus der in idealer Ferne schimmernden Zeit auf die leidige Gegenwart übertrug. So bediente sich unser Rhetor des stolzen, so viele grossartige Erinnerungen weckenden Namens Babylon für S e l e u c i a, eine Verwechslung, der die bekannte Vertauschung der Achämeniden mit den Arsaciden, die sich auch Philostratus erlaubt, vollkommen parallel läuft. Mit jener Verwechslung steht aber Philostratus nicht allein da: ich glaube in meiner Abhandlung *de Philostr. in comp. mem. Apoll. fide* I, 11. 12 nachgewiesen zu haben, dass auch andere Schriftsteller sich des Namens Babylon für die Residenzen der Partherkönige Ctesiphon und

Seleucia bedienten. Ferner darf nicht übersehen werden, mit welchen Worten der Rhetor seine Beschreibung von Babylon einleitet: *Τὰ ἐν Βαβυλῶνι τἀνδρὸς τούτου καὶ ὁπόσα Βαβυλῶνος πέρι προσήκει γιγνώσκειν, τάδε εὗρον.* Er will also den Aufenthalt des Apollonius in Seleucia-Babylon schildern; der Name Babylon aber weckt in dem Sophisten die Erinnerung an die berühmte Wunderstadt der Vorzeit; nun kann er es nicht unterlassen (*ὁπόσα—προσήκει γιγνώσκειν*) von ihr zu reden. Er thut dies in Form einer Gemäldebeschreibung und geht dann unvermittelt und unvermerkt mit den Worten *τὰ δὲ βασίλεια* u. s. w. zur Schilderung von königlichen Palästen über, die wir uns recht gut als Prachtbauten der Partherkönige in Seleucia denken können. Der Fehler des Philostratus liegt darin, dass er in der Beschreibung das alte Babylon von dem parthischen Babylon nicht scharf und deutlich genug geschieden hat. Ob absichtlich, möchte ich bezweifeln; auf eine Täuschung konnte er es nicht absehen, da aus den vornehmen Kreisen, denen er hauptsächlich sein Werk bestimmte, gewiss Mancher den Feldzug des Septimius Severus oder auch den des Caracalla gegen die Parther mitgemacht hatte, folglich die Verhältnisse jenes Theils des Orients grossentheils aus Autopsie kennen mochte. Was man übrigens auch von diesem Erklärungsversuche halten möge, so viel steht fest, dass Chassang in seinen *éclaircissements* den berührten Punkt nicht mit Stillschweigen hätte übergehen sollen.

Aus den übrigen Noten heben wir noch die über solche Stellen hervor, welche den Lesern dieser Zeitschrift von einigem Interesse seyn werden. Die erste betrifft den Pestdämon zu Ephesus IV, 10. Daselbst war eine Pest ausgebrochen; Apollonius als *ἰατρὸς τοῦ πάθους* herbeigerufen, führt die Ephesier in das Theater. Dort befand sich eine unheimliche Erscheinung, ein in Lumpen gehüllter Greis mit einem Bettelsack, künstlich mit den Augen blinzelnd (*ἐπιμύων τοὺς ὀφθαλμοὺς τέχνῃ*). Auf diesen befahl der Philosoph Steine zu werfen. Schon nach den ersten Steinwürfen riss der Greis die Augen weit auf und schoss feurige Blicke. Die Ephesier erkannten nun in ihm einen Dämon und ruhten nicht, bis sie ihn mit einem Hügel von Steinen bedeckt hatten. Als sie aber auf Befehl des Apollonius die Steine wegnahmen, fanden sie anstatt des Dämon einen von den Steinen zermalmten Hund, der noch Geifer ausspie. An dieser Stelle wurde ein Standbild des Herkules Apotropaeus aufgestellt, welches zu den Zeiten des Philostratus, also nach 180 Jahren, noch vorhanden gewesen seyn muss, da er sagt: *τὸ τοῦ Ἀποτροπαίου*

ἕδος ἵδρυται περὶ τὸ χωρίον, ἐν ᾧ τὸ φάσμα ἐβλήθη. Die Ephesier aber wurden von der Pest befreit. Diese seltsame Spukgeschichte erklärt Chassang mit den Worten des *Legrand d'Aussy* (*vie d'Apollonius I, p.* 266) also: Apollonius habe durch tiefe medicinische Kenntnisse und durch Reinlichkeitsvorkehrungen dem weiteren Umsichgreifen der Pest Einhalt gethan. Die Dankbarkeit habe ihm dafür ein Denkmal errichtet, welches von einem geschmacklosen Künstler ausgeführt worden, der die Pest darstellte unter der Form eines schwarzen, abscheulichen Hundes. Diese platte Allegorie wäre dann später zu einer wirklichen Begebenheit umgedichtet worden und als solche habe sie Philostratus überkommen und in der oben angegebenen Weise dargestellt. Aber Legrand d'Aussy vergisst dabei, um von andern Misslichkeiten dieser Erklärung zu schweigen, dass die ganze Erzählung des Philostratus nicht an ein Standbild des Apollonius, sondern an das des Herkules geknüpft ist; wären aber an diesem solche allegorische Figuren angebracht worden, wie er annimmt, so würde Philostratus, der ein besonderes Interesse an Werken der bildenden Kunst hatte, gewiss davon Erwähnung gethan haben. Den rechten Schlüssel zur Erklärung dieser Geschichte scheint Ed. Müller in seinem gehaltvollen Programm (War Apollonius von Tyana ein Weiser u. s. w. Liegn. 1861 S. 26ff.) gefunden zu haben. Er geht nämlich von einer Stelle der in ihren Hauptzügen für ächt zu haltenden Apologie aus VIII, 7,31 *ed. Westerm.* Daselbst sagt Apollonius: *Τὸ τοῦ λοιμοῦ εἶδος, πτωχῷ δὲ γέροντι εἴκαστο, καὶ εἶδον καὶ ἰδὼν εἷλον, οὐ παύσας νόσον, ἀλλ' ἐξελών, ὅτῳ δ' εὐξάμενος, δηλοῖ τὸ ἱερὸν, ὃ ἐν Ἐφέσῳ ὑπὲρ τούτου ἱδρυσάμην· Ἡρακλέους μὲν γὰρ Ἀποτροπαίου ἐστί, ξυνεργὸν δ' αὐτὸν εἱλόμην, ἐπειδὴ σοφός τε καὶ ἀνδρεῖος ὢν ἐκάθηρέ ποτε λοιμοῦ τὴν Ἦλιν τὰς ἀναθυμιάσεις ἀποκλύσας, ἃς παρεῖχεν η γῆ κατ' Αὐγέαν τυραννεύοντα.* Hierin findet Ed. Müller die Lösung „des Räthsels jener phantastischen Wundergeschichte", und zwar eine Lösung, die uns Apollonius selbst darbiete in seiner „kühnen und nachdrucksvollen Symbolik inhaltschwerer Rede." Wie nämlich Herakles, meint Müller, Elis von seuchenerzeugenden Ausdünstungen durch Ausmistung der Augeasställe mittelst Hindurchleitung des Alpheos und Peneos befreit hätte, ebenso habe Apollonius der von der Nähe des Kayster herrührenden Verschlammung eines Theiles des Ephesischen Stadtgebietes ein Ende gemacht und dadurch Ephesos auf die Dauer von der Luftverpestung gereinigt. Wenn aber das Proletariat, das jene Gegenden bewohnte, in seiner durch Noth, Hunger und Ungesundheit der Wohnungen

zugleich erzeugten Verkommenheit der Seuche am meisten ausgesetzt gewesen sei, so hätte der Dämon dieses Uebels nicht besser vor Augen gestellt werden können als in der Gestalt eines schmutzigen, bettelhaft zerlumpten Alten, und ebenso hätte die in Folge der Pest zu befürchtende Umwandlung des vorher gezwungen demüthigen Proletariats in eine zügellose wilde Bande in symbolischer Rede nicht treffender bezeichnet werden können als durch die Geschichte von jener wunderbaren Verwandlung des greisen Bettlers. Somit verdanke die in der Form wie wir sie bei Philostratus lesen überlieferte Geschichte ihren Ursprung der kühn-symbolischen Sprache, deren sich der Philosoph bediente.* Auf ähnliche Weise erklärt nun Müller die Empusageschichte in Korinth (IV, 25), einen Satyrspuk in Aethiopien (VI, 27), die Dämonaustreibung in Athen (IV, 22). Ebenso möchte die Geschichte von der Selbstentfesselung des Apollonius (VII, 38) ihre Entstehung haben in der stark-bildlichen Ausdrucksweise des Philosophen, der sich auch in Fesseln frei und ohne leiblichen Schmerz fühlt (VII, 36 u. VIII, 13: ἐφ' ἑαυτῷ ἔφη τὸ λελύσθαι). Diesen und ähnlichen Erzählungen gegenüber verhält sich Chassang so, dass er in seinen *éclaircissements* die Ansicht der Gelehrten des 16., 17. u. 18. Jahrh. zusammenstellt, ohne selbst ein entscheidendes Urtheil zu fällen. Die Schriftsteller des 16. u. 17. Jahrhunderts sehen consequenter Weise in den Wunderberichten überall dämonische Einwirkungen, die des 18. halten sie entweder für reine Dichtung oder erklären sie auf eine dem Philosophen nicht schmeichelnde Weise als Gaukeleien, Betrügereien und Taschenspielerkünste (*tours de souplesse*).

Eine ausführlichere Beleuchtung widmet Chassang mit Recht der sogenannten Todtenerweckung eines Mädchens aus einer angesehenen Familie Roms IV, 45. Dieses θαῦμα hat von jeher die Aufmerksamkeit der Forscher erregt. Die Geschichte ist folgende: Ein zur Ehe reifes Mädchen schien gestorben zu seyn (τεθνάναι ἐδόκει) und der Bräutigam folgte jammernd der Bahre (κλίνη), mit ihm aber jammerte Rom, denn das Mädchen gehörte einem Hause consularischen Ranges an. Da kam Apollonius hinzu (παρατυχὼν) und sprach: „Setzt die Bahre nieder; ich werde euere Thränen um das Mädchen stillen.“ Zugleich fragte er nach ihrem Namen.

* Vgl. die von Müller *l. c.* angeführte Stelle VI, 11, § 11 *ed. Westerm.*: εἰ δ' αἰνιγμάτων ἅπτομαι, σοφία Πυθαγόρου ξυγχωρεῖ ταῦτα, παρέδωκε γὰρ καὶ τὸ αἰνίττειν διδάσκαλον εὑρὼν σιωπῆς λόγον. Eine andere Stelle entnehme ich der Apologie VIII, 7, 16: τὰς ὑπερβολὰς τῶν λόγων ἐξαγόμεθα διὰ τοὺς τοῖς πιθανοῖς ἀπειθοῦντας.

Die Leute glaubten, er werde eine Leichenrede halten; er aber berührte sie blos, sprach etwas dazu im Geheimen (ἀφανῶς τι ἐπειπὼν) und erweckte so das Mädchen von dem scheinbaren Tode (τοῦ δοκοῦντος θανάτου). Dass Hierocles in seinem φιλαλήθης vor allem diese Geschichte benutzte, um sie den Todtenerweckungen des Herrn Luc. VII, 11. u. Marc. V, 39. entgegenzustellen, bedarf natürlich keiner weiteren Auseinandersetzung. Eusebius, der sonst viele Wunderthaten des Apollonius als Wirkungen der Dämonen betrachtet, hat hier leicht zu antworten (p. 451. 452). Er hält sich nämlich an die jener Erzählung angeknüpfte Bemerkung des Philostratus: „Ob er nun einen Lebensfunken (σπινθῆρα τῆς ψυχῆς) in ihr fand, der den Aerzten unbemerkt geblieben — denn man sagt, es habe vom Himmel getröpfelt, ihr Gesicht aber gedunstet (λέγεται γάρ, ὡς ψεκάζοι μὲν ὁ Ζεύς, ἡ δὲ ἀτμίζοι ἀπὸ τοῦ προςώπου) — oder ob er das erloschene Leben wieder anfachte und zurückrief, dies auszumitteln ist nicht nur mir, sondern selbst denen, die zugegen waren, unmöglich gewesen." Aus diesen Worten findet Eusebius, dass Philostratus selbst nicht an eine wirkliche Todtenerweckung geglaubt habe. (Darauf deuten auch die Ausdrücke τεθνάναι ἐδόκει, τοῦ δοκοῦντος θανάτου, die jener in der Erzählung selbst gebraucht). Wäre wirklich ein solches Wunder geschehen, fügt er hinzu, so wäre es dem Kaiser und allen hohen Beamten nach ihm gewiss nicht unbekannt geblieben. Auch hätte der heftige Gegner des Apollonius, der Philosoph Euphrates, diese That bei seiner Anklage desselben auf Goetie gewiss benutzt. Wir können dem Eusebius nur beistimmen. Die Worte λέγεται ὡς ψεκάζοι μὲν ὁ Ζεύς, ἡ δὲ ἀτμίζοι ἀπὸ τοῦ προςώπου deuten zu bestimmt auf das wahre Sachverhältniss hin, als dass wir es hier mit etwas Anderem als mit dem Scharfblick eines in der Heilkunde wohl erfahrenen Mannes zu thun haben (vgl. Ed. M. *l. c.* p. 29). Die Todtgeglaubte wurde auf einer κλίνη, also nach römischer Sitte, weil aus einem vornehmen Hause, auf einem hohen Paradebette in aufgerichteter Haltung hinausgetragen, so dass man das Gesicht sehen konnte (vgl. Becker-Marquardt Handb. der röm. Alterth. V, 1, 360). Apollonius kam zufällig dazu (παρατυχών); ein Blick auf die Hautfarbe des Gesichts genügte, um die sichere Diagnose auf Scheintod zu stellen. Der Scheintod und diagnostische Kennzeichen desselben waren den Alten nicht unbekannt (vgl. *Cels. de re med.* II, 6. *p.* 66 *ed. Bip.* u. *Bouchut,* Die Todeszeichen, aus d. Franz. übers. v. Dornblüth, S. 226. 227). Daher ist kein Grund vorhanden, mit Legrand d'Aussy bei Chassàng S. 454 an der faktischen Grundlage der in den Ton des Wunderbaren geklei-

deten Erzählung zu zweifeln. Aber ebensowenig vermögen wir mit Huetius (*l.c.* p.976) und mit Baur (*l.c.* S.145) in ihr eine „unverkennbare Nachbildung der entsprechenden neutestamentlichen Erzählungen“ zu sehen. Wäre es dem Philostratus um eine Parallele zwischen Apollonius und Christus zu thun gewesen, so würde er doch wohl keinen Zweifel haben aufkommen lassen, ob sein Held eine wirkliche Todte oder nur eine Scheintodte in's Leben zurückgerufen. Mit Recht sieht daher Chassang in der Erzählung *plutôt rencontre que contrefaçon*, mehr eine zufällige Aehnlichkeit als ein nachgemachtes Gegenbild. Wenn die Erzählung eine Nachbildung sei, so wäre es, meint er, natürlicher, eine Reminiscenz aus der Alcestis des Euripides vorauszusetzen, als eine absichtliche Parodie der evangelischen Geschichte.

Unser Gesammturtheil über die *éclaircissements* geht dahin, dass sie zwar sehr schätzbare Notizen zur Vervollständigung unserer Kenntniss der französischen Apollonius-Literatur enthalten, aber für eine gründliche und umfassende Behandlung der Apollonius-Frage von mehr untergeordneter Bedeutung sind.

Ein Nachtrag des Hrn. Vf. zu dieser Abhandlung folgt am Schlusse des Hefts.
Die Red.

Ueber den gottesdienstlichen Gebrauch der griechischen Sprache im Abendlande.

Deutsch nach einer norwegischen Abhandlung C. P. Caspari's

von

F. Delitzsch.*

Wir vergewissern uns vorerst der Thatsächlichkeit dieses Gebrauchs. Es gab

I. Griechische Lectionen. Selbst in der römischen Kirche wurden bei besonderen Gelegenheiten, an einzelnen Tagen im Kirchenjahre, die biblischen Abschnitte, die zum Vorlesen für diese Tage bestimmt waren, sowohl griechisch als lateinisch vorgelesen.

* Die norwegische Abhandlung findet sich in der von den Prof. in Christiania Caspari, Johnson und Nissen herausgegebenen *Theologisk Tidsskrift* VI, 1. 1864 als Bestandtheil der *Reisefrugter* (Reisefrüchte) des mit den grossartigsten, durch den Grundtvigschen Streit veranlassten Studien über das apostolische Symbol und über-

Diese Tage waren folgende: 1) die grossen Festtage, wie der erste Weihnachtstag und der erste und zweite Ostertag; 2) der Sabbath in der letzten Woche der Quadragesimalzeit oder in der grossen Woche oder der Sabbath unmittelbar vor dem Ostertage, der grosse oder heilige Sabbath, und der Sabbath vor dem Pfingsttage — die beiden Tauftage der römischen Kirche; 3) die Samstage oder Sabbathe (genauer Sabbathsvigilien) in den Quatemberfasten (*jejunia quatuor temporum*)*, Tage, welche die üblichen Ordinationszeiten der römischen Kirche waren; endlich 4) der Sonntag, der unmittelbar auf eine Pabstwahl folgte. An diesem empfing der gewählte Pabst die Consecration und das päbstliche Pallium, worauf die Messe gefeiert wurde.

Wir lassen nun die Beweise für das übersichtlich Zusammengestellte folgen. 1) Dass an den grossen Festtagen, wie am ersten Weihnachtstage und am ersten und zweiten Ostertage, bei der Messe die Epistel und das Evangelium des Tages so-

---

haupt die Taufbekenntnisse beschäftigten Verf. Wir geben die obige Abhandlung, welche eine Episode dieser Reisefrüchte bildet, in einer gekürzten gedrängten Fassung, in welcher sie, wie wir hoffen, auch dann nicht ihren Werth verlieren wird, wenn der Verf. selbst sie später in ihrem ganzen ursprünglichen Umfange deutsch veröffentlichen sollte. Ihre nahe Beziehung zu unserer Abhandl. über iroscotische Bibelhandschriften (Jahrg. 1864 dieser Zeitschrift S. 217 ff.) leuchtet ein. Fast will es uns scheinen, als ob unser gelehrter Freund dem mittelbar griechischen iroscotischen Einfluss auf die lateinische Kirche nicht die gebührende Beachtung geschenkt habe und als ob von dieser Seite eine Ergänzung der beim Gebrauche des Griechischen in der lateinischen Kirche mitwirksamen Faktoren möglich sei. Das von ihm S. 620 aus dem *Sacramentarium Gelasianum* mitgetheilte Nicänum ist mit den in iroscotischen Handschriften hinter jedem Wort üblichen Punkten geschrieben. Dass das Missale im *Cod. Sangallensis* 338 liturgische Stücke in griechischer Sprache enthält, ist auch ein beachtenswerther Fingerzeig. Und Caspari selbst schreibt uns, dass die Aussprache des Griechischen in den griechischen Bekenntnissen, welche sämmtlich mit lateinischen Buchstaben geschrieben sind, an die iroscotische Aussprache des Lateinischen in dem aus einem Cod., der dem Kloster Bobbio angehörte, stammenden Muratori'schen *Fragmentum de canone* (s. S. 536 f. der *Rejsefrugter*) erinnere. Mit dem von mir a. a. O. besprochenen Würzburger Psalterium haben jene griechisch-lateinischen Stücke die Zerspaltungen zusammengehöriger Wörter und Vereinigung nicht zusammengehöriger gemein. Ihnen eigen ist die Einschaltung eines *g* zwischen *ευ* und *ω* (*o*) wie *pisteugo*, *ekporeugomenon*.

* Man fastete 3 Tage: Mittwoch, Freitag und Samstag, und bei den Gottesdiensten an diesen Tagen wurden biblische Abschnitte vorgelesen, am Mittwoch 3, am Freitag 2 und am Samstag 6; die an den beiden letzten Tagen sowohl lateinisch als griechisch, s. Ranke, Das kirchliche Perikopensystem S. 267 ff. und Jacobson in dem Artikel „Fasten in der christlichen Kirche" in Herzogs R.-E. 4, 336.

wohl lateinisch als griechisch vorgelesen wurde, ersehen wir aus dem 11. und 12. der 15 von Mabillon im 2. Theil seines *Museum Italicum* (Paris 1689 u. 1724) herausgegebenen und in dem 4. Theil der Migne'schen Ausgabe der Werke Gregors des Grossen als *Appendix ad Sancti Gregorii Magni liturgica opera* abgedruckten *Ordines Romani**, sowie auch aus Anselm v. Havelbergs (gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts) *Dialogi III adversus Graecos.* In dem ersten dieser beiden *Ordines* heisst es: *Prior subdiaconus Latinus et subdiaconus Graecus portant* (bei der Messe am ersten Weihnachtstage) *libros aute pectus suum cum duobus subdiaconis etc. Finita laude, subdiaconus Latinus legit Epistolam Latinam, deinde subdiaconus Graecus legit Epistolam Graecam. — Archidiaconus et diaconus Graecus ferentes librum ante pectora sua cum quatuor subdiaconis, acolythi ferentes candelabra ante eos manent cum candelabris accensis ante pulpitum, illi vero legunt Evangelia* (*Gregorii M. Opp. T. IV. p. 1033 ed. Migne*), und ferner: *Facta laude, prior subdiaconus basilicarius legit* (bei der Messe am ersten Ostertage) *Epistolam Latinam, subdiaconus Graecus legit Epistolam Graecam. Duo cantores in pulpito cantant Gradale: Haec dies, quam fecit Dominus. Primicerius cum schola respondet. Finitis cantibus archidiaconus legit Evangelium Latinum, diaconus Graecus legit Evangelium Graecum* (a. a. O. p. 1044). — In dem 12. *Ordo* heisst es: *Finitis laudibus, legitur* (bei der Messe am ersten Weihnachtstage) *prius Latina Epistola et postmodum Graeca* (ebend. p. 1065) und: *Finitis vero laudibus, legitur* (bei der Messe am ersten Ostertage) *Latina Epistola prius, et postmodum Graeca, et Evangelium et Latinum et Graecum* (ebend. p. 1079). Andere Stellen desselben *Ordo*, die wir weiterhin mittheilen werden, zeigen, dass auch am zweiten Ostertage die Epistel und das Evangelium griechisch und lateinisch vorgelesen wurden. Wir gehen zu Anselm v. Havelberg über. Dieser sagt *Dialog.* III, c. 16: *Italia antiquitus Magna Graecia appellabatur, sicut antiquarum historiarum scriptores dicunt, et in urbe Roma utriusque linguae sermo usitatus vigebat, et vicissim Latini Graeca et Graeci Latina lingua utebantur, et neutra fuit aliena Romam habitantibus. Unde factum esse videtur, ut quaedam Latinis, quae-*

---

* Der 11. „*Ordo Romanus*“ ist verfasst von einem Benedict, welcher „*Canonicus beati Petri*“ war und zur Zeit Innocenz II. 1130—42 lebte. Er schrieb denselben für Guido de Castello, Cardinalpresbyter zu St. Marcus, der unter dem Namen „Cölestin II.“ Innocenz' Nachfolger auf dem päbstlichen Stuhl wurde. Der 12. „*Ordo*“ ist verfasst vom Cardinal Cencius de Sabellis, der später unter dem Namen „Honorius III.“ Pabst wurde und von 1217—27 regierte.

dam etiam Graecis nominibus nuncupentur in Ecclesia; et inde institutum est quoque in Ordine Romano, quod in summis festivitatibus ad Missarum solennia Lectiones et Evangelia Latine et Graece recitentur propter praesentiam utriusque populi in utraque lingua eruditi (s. D'Achery, *Spicilegium t.* I. *p.* 202).*

2) An den zwei Tauftagen in der römischen Kirche, an dem Sabbath in der letzten Quadragesimalwoche, dem grossen oder heiligen Sabbath und am Sabbath vor Pfingsten wurde eine Reihe von biblischen Lectionen lateinisch und griechisch vorgelesen, an dem erstgenannten Sabbath nach dem ersten der von Mabillon herausgegebenen *Ordines Romani* 4, nach dem 10. 11 und 12. 12, an dem letztgenannten Sabbath nach dem 11. 6. — In dem ersten Mabillon'schen *Ordo* heisst es: *Deinde Lector exuit se planeta; ascendens in ambonem non pronuntiat: Lectio libri Genesis, sed inchoat ita: In principio fecit Deus coelum et terram* (Gen. 1); *nam et reliqui omnes sic inchoantur. In primis Graeca legitur, deinde statim ab alio Latina. Tunc primum surgens Pontifex dicit: Oremus, et Diaconus: Flectamus genua, et datur Oratio a Pontifice et legitur lectio Graece: Factum est in vigilia matutina* (*Ex.* 14, 24 *ss.*), *et ab ipso cantatur canticum hoc Graece: Cantemus Domino. Post haec ascendit alius et legit supradictam lectionem Latine. Deinde Pontifex surgens dicit: Oremus, et Diaconus ut supra; et datur Oratio. Post haec legitur lectio Graece: Apprehendent septem mulieres* (Jes. 4) *et ab ipso cantatur canticum Graece: Vinea* (Jes. 5, 1 *ss.*) *Deinde ascendit alius legere supradictum Latine; canticum Latine cantat suprascriptum. Et Pontifex: Oremus, Diaconus ut supra; et iterum legitur lectio Graece: Scripsit Moyses canticum* (*Deut.* 31, 22 *ss.*); *et alius ascendens legit eam Latine. Deinde Pontifex vel* (*et?*) *Diaconus ut supra. Post hoc cantatur Psalmus: Sicut cervus* (Ps. 42) *Graece, et alius ipsum Psalmum Latine (Gregorii M. Opp. t. IV, p. 955 s. ed. Migne).* — In dem 10., 11. und 12. Mabillon'schen *Ordo* heisst es: *In sabbato sancto. Hora sexta conveniunt omnes ad ecclesiam excusso novo igne de crystallo sive de lapide, unde cereus debet a Diacono accendi etc. Deinde procedatur ad benedictionem cerei. Interim dum cereus benedicitur, Pontifex cum Cardinalibus et ceteris scholis procedit ad altare et, facta reverentia, ascendit ad ornatam sedem. Subdiaconus vero, finita Benedictione cerei, ascendens ambonem incipit legere sine titulo: In principio Deus*

---

* Nach einer Angabe Binterims berichtet Edm. Martene († 1739) in seiner Schrift *De antiquis ecclesiae ritibus*, dass noch zu seiner Zeit im Kloster St. Denys das Evangelium und die Epistel an den 5 hohen Festen des Jahres sowohl lateinisch als griechisch vorgelesen wurden.

creavit coelum et terram. Eo vero completo, si Dominus Papa velit, Graecus Subdiaconus eandem lectionem Graece relegit; qua expleta, dicit Pontifex: Oremus, Diaconus: Flectamus genua, et: Levate. Et vicissim dicant Diaconi, si plures sunt: Flectamus genua et: Levate. Deinde sequitur Oratio, et sic per ordinem XII Latine et XII Graece, sicut Domino Papae placet, vicissim leguntur (*Ordo Rom. X.* a. a. O. p. 1014). — *Ad sextam Sabbati sancti efficitur novus ignis, et cereus benedicitur, et leguntur duodecim lectiones Latine et duodecim Graece, et cantantur tria cantica: Cantemus Domino gloriose, Vinea facta est* (Jes. 5, 1 *ss.*), *Attende, coelum* (*Ordo Rom. XI, 43* a. a. O. p. 1041). — *Leguntur duodecim Lectiones Latinae et duodecim Graecae et cantantur tria cantica: Cantemus Domino gloriose et Vinea facta est, Attende, coelum* (*Ordo Rom. XII, 14*: *Quid debeat Dominus Papa facere in Sabbato sancto* § 30 a. a. O. p. 1076). — Endlich in dem 11. der Mabillon'schen *Ordines* heisst es: *Sabbato Pentecostes ad officium baptismi leguntur sex lectiones Latinae et sex Graecae* (p. 1049).

3) An den Sabbathen in den Quatemberfasten oder den Ordinationssabbathen wurden schon lange vor Beda's Zeit, also vor dem Schlusse des 8. Jahrh. 6 biblische Abschnitte vorgelesen *, jeder in lateinischer und griechischer Sprache, von 12 verschiedenen Lectóren, weshalb diese Tage auch *Sabbata duodecim lectionum* genannt wurden. —

In Beda Venerabilis' 2. Hymnus *de celebritate quatuor temporum* (*Opp. t. V. p. 610 ed. Migne*) heisst es:

> *Septima cum senas* ** *habeat, titulat duodenas.*
> *Romana quod in urbe, caput quae dicitur orbis,*
> *Ob populos varii sermonis in urbe fluentes,*
> *Tum Graeco tum Romano sermone leguntur.*
> *Taliter ex senis fieri constat duodenas.*
> *Non sensu vario, sed tantum dispare bombo.*
> *Hac etiam feria benedicto praesulis ore*
> *Confertur, Christi formam tenet ipse sacerdos,*
> *Coetus apostolicus totidem in lectoribus adstat,*
> *Diffundens variis coelestia dogmata linguis.* —

Amalarius mit dem Zunamen Symposius (verschieden von Amalarius Fortunatus, Erzbischof in Trier), der in der Zeit Ludwigs des Frommen zuerst Diaconus und darauf Presbyter in der Metzer Dióces war, später Abt im Kloster Hornbach in derselben Dióces und zuletzt Chorepiscopus sowohl

* Welche Abschnitte vorgelesen wurden, darüber s. Ranke, Perikopensystem S. 276—80.

** Nämlich *lectiones.*

in der Lyoner als in der Metzer Diöces, sagt in seiner Schrift *de ecclesisasticis officiis Lib. II, c. 1 (de duodecim lectionibus): Sex Lectiones ab antiquis Romanis Graece et Latine legebantur (qui mos apud Constantinopolin hodieque servatur), ni fallor, propter duas causas: Unam, quia aderant Graeci, quibus incognita erat Latina lingua, aderantque Latini, qnibus incognita erat Graeca; alteram propter unanimitatem utriusque populi. Duodecim lectiones propter duodecim lectores dicuntur, non propter duodecim varietates sententiarum; sex lectiones tantummodo sunt in sententiis (Max. Bibl. Patrum Lugd. t. XIV, p. 967).*

Ein dritter Zeuge ist der Verf. des fälschlich Alkuin zugeschriebenen, in Wahrheit einer viel späteren Zeit (frühestens dem 11. Jahrh.) angehörenden *Liber de divinis officiis* in c. XXIX (*de sabbato in duodecim Lectionibus*): *Lectiones duodecim propter duodecim lectores dicuntur, quia ab antiquis Romanis bis legebantur, hoc est Graece et Latine (sex enim tantummodo sunt), nisi fallor duas ob causas: Una, quia aderant et Graeci, quibus ignota erat lingua Latina, aderant et Latini, quibus incognita erat Graeca; altera causa propter unanimitatem utriusque populi. Qui mos apud Constantinopolin ubique hodie servatur (Alcuini Opp. t. II. p. 488 ed. Frob.).*

4) An dem Consecrationstage des Pabstes, am ersten Sonntage nach der Wahl, wurden die Epistel und das Evangelium sowohl in griechischer als lateinischer Sprache vorgelesen. *Et notandum* —heisst es im 12. der von Mabillon herausgegebenen *Ordines* — *quod laudes ab archidiacono cum cardinalibus et subdiaconis et scrinariis, epistola Latina cum Graeca, et Evangelium Latinum cum Graeco et omnes aliae solemnitates tunc fiunt, sicut in feria secunda post Pascha* (a. a. O. p. 1098).

II. Ein zweiter Beweis für den Gebrauch der griechischen Sprache in der römischen Kirche sind die Griechischen Gesänge, welche einen Bestandtheil des Gottesdienstes bildeten.

Drei Cantica, welche an dem grossen Sabbath erst griechisch, dann lateinisch vorgetragen wurden, erwähnte der oben citirte erste der 15 von Mabillon herausgegebenen *Ordines*. Nach der *Appendix* zu demselben *Ordo* wurden am Sonntage, Montage, Dienstage, Freitage und am Sonnabend des Abends beim Abendgottesdienst auch Psalmen in griechischer Sprache vorgelesen. In §12, welcher über den Abendgottesdienst am Sonntage handelt, heisst es: *Post haec dicit Sacerdos Orationem, et descendunt ad fontes cum Antiphona: In die resurrectionis meae. Quam ut finierint, dicit primus Scholae: Alleluia, cum Psalmo CXII. Sequitur: Alleluja, Ὁ κυριος ἐβασιλευσεν* (Ps. 92, 1). *Item versum και γαρ ἐστερεωσε*

την οἰκουμενην, ἡτις οὐ σαλευθησεται. Und weiter in § 13, wo der Abendgottesdienst am Montage behandelt wird: *Deinde post Psalmum CXII sequitur Alleluia. Ὁ ποιμαινων τον Ισραηλ προσχες, ὁ ὁδηγων ὡσει προβατον τον Ἰωσηφ. Ὁ καθημενος ἐπι των χερουβιμ ἐμφανηθι, ἐναντιον Ἐφραϊμ και Βενιαμιν και Μανασση* (Ps. 80, 1. 2.). *Ἀμπελον ἐξ Αἰγυπτου μετηρας. Ἐξεβαλες ἐθνη και κατεφυτευσας αὐτην. Ὡδοποιησας ἐμπροσθεν αὐτης, και ἐπληρωσε την γην* (Ps. 80, 9. 10). Ferner in § 14, welcher über den Abendgottesdienst am Dienstage handelt: *Post Ps. CXII sequitur: Alleluia. Προςεχετε λαος μου τῳ νομῳ μου. κλινατε το οὐς ὑμων εἰς τα ῥηματα του στοματος μου* (Ps. 78, 1). *Vers. ἀνοιξω ἐν παραβολαις* (v. 2). Und in § 17 vom Abendgottesdienst am Freitage: *Post Ps. CXI* [*al. CXV*]. *Alleluia. Οἱ οὐρανοι διηγουνται δοξαν θεου. Ποιησιν δε χειρων αὐτου ἀναγγελλει το στερεωμα* (Ps. 19, 2). *Vers. Ἡμερα τῃ ἡμερᾳ ἐρευγεται ῥημα, και νυξ νυκτι ἀναγγελλει γνωσιν* (v. 3). Endlich in §. 18 vom Abendgottesdienst am Sabbath: *Sabbato post Ps. CXI* [*al. CX*] *Alleluia. Δευτε ἀγαλλιασωμεθα τῳ κυριῳ, ἀλαλαξωμεν τῳ θεῳ τῳ σωτηρι ἡμων* (Ps. 95, 1). *Vers. Προφθασωμεν το προσωπον αὐτου ἐν ἐξομολογησει, και ἐν ψαλμοις ἀλαλαξωμεν αὐτῳ* (v. 2). *Vers. Ὁτι Θεος μεγας κυριος και βασιλευς μεγας ἐπι πασαν την γην* (v. 3).

Nach dem 11. und 12. der Mabillon'schen *Ordines* wurde in Rom am Abend des ersten Ostertages von Sängern eine griechische Sequenz vor dem Pabste gesungen: *Finitis tribus Vesperis in basilica Salvatoris et ad Fontes et ad sanctam Crucem redit dominus Pontifex in praeparatam porticum; posito ibi facistorio* [*al. faldistorio*] *redit ipse et alii ordines circa eum, Architriclinus autem cum aliis juvenibus ordinate praeparat ante dominum Pontificem potionem, et vinum bibet ipse, et omnes alii bibunt. Interim cantores surgunt et cantant hanc Sequentiam Graecam: Πασχα ἱερον ἡμιν σημερον, qua sequentia finita eunt et osculantur pedes Pontificis, et dat eis bibere coppam potionis. Sic omnes laeti recedunt* (a. a. O. *p.* 1045). In dem 12. *Ordo* wird die Griechische Sequenz vollständig angeführt: *Celebratis tribus Vesperis in basilica Salvatoris et ad Fontes atque ad sanctam Crucem revertitur ad porticum sancti Venantii ibique sedet cum episcopis, cardinalibus caeterisque ordinibus et aliis tam laicis quam clericis in terra super tapeta residentibus. Deinde propinatur sibi claretum vinum et omnibus circumstantibus ab archidiacono et aliis pincernis. Interim vero primicerius cum cantoribus surgit et canit prosam Graecam hujusmodi: Πασχα ἱερον ἡμιν σημερον ἀνεδειχνυσθη, πασχα καινον, ἁγιον πασχα, μυστικον πασχα, πανσεβασμιον πασχα Χριστου του λυτρωτου, πασχα ἀμωμον, πασχα μεγα, πασχα των πιστων,*

πασχα τας πυλας ἡμιν του παραδεισου ἀνεῳγε, πασχα παντας ἀναπλαττον βροτους, καινον Παπαν χριστε φυλαξον (p. 1079).

Wenn wir in allen Missalen, wie z. B. in *Cod. Sang.* 338 und 340*, das *Gloria in excelsis Deo* oder *Carmen angelicum* in griechischer Sprache mit musikalischen Zeichen finden und wenn der von Binterim erwähnte *Codex ecclesiae Essendis* das *Gloria in excelsis Deo*, das *Symbolum (Nicaenum)*, *Agnus Dei*, *Sanctus* und *Communio* in griechischer Sprache enthält, so geht daraus hervor, dass im Kloster-Gottesdienst alle diese Stücke zuweilen in griechischer Sprache gesungen worden sind.

Hierher gehört auch das in Rom und in allen abendländischen Kirchen von alter Zeit her beim Gottesdienste so häufig gebrauchte *Kyrie eleison* und *Christi eleison.* — Das *Concilium Vasense* d.i. die zweite im J. 529 gehaltene Synode zu Vaison (*Vaseo* in der arelatischen Kirchenprovinz) sagt im dritten Canon: *Et quia tam in sede apostolica, quam etiam per totas orientales atque Italiae provincias dulcis et nimium salutaris consuetudo est intromissa, ut Kyrie eleison frequentius cum grandi effectu et compunctione dicatur: placuit etiam nobis, ut in omnibus ecclesiis nostris ista tam sancta consuetudo et ad matutinum et ad missas et ad vesperas Deo propitio intromittatur* (s. Coletus, *Sacrosancta Concilia t. V. p.* 822). Gregor der Grosse sagt in seinen Briefen *l. IX ep. 12: Kyrie eleison autem nos neque diximus neque dicimus, sicut a Graecis simul omnes dicunt, apud nos autem a Clericis dicitur, et a populo respondetur, et totidem vicibus etiam Christe eleison dicitur, quod apud Graecos nullo modo dicitur. In quotidianis missis aliqua, quae dici solent, tacemus, tantummodo Kyrie eleison et Christe eleison dicimus, ut in his deprecationis vocibus diutius occupemur* (*Opp. t. III, p. 956 ed Migne*). Eine andere Belagstelle bietet Pseudo-Alcuins *Liber de divinis officis c. 40: Cantore incipiente: Kyrie eleison, collocantur* (bei der Messe) *cerei in ordine a parte australi in septentrionem ab Acolytho, ostendente hoc facto, quod misertus sit Dominus omnipotens mundo in meridie et septentrione. Ideo autem Kyrie eleison et Latini Graece et Graeci Latine proferunt, quia et illorum quaedam Graeca honestius quam Latina et quaedam Latina melius quam Graeca sonant, et ut unum ejus populum nos*

---

* In diesem Codex aus dem 10. Jahrh. finden wir p. 38 den Schluss des *Gloria* griechisch und lateinisch (*sin agio pneumati en doxa teu patros amin, cum sancto Spiritu in gloria dei patris*) und p. 40 den Schluss des griechischen Nicänum (*logo en baptisma is aphesin amartian Prosdoko anastasin nekron kesointu mellontos eonos amin*), versehen mit musikalischen Zeichen. Der grösste Theil des *Gloria* und *Symbolum* ist ausradirt und der Platz, wo es stand, mit etwas Andrem ausgefüllt.

esse ostendamus, unumque Deum utrumque populum credere (*Alcuini Opp. t. II, p. 498 ed. Froben.*).

III. Den dritten Beweis für den Gebrauch der griechischen Sprache in der lateinischen Kirche liefern die griechischen Symbola: das griechische Nicänum (*Nicaeno-Constantinopolitanum*), das spätere längere römische Symbol (das sogen. *Symbolum Apostolicum*) in griechischer Uebersetzung, sowie auch das ältere kürzere römische Symbol in griechischer Uebersetzung.

Die beiden erstgenannten Symbole wurden im Occident bei der *traditio Symboli* vorzugsweise als *Symbola tradita* gebraucht, besonders das griechische Nicänum, und es war vornehmlich die römische Kirche, wo dieses als *Symbolum traditum* gebraucht wurde.

Nach dem *Sacramentarium Gelasianum* ging in der alten römischen Kirche die *traditio Symboli* an dem Traditionstage (Mittwoch der 4. Quadragesimalwoche) auf folgende Weise vor sich: Ein Akoluth nahm, nachdem der Presbyter die heilige kirchliche Handlung mit der sogen. *Praefatio Symboli* eingeleitet hatte, eins von den Kindern, die an dem grossen Sabbath getauft werden sollten, und zwar einen Knaben, auf seinen linken Arm, legte seine (rechte) Hand auf dessen Haupt und sang, nachdem er auf die Frage des Presbyters: *Qua lingua confitentur Dominum nostrum Jesum Christum?* geantwortet hatte: *Graece*, auf die Aufforderung: *Adnuntia fidem ipsorum, qualiter credunt*, das nicänische (nicänisch-constantinopolitanische) Symbol in griechischer Sprache, während er seine Hand auf des Kindes Haupt hielt. Hierauf sagte der Presbyter: *Filii charissimi, audistis Symbolum Graece, audite et Latine*, und fragte zum zweitenmale: *Qua lingua confitentur Dominum nostrum Jesum Christum?* Der Akoluth antwortete: *Latine*, und sang vom Presbyter aufgefordert ebendasselbe *Symbolum* in lateinischer Sprache, worauf der Presbyter noch eine kurze Ansprache über das jetzt tradirte Symbol hielt. Diese Beschreibung findet sich bei Muratori, *Liturgia Romana vetus t. I, p.* 540—42.

Aehnlich wird die *traditio Symboli* der römischen Gemeinde beschrieben in dem nach Georg Cassander von Melchior Hittorp herausgegebenen *Ordo Romanus antiquus de divinis antiquae ecclesiae officiis per totius anni circulum.* Nur wird das Nicänum hier zwei Mal nach einander griechisch und zwei Mal lateinisch gesungen, ein Mal für die Knaben und ein Mal für die Mädchen und zwar, wie es scheint, von 4 Akoluthen. Ferner werden die Fragen, in welcher Sprache die Kinder den Herrn Jesum Christum bekennen, und die

Aufforderung ihren Glauben zu bekennen, an die beiden Akoluthen, die das Symbolum griechisch zu singen haben, in dieser Sprache gerichtet, und diese geben auf jene Frage eine griechische Antwort: *Et interrogât eum presbyter Graece, dicens: Ποια γλωττᾳ ὁμολογουσιν τον κυριον αὐτων Ἰησουν Χριστον; Et respondet Acolythus: Ἑλληνιστι. Iterum dicit presbyter: Ἀναγγειλε την πιστιν αὐτων, πως πιστευσωσιν. Et dicit Acolythus Symbolum Graece decantando his verbis: Πιστευω εἰς ἑνα θεον — και ζωην του μελλοντος αἰωνος. Ἀμην. Hoc expleto vertit se ad foeminas et facit similiter etc. (Maxima Bibl. Patrum Lugd. t. XIII, p. 676 s.).** * Mit dieser Stelle ist der 7. der von Mabillon herausgegebenen *Ordines Romani*, welcher *Incipit Ordo Scrutinii ad electos, qualiter debeat celebrari* überschrieben ist, zu vergleichen. Hier werden die Kinder, bei welchen das Symbol in lateinischer Sprache gesungen wird, als *infantes Latini* bezeichnet, d. h. doch wohl: Kinder, welche von lateinischen oder lateinisch-redenden Eltern stammen, so dass also diejenigen, bei welchen in griechischer Sprache gesungen wird, als *infantes Graeci* d. i. Kinder griechischer oder griechisch-redender Eltern zu gelten haben. Ferner sind hier, wie es scheint, nur zwei Akoluthen thätig, einer bei den *infantes Graeci* und der andere bei den *infantes Latini*, und das lateinische Nicänum wird von dem Presbyter, nicht einem Akoluthen recitirt, was aber auf einer Textlücke zu beruhen scheint.

Die römische Kirche war nicht die einzige abendländische, wo das griechische Nicäno-Constantinopolitanum bei der *traditio Symboli* gebraucht wurde. Martene hat uns in seiner Schrift *de antiquis ecclesiae ritibus* zwei Stellen mitgetheilt, eine aus dem *Pontificale Pictaviense*, die andere aus dem *Missale Werthinense* **, aus welchen hervorgeht, dass dasselbe auch in einzelnen gallischen und germanischen Kirchen Statt gefunden hat.***

Aber nicht allein das griechische Nicäno-Constantinopolitanum wurde im Abendlande bei der *traditio Symboli* gebraucht,

---

* Auch nach dem *Rituale Romanum restitutum a Sanctorio Casertano* wurde bei der *traditio Symboli* zuerst das griechische Nicänum und darauf das lateinische zwei Mal gesungen, das erste Mal für die *masculi*, das zweite für die *feminae*; s. Höfling, Das Sacrament der Taufe. B. 1, S. 234.

** Werthina war ein von dem h. Ludger im J. 778 gestiftetes Kloster an der Ruhr in der Grafschaft Mark; später entstand an derselben Stelle das Bisthum Verden, s. Wiltsch, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statistik. B. I. S. 373 und B. II, S. 71 u. 233.

*** Diese Kirchen haben wohl diesen Brauch zugleich mit der ganzen Form des Scrutinien von Rom erhalten.

sondern auch griechische Uebersetzungen des späteren, längeren römischen Symbols, des sogenannten *Symbolum Apostolicum*. Nach Martene in der genannten Schrift wurde in der Kirche zu Vienne das apostolische Symbol zuerst in griechischer für die *masculi* und dann für die *feminae* in lateinischer Sprache gesungen.

Es lässt sich sogar nachweisen, dass bei der Taufe in Rom und an andern Orten im Abendlande neben den lateinischen auch griechische Fragen nach dem Glauben und griechische Antworten in Gebrauch waren. Wenn es nämlich in dem *Sacramentarium Gregorianum* heisst: *Oratio in Sabbato Paschae. Ad reddentes dicit Domnus Papa post pisteugis* (*πιστευεις*). *Item ad catechizandos infantes* (*Muratori* a. a. O. *T. II, p.* 61), und wenn Martene a. a. O. I, 11. p. 85 sagt: *Interrogationes autem, in quibus simplicius et abbreviatum Symbolum continebatur, fiebant immediate ante lectionem sacram, unde et oratio illa, quam Pontifex pronuntiabat, dicebatur Pisteueis, id est: Credis:* so deutet das klar darauf hin, dass die griechische Frage *πιστευεις* in der römischen Kirche vorgekommen ist. Wir müssen annehmen, dass der Pabst die Tauffragen zuerst an die griechisch-redenden Täuflinge in griechischer und darauf an die lateinisch-redenden in lateinischer Sprache richtete. Gerade weil er die Interrogationen mit *πιστευεις* begann, erhielt sein Gebet, welches den Fragen voranging, den Namen *Πιστευεις* (*Pisteugis*). Das griechische Symbol, welches abgefragt wurde, war ohne Zweifel das in dem zweiten Artikel verkürzte apostolische Symbolum in griechischer Uebersetzung, in der älteren Zeit eine Verkürzung des älteren kürzeren, in der späteren Zeit eine Verkürzung des späteren längeren römischen Taufsymbols.

Auch die Handschriften-Literatur bestätigt die nun bereits sattsam erwiesene gebräuchliche Absingung des griechischen Apostolicum und Nicänum bei dem einen oder andern Gottesdienste. Wir finden beide Symbole in *Cod. Sangallensis* 338, einem Missale aus dem 10. Jahrh., beisammen, versehen mit musikalischen Zeichen und in Verbindung mit dem griechischen und lateinischen *Carmen angelicum*. Das griechische Nicänum allein bietet der *Cod. ecclesiae Essendis* unter den drei von Binterim erwähnten Düsseldorfer Handschriften; das Nicänum steht hier neben dem *Gloria, Sanctus, Agnus Dei* und *Communio*. Eine andere dieser drei Handschriften enthält das griechische Apostolicum allein. Der Umstand, dass der Usher'sche Text des griechischen Apostolicum und des kürzeren altrömischen in Psalterien vorkommt, deutet gleichfalls auf kirchlichen Ursprung und Ge-

brauch der beiden Symbole hin. Das kürzere wurde wohl, bevor der Gebrauch des Nicänum als *Symbolum traditum* sich Eingang in die römische Kirche verschaffte, ins Griechische übersetzt und bei der *traditio* und *redditio Symboli* und in verkürzter Form bei den Tauffragen gebraucht, wo es sich noch eine Zeit lang hielt, nachdem bereits das Nicänum *Symbolum traditum* und *redditum* geworden war.

Wir haben nun dargethan, dass die griechische Sprache im Abendlande bei den kirchlichen Gottesdiensten mitbetheiligt wurde, und haben zugleich gezeigt, in welchem Umfang dies geschah, von welcher Art die griechischen Stücke, Texte, Worte waren, welche gebraucht wurden, auch welche Stelle in den verschiedenen Gottesdiensten sie einnehmen und wann, bei welchen Gelegenheiten, an welchen Orten sie im Abendlande im Gebrauch waren.

Es entsteht jetzt die Frage: Wodurch ist dieser Gebrauch der griechischen Sprache im abendländischen Gottesdienste hervorgerufen worden; welche sind die Gründe des Gebrauchs; welche Absicht und Meinung verband man mit demselben?

Der gottesdienstliche Gebrauch der griechischen Sprache im Abendlande hat nach unserer obigen Darlegung vornehmlich und ursprünglich der römischen Gemeinde angehört und hat sich zum Theil, zugleich mit den rituellen Formen, nach einigen andern abendländischen Kirchen verbreitet. Dies führt auf die Vermuthung, dass der Grund des ausserrömischen Gebrauchs, wenn auch nicht ausschliesslich, in dem Verhältnisse der betreffenden Gemeinden zur römischen zu suchen ist. Der römische Gebrauch aber erklärt sich zunächst daraus, dass viele Griechen in Rom lebten und die römische Kirche viele Griechen unter ihre Glieder zählte. Ausdrücklich wird so der Gebrauch der griechischen Sprache im römischen Gottesdienst in den angeführten Stellen von Beda Venerabilis, Amelarius Fortunatus (nebst seinem Abschreiber Pseudo-Alcuin) und Anselm von Havelberg begründet.

Darin, dass es eine Menge Griechen in Rom gab, und die römische Gemeinde in ihren ersten zwei Jahrhunderten zum Theil aus Griechen bestand, hat ja auch die Thatsache vornehmlich ihren Grund, dass die ältesten kirchlichen Schriftsteller aus der römischen oder deren nächsten Nachbargemeinden alle oder doch fast alle sich nicht der lateinischen, sondern der griechischen Sprache bedienten.

Clemens Romanus schrieb seinen in dem Namen der römischen Kirche abgefassten Brief an die corinthische Gemeinde in griechischer Sprache; freilich hat dies, wie dass der römische Bischof Cornelius in griechischer Sprache an

den antiochenischen Bischof Fabius schrieb (s. Eusebius *h. e. VI*, 43 und Gallandi's *Bibl. Patrum t.* III, p. 341. *Not.* 5), auch darin seinen Grund, dass die corinthische Gemeinde eine griechische war, und ein Verständniss der lateinischen Sprache bei ihr nicht vorausgesetzt werden konnte. Ebenso aber schrieb Hermas, Bruder des römischen Bischofs Pius, seinen *Pastor* griechisch; denn ihm gehört aller Wahrscheinlichkeit nach diese Schrift, da ihm der beinahe gleichzeitige Verfasser des sogenannten Muratorischen *Fragmentum de canone* sie mit grosser Bestimmtheit zuspricht. Griechisch waren ferner die Schriften des Presbyters Cajus im Anfange des 3. Jahrh. abgefasst; Eusebius führt *h. e.* II, 25. III, 28. 31. V, 28 einzelne Stellen aus Cajus' *Διαλογος προς Προκλον* und *Σμικρος λαβυρινθος* griechisch an, ohne seiner sonstigen Sitte gemäss zu sagen, dass diese Schriften ursprünglich lateinisch geschrieben und ins Griechische übersetzt seien, oder auch dass er selbst, indem er griechisch citire, der Uebersetzer sei. Die Schrift des Cajus *περι της του παντος ουσιας* verräth schon durch ihren Titel ihre griechische Abfassung — wir finden überhaupt nirgends eine Andeutung, dass Cajus irgend welche seiner Schriften lateinisch geschrieben habe. Auch Hippolytus' (um 230) Schriften waren sämmtlich griechisch; indess ist dieser erst in späteren Jahren (als Novatianer) aus Kleinasien oder Syrien nach Rom oder der nächsten Umgegend dieser Stadt (Portus Romanus) gekommen. Der schriftstellerische Gebrauch der lateinischen Sprache begegnet uns in der römischen Gemeinde mit vollkommener Sicherheit erst gegen die Mitte des dritten Jahrh. bei Norvatian, welcher übrigens nach Philostorgius VIII, 15 ein griechisch gebildeter Phrygier war, und bei dem Bischof Cornelius, denn der Verfasser des Muratorischen Canons ist nicht, wie Muratori und Galland meinten, Cajus von Rom, sondern (nach dem Stile des Fragments) ein Africaner, der nur vermöge der engen Wechselbeziehung der africanischen und römischen Kirche mit den Verhältnissen dieser bekannt war. Lateinisch schrieb ferner Minucius Felix, welcher (zwischen 160 u. 220), später als Lactantius (*Institt.* V, 1) und Hieronymus (*De viris illustribus* c. 58 u. ö.), als Sachwalter in Rom lebte; es ist zweifelhaft, ob er geborner Africaner oder Römer war, sein Stil spricht eher für jenes als dieses. Ob der römische Bischof Soter (zwischen Anicet und Eleutherius um 170) eine Schrift gegen die Montanisten verfasst hat, was der Verfasser der von Sirmond unter dem Namen *Praedestinatus* herausgegebenen Schrift *De Haeresibus* c. 26 und 86 berichtet, ist unsicher, und noch unsicherer, ob er sie griechisch oder lateinisch geschrie-

ben. Lateinisch aber waren die wenigen unbedeutenden Schriften des römischen Bischofs Victor (um 200) und das *insigne volumen* des römischen Senators und Märtyrers Apollonius (unter Commodus), welches er als Rechenschaft seines Glaubens dem römischen Senate vorlas (Hieronymus a.a.O. c.42). *Tertullianus presbyter* — sagt Hieronymus a.a.O. c.53 — *nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur*. Aber Victor war doch ein Africaner, und ob Apollonius wirklich eine von ihm selbst niedergeschriebene Vertheidigung vorlas, oder ob seine Rede zugleich mit Allem, was er vor dem Gerichte sagte, erst später niedergeschrieben wurde, ist zweifelhaft. Was Eusebius *h. e.* V, 21 berichtet, macht das Letztere wahrscheinlicher. Die Geburtsstätte der lateinisch-kirchlichen Literatur war sonach nicht sowohl Rom, als Afrika. Ein Afrikaner war der Mann, welchen man als ihren Schöpfer und Vater bezeichnen kann, Tertullian; desgleichen Cyprian, Arnobius und, nach dem Stil zu urtheilen, auch der Dichter Commodian. Lactantius dagegen war ein Italiener, obwohl ein Schüler des Africaners Arnobius. In Afrika ist auch ohne Zweifel die alte lateinische Bibelübersetzung (*Itala*) entstanden.

Doch war der Umstand, dass die römische Gemeinde zum grossen Theil aus Griechen bestand, nicht der einzige Grund, weshalb die römischen Kirchenschriftsteller der zwei bis drei ersten Jahrhunderte ausschliesslich oder doch fast ausschliesslich griechisch schrieben. Es hatte noch zwei andere Gründe. Die damals im Occident und vor Allem in Rom und Italien herrschende Bildung war griechisch. Die Gebildeten in Rom verstanden alle, und viele von ihnen sprachen auch griechisch, und in Süditalien, welches ja zum Theil von Griechen bewohnt war, war das Griechische noch die Umgangssprache. Ferner lag der Gebrauch der griechischen Sprache christlichen Schriftstellern sowohl deshalb näher, als der der lateinischen, weil die Apostel griechisch geschrieben hatten und das A. T. in griechischer Uebersetzung vorhanden war, als auch deshalb, weil die griechische Sprache reicher, biegsamer, entwickelter und ausgebildeter war, als die lateinische. Nur ein Tertullian konnte diese Sprache zu einer Kirchensprache schaffen, und noch er schrieb seine ersten Schriften, nämlich *de baptismo*, *de spectaculis* und *de virginibus velandis*, in griechischer Sprache. Dass gerade Afrika die Geburtsstätte der lateinisch-kirchlichen Literatur wurde, mag theils daher kommen, dass dieser Theil des römischen Occidents sehr stark romanisirt und latinisirt war, theils daher, dass die griechische Sprache dort, trotz des engen Verkehrs mit

Rom, nur von einzelnen Fremden und Gebildeten verstanden wurde, aber im Ganzen genommen (auch später noch) unbekannt blieb. Selbst Cyprian verstand sie nicht, und Augustin verstand davon so gut wie Nichts. Eben wegen dieser Unbekanntschaft des Griechischen ward hier das Bedürfniss einer lateinischen Bibelübersetzung gefühlt und durch die *Itala* befriedigt, um welche sich dann eine lateinisch-kirchliche Literatur lagerte, geschaffen von dem Genie des Tertullian und weiter entwickelt von den grossen Kirchenlehrern Cyprian und Augustin.

Als ein Zeugniss, wie stark das griechische Element in der römischen Gemeinde in den ersten Jahrhh. war, kann auch dies gelten, dass die meisten der Gemeindevorsteher und Bischöfe aus dieser Zeit griechische Namen führen (*Λινος* 2 Tim. 4, 21, *Κλητος* oder *Ἀνακλητος* oder *Ἀνεγλητος*, *Εὐαριστος*, *Ἀλεξανδρος*, *Ξυστος*, *Τελεσφορος*, *Ὑγινος*, *Ἀνικητος*, *Σωτηρ*, *Ἐλευθερος*, *Ζεφυρινος*, *Καλλιστος*). Man darf daraus schliessen, dass ein Theil derselben Griechen waren, was von Telesphorus und Hyginus ausdrücklich bezeugt ist. Dass Clemens Romanus ein Grieche war, dafür spricht sowohl Phil. 4, 3. (vorausgesetzt, dass der hier genannte Clemens und Clemens Romanus Eine Person sind), als der doppelte Umstand, dass sein erster, echter Brief griechisch geschrieben ist und dass alle ihm zugeschriebene Schriften als griechisch erscheinen. Gewiss trug es zur Stärkung und Erhaltung des griechischen Elements in der römischen Gemeinde bei, dass so viele fremde griechische Christen (Rechtgläubige und Häretiker) in der Weltstadt zusammenströmten.

Wenn wir nun aber nach dieser Abschweifung näher auf die Ursachen des gottesdienstlichen Gebrauchs der griechischen Sprache eingehen, so erklärt sich doch nur der Gebrauch griechischer Taufbekenntnisse aus der Zugehörigkeit vieler Griechen zur römischen Gemeinde als seinem wesentlichsten und eigentlichsten Grunde, während dagegen der Gebrauch griechischer Lectionen und Gesänge sich hieraus nicht genügend erklären lässt. Auch schon dies, dass das Symbol (nämlich das nicäno-constinopolitanische, oder unser jetziges apostolisches) auch in andern abendländischen Kirchen, wie in Pictavium, Vienne, Kloster Werthina, bei der *redditio Symboli* griechisch gesungen wurde, fordert einen andern Erklärungsgrund. Es ist ohnehin schon an sich sehr unwahrscheinlich, dass die gallischen oder franco-gallischen Kirchen von Poitiers und Vienne, zumal in späteren Zeiten, aus griechischen und lateinischen Mitgliedern gemischt gewesen seyn sollten. Es ist sogar fraglich, ob es überhaupt in späterer Zeit, welcher doch

wohl das *Missale Viennense* und *Pictaviense* angehört, Griechen in Vienne gab*, und noch mehr ob in Pictavium; noch weniger lassen sich solche in der deutschen Gemeinde Werthina in der westphälischen Grafschaft Mark erwarten. Die Sitte, das Nicäao-Constantinopolitanum bei der *traditio Symboli* griechisch zu singen, hängt vielmehr damit zusammen, dass der ganze römische *ordo Scrutiniorum* in diese Kirchen übergegangen war. Die beiden gallischen Kirchen brachten, obgleich sie keine Griechen in ihrer Mitte zählten, den römischen Brauch dadurch einigermassen in Uebereinstimmung mit dem faktischen Gemeindebestande, dass sie das griechische Symbol bei den *masculi* und das lateinische bei den *feminae* singen liessen, wodurch der Gebrauch eine ganz andere Bedeutung erhielt, als er, wie wir weiterhin sehen werden, in Rom hatte. Die westphälisch-märkische Kirche dagegen bewahrte die römische Sitte so ganz unverändert, wie wir sie in dem hittorpschen *Ordo Romanus* finden; nur müssen es hier natürlich eben dieselben Kinder, Knaben und Mädchen, gewesen seyn, für welche das Symbol zwei Mal griechisch und darauf zwei Mal lateinisch gesungen wurde.

Weiter bietet sich Folgendes zur Erwägung dar. Wenn der Gebrauch griechischer Lectionen und Gesänge in der römischen Gemeinde seinen ausschliesslichen Grund im Vorhandenseyn griechischer Gemeindeglieder gehabt hätte, so würde dieser Gebrauch sich nicht auf einzelne besondere Gelegenheiten beschränkt haben. Ein durchgreifender Gebrauch des Griechischen war freilich nicht möglich,** wohl aber ein

* Dass es im 2. Jahrh. Griechen in Vienne gab, ist mehr als wahrscheinlich; denn die Gemeinde von Lugdunum und Vienna richtete im J. 177 an die asiatischen und phrygischen Gemeinden ein Schreiben über die Verfolgung unter Marc Aurel und Lucius Verus, und dieses ist griechisch verfasst. Ferner: die Lugdunenser, Attalus und Alexander, welche beide in dieser Verfolgung den Märtyrertod litten, und von denen der erstere Presbyter der Gemeinde und deren *στυλος και ἑδραιωμα* war, waren beide Griechen, jener ein Pergamener, dieser ein Phrygier; ein Grieche war seinem Namen nach auch der lugdunensische Bischof Pothinus, welcher gleichfalls Märtyrer in dieser Verfolgung wurde. Zudem hatte die lugdunensische Gemeinde in den letzten Jahrzehnden des 2. Jahrh. in Irenäus einen griechisch-geborenen (kleinasiatischen) Bischof. Wahrscheinlich war die Stiftung der Gemeinde in Lugdunum und Vienna von Asiaten und Phrygiern ausgegangen, welche durch Handelsverbindungen nach Gallien geführt waren, wo es ausserdem alte kleinasiatische Colonien gab. Massilia war, wie bekannt, eine Colonie des kleinasiatischen Phokäa.

** Nicht möglich, denn in diesem Falle wäre es weit richtiger gewesen, einen zwiefachen Gottesdienst einzurichten, statt dem Einen einen so geschmacklos schwankenden Sprachcharakter zu geben,

häufigerer. Nur so viel steht also fest, dass der Umstand, dass die römische Gemeinde Griechen und insbesondere griechische Geistliche unter ihren Gliedern hatte, dazu mitgewirkt hat, dass griechische Lectionen und Gesänge in den Gottesdienst aufgenommen wurden. Denn dieser Umstand muss bei dem weitüberwiegenden lateinischen Theile der Gemeinde unwillkürlich den Gedanken einer schuldigen Rücksichtnahme hervorgerufen haben, sowie andererseits bei diesem gemischten Gemeindebestande Verständniss des Griechischen auch auf Seiten vieler lateinischer, zumal der klericalen Gemeindeglieder vorausgesetzt werden konnte. Und weil einzelne Theile des Cultus ihrer Natur nach vorzugsweise für Geistliche bestimmt waren und bei den lateinischen Geistlichen oder wenigstens bei einem grossen Theil von ihnen ein Verständniss der griechischen Sprache vorausgesetzt werden konnte, eben deshalb finden wir griechische Lectionen an den Ordinationssabbathen und an dem Consecrationstage des Pabstes; ebendeshalb begegnen wir griechischen Sequenzen, welche am Abend der ersten Ostertage vor dem Pabste gesungen wurden, und ebendeshalb, wie es scheint, auch den griechischen Psalmen, die bei den Abendgottesdiensten am Sonntage, Montage, Dienstage, Freitage und Sonnabend in der Osterwoche gesungen wurden. Was aber die griechischen Lectionen und Gesänge an den Tauftagen, den beiden Sabbathen vor Ostersonntag und Pfingstsonntag, betrifft, so steht ihr Gebrauch offenbar im Zusammenhange damit, dass man an diesen Tagen die griechisch-geborenen Täuflinge oder ihre Väter das Symbol griechisch recitiren (*reddere*) liess und die Tauffragen in dieser Sprache an sie richtete. Gestattete man hier den Gebrauch der griechischen Muttersprache, so lag es sehr nahe, auch die Lectionen und Gesänge dieser Tage griechisch lesen und singen zu lassen. Diese Lectionen und Gesänge gingen ja vornehmlich die Täuflinge an und waren vorzugsweise für sie berechnet.*

Wenn man nun aber weiter beachtet, dass es nur in einer oder anderer Hinsicht hervorragende kirchliche Tage, nur mehr oder minder grosse kirchliche Festzeiten waren, an welchen griechische Lectionen vorgelesen und griechische

---

Andererseits war die Einrichtung eines zwiefachen Gottesdienstes auch nicht nöthig, da der griechische Theil meistens ohne Zweifel lateinisch verstand. Dass der Gottesdienst in Rom wesentlich ein lateinischer war, war ganz natürlich. Denn die römische Gemeinde war zu allen Zeiten und besonders seit dem 4. Jahrh. wesentlich eine occidentalische, lateinische.

* s. Ranke, Perikopensystem S. 342—345.

Gesänge vorgesungen wurden, so ist zu den bisher aufgefundenen Erklärungsgründen noch die Absicht hinzuzunehmen, den Gottesdienst auf diese Weise zu zieren und feierlicher und festlicher zu machen. Der Schwerpunkt der Sitte liegt aber in dem, worauf schon Amalarius und Pseudo-Alcuin mit ihrem *propter unanimitatem utriusque populi* und *ut unum ejus populum nos esse ostendamus, unumque Deum utrumque populum credere* hindeuten. Man wollte damit eindrücklich bekunden, dass die christliche Gemeinde, wenn sie gleich aus verschiedenen Nationen bestehe und verschiedene Sprachen spreche, doch Einen Gott, Einen Herrn, Einen Glauben, Eine Taufe, Eine Hoffnung, Einen Sinn habe und Eine sei; dass es trotz aller nationalen und sprachlichen Unterschiede innerhalb der Kirche selbst nur Eine heilige und über die ganze Erde ausgebreitete, allgemeine Kirche gebe; kurz man wollte damit die Einheit, Einträchtigkeit und Allgemeinheit der Kirche durch Paarung der beiden Hauptsprachen des Occidents und Orients, der *utraque lingua* des *uterque populus* (bei Amalarius, Pseudo-Alcuin und Anselm von Havelberg), sinnbildlich darstellen. Noch mehrere Sprachen (z. B. die syrische, die gleichfalls eine Kirchensprache war und das nicht eine unbedeutende) in den Gottesdienst aufzunehmen, war unthunlich und nicht nothwendig. Es war genug die Einheit anzudeuten und dieses geschah hinreichend durch die Aufnahme von griechischen Lectionen und Gesängen in den lateinischen Gottesdienst, wie in Constantinopel nach Amalarius' und Pseudo-Alcuins Zeugniss umgekehrt durch die Aufnahme lateinischer Lectionen und Gesänge in den griechischen. Das Wesen des Symbols aber ist die Andeutung des Ideellen. Deshalb genügte es, jene sinnbildliche Darstellung der Kircheneinheit an einigen hervorragenden Tagen und hohen Festen der Kirche eintreten zu lassen. Dass aber die Kirche von Rom nicht allein durch ihre Zusammensetzung aus lateinischen und griechischen Mitgliedern zu dieser Repräsentation der Kircheneinheit vor anderen veranlasst war, sondern auch als *caput orbis universi* und als Sitz des *episcopus universalis* (ein von Gregor dem Grossen noch abgelehnter, von seinen Nachfolgern aber angenommener Titel) vor allen dazu sich berufen fühlen musste, bedarf keines Beweises. Nach der römischen Kirche lag der von Constantinopel das Gleiche am nächsten. Sie war die vornehmste Patriarchalkirche des Orients. Das daselbst im J. 381 gehaltene Concil erklärte in seinem 3. Kanon die Kirche von Constantinopel für die den nächsten Rang nach der römischen einnehmende Kirche Neu-Roms. Einer ihrer Bischöfe, Johannes Jejunator, nahm sogar den Titel

ἐπισκοπος οἰκουμενικος für sich in Anspruch. Und wie in Rom viele Griechen lebten, so in Constantinopel viele Lateiner. Wir sehen deshalb auch gerade diese Kirche in einer selbstständigen Weise dasselbe thun, was die römische Kirche that: ein oder das andere Mal bediente sie sich der beiden grossen Kirchensprachen zugleich beim Gottesdienste. Der erwähnte ideelle Grund für den Gebrauch der griechischen Sprache in der römischen Gemeinde gilt besonders für die griechischen Lectionen an den hohen Festtagen: am ersten Weihnachtstage und am ersten und zweiten Ostertage; auch für die griechischen Psalmen und Gesänge bei den Abendgottesdiensten in der Osterwoche, so wie für die Lectionen an den vier Ordinationstagen und dem Consecrationstage des Pabstes. Aber auch den Lectionen an den Tauftagen, sogar der Anwendung griechischer Symbole bei der *traditio* und *redditio Symboli* und bei der *interrogatio de fide* lag dieser Grund nicht fern, obgleich er hier und besonders in den drei letzten Fällen dem reellen untergeordnet war.

Johann Musäus über das Formalprincip der lutherischen Kirche.

Von

Dr. Th. Ficker.

I. Kurze Darstellung seiner Lehre nach seiner introductio in theologiam (Jena 1678).

1. Die Stellung der Schriftlehre.

Die *theologia revelata* im engern Sinne (wovon c. III des ersten Theils handelt) hat es als Wissenschaft nicht sowol mit dem aufs Handeln gerichteten Willen (der Mensch als *subjectum operationis*), als mit der Erkenntniss zu thun. Das Objekt derselben ist theils ein materiales, theils ein formales. Jenes umfasst alles zu unsrem Heil Geoffenbarte, seien es *credenda* oder *agenda*, welches Beides Gegenstand theologischer Unterweisung wird; dieses ist die göttliche Wahrheit in ihrer Selbstoffenbarung (*veritas prima revelans*), *in concreto* als Schrift. Ueber den Unterschied von Theologie und Schrift wird im Vorübergehen bemerkt, dass derselbe mehr formaler als materialer Art sei, sofern jene *methodo in disciplinis usitata distincte docet et declarat*, diese *ad vulgi captum historice*

tradit (p. 136*)*. Doch decken sich allerdings die Objekte auch nicht völlig: es gibt in der Schrift Geschichten und Vorschriften, die auf das ewige Heil keinen directen Bezug haben (vgl. p. 156, weiter unten p. 264). Von dem formalen Objekt nun speciell handelt der 2. Theil der *introductio*; dasselbe kommt hier zugleich in Betracht als *principium cognoscendi*, sofern alle übrige Erkenntniss aus demselben zu schöpfen ist.

2. Offenbarung und Inspiration.

Obgleich der substantielle Offenbarungs**gehalt** von Anfang an derselbe geblieben, so ist doch die Offenbarungs**weise** zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene gewesen, indem Gott bald in sichtbarer Erscheinung dem Menschen nahegetreten ist, bald durch Träume und Visionen mit ihm verkehrt, bald durch den heiligen Geist innerlich dem Menschengeist sich kundgethan hat. Diese letztere Offenbarungsweise, im Unterschied von dem *alloquium* als *interna locutio* oder auch als *inspiratio*, *illuminatio* bezeichnet, ist die vollkommenste (p. 229). Ob zwar unmittelbar nur den Empfängern der Offenbarung selbst zu Theil geworden, pflanzt sich diese Erleuchtung, durch eignes Studium und Arbeit vermittelt, doch auch auf diejenigen fort, zu denen durch mündliche und schriftliche Unterweisung jene ursprünglich nur wenigen Männer zugekommene Offenbarung den Weg gefunden hat. Mehr und mehr nämlich musste um der grössern Sicherheit willen neben der *praedicatio* schriftliche Aufzeichnung stattfinden und ist so für **uns** die *revelatio* mit den *scripturis propheticis et apostolicis* identisch geworden (p. 241).

3. Wesen und Umfang der Inspiration.

Inspiration ist also zunächst im Allgemeinen der der heiligen Schrift eigenthümliche *modus* der Offenbarung (p. 244). Durch das Prädicat der Heiligkeit werden wir auf Gott als den eigentlichen *auctor* oder die *causa efficiens principalis* geführt (p. 242. 245 ff.), während die menschlichen Verfasser nur die *causa minus principalis* oder *instrumentalis* darstellen. Zwar in Bezug auf die äussere **Ausführung** des Schreibens (p. 259), auf Buchstaben, Wörter und damit bezeichnete Dinge, sofern sie für sich betrachtet den materiellen Bestand der Schrift bilden, steht die menschliche Urheberschaft an erster Stelle. Auf diese Dinge als *extra intellectum* gelegne kann sich die Inspiration als innerlicher Vorgang unmöglich beziehen (p. 245). Sonst aber kommt den Autoren dem inspirirenden Geiste gegenüber nicht mehr Selbstständigkeit zu, als etwa der Säge in der Hand des Zimmermanns (p. 253). Die Abhängigkeit erstreckt sich zunächst auf den *conceptus rerum et vocum*, die vom Geiste *intellectui illorum quasi in cala-*

mum diktirt werden (p. 254). Etwaige vorherige Bekanntschaft mit allerlei in die Schrift aufgenommenen Dingen, wie dieselbe auf natürliche Erkenntniss und Erfahrung oder auf Andrer Bericht sich gründen möchte, reichte nicht aus, um die Gefahr des Irrthums abzuwenden und die normative Stellung des Geschriebenen zu stützen. Aber auch eine auf Vermeidung solcher Irrthümer oder *lapsus memoriae* gerichtete blosse *assistentia* genügte hier nicht, weil es nicht auf jene Dinge an sich, sondern deren Einordnung in den Zusammenhang ankam (p. 245 ff. 254 ff.). Diese specifische Gestaltung der vielleicht auf dem natürlichen Wege sinnlicher Eindrücke dem Geiste zugekommenen *conceptus* ist nothwendig Wirkung des Geistes (p. 267 ff.). — Wie aber stehts mit den Worten? Die waren doch im Sprachschatze vorhanden, dem Verfasser zumeist geläufig. Doch muss auch für ihre Fixirung zur Reinerhaltung des Unterschieds zwischen Original und Versionen, besonders aber, was auch hier die Hauptsache ist, für den Context, in dem sie vorlagen, die inspirirende Thätigkeit des Geistes in Anspruch genommen werden. Dagegen spricht auch nicht die nach dem Bildungsstande, der augenblicklichen Stimmung, der Geisteseigenthümlichkeit der heil. Schriftsteller variirte Constructionsweise und Stilistik. Dieser Verschiedenheit hat sich der heil. Geist anbequemt, „*ut naturaliter quasi et velut ex sua cujusque naturali indole cum sermo, tum scriptura illorum flueret*", — freilich gerade umgekehrt, wie sonst, wo sich der Stil des Amanuensis nach dem Dictator richtet (p. 252. 260).

Für diesen letzteren Punkt finden sich interessante ausführlichere und hie und da weiter gehende Aeusserungen des M. in einem gegen den Hamburger Hauptpastor Grosse gerichteten Schriftchen *Vindiciae pro disquisitione de Stilo Ni Ti* (eine von M. früher edirte Abhandlung) Jena 1642. Jener hatte, von einer starr äusserlichen Verbalinspiration ausgehend, Anstoss genommen an den Behauptungen des M. und Andrer, welche eine wesentliche Verschiedenheit des neutestamentlichen vom classischen Griechisch, ja selbst darin vorkommende Solöcismen u. dgl. nicht in Abrede stellen mochten; des M. Vertheidigung und Abweis bewegt sich um 4 Fragpunkte, deren erster lautet: *An stante, quod verba non sint S. Scriptoribus a Spiritu S. inspirata, scripturae certitudo periclitetur?* In der Beantwortung derselben wird ausgeführt, wie die Gnadenwirkung des Geistes zu den Verfassern ein doppeltes Verhältniss einnehme: 1) in Rücksicht auf den sachlichen Inhalt, — dessen Inspiration als unbestritten nicht weiter in Frage kommt; 2) in Bezug auf die *verba*. Diese

kommen in Betracht entweder nach ihrer äusseren Substanz (wofür die oben dargelegte Ansicht des M. gilt), oder nach ihrer *rectitudo*, welche wiederum einmal in der richtigen Beobachtung grammatischer, logischer, rhetorischer Gesetze, dann aber in einer dem beabsichtigten Sinne gemässen Wahl und Zusammenstellung besteht. Für die letzterwähnte Seite wird die Art der Inspiration so angegeben: „Wenn die Apostel den ihnen eingegebenen Gedanken mündlich verkündigten oder schriftlich verzeichneten, so leistete ihnen der heil. Geist dahin Beistand und leitete durch seine Gnade ihre Zunge und Griffel also, dass sie den passenden Ausdruck für das zu Redende oder zu Schreibende fanden.“ Die Hauptfrage blieb demnach die über die Stilverschiedenheit: ob darin die neutestamentlichen Schriftsteller von der übernatürlichen Gnadenwirkung abhängig oder sich selbst überlassen waren und schrieben, *ut tunc temporis usus et consuetudo ferebat?* M. entscheidet sich für das Letztere. Da für die Schriftgewissheit etwaige Anomalien in Conjugation, Declination u. dgl. gleichgiltig sind, so ist dieselbe vielmehr darin zu suchen, *quod sensus divinus per verba significantia et rebus accommodata fideliter et sine errore in sensum redundante est expressus.* Eine unmittelbare Inspiration gilt also allerwegen nur für den *sensus*, nicht für die *verba*, für deren Fehlerlosigkeit und Sinngemässheit eine *directio* hinreicht, wie sie schon oben statuirt war. Der Erläuterung hiefür dient das Beispiel einer vom Lehrer aufgegebenen Uebersetzung eines deutschen Aufsatzes ins Lateinische, wobei die Materie vom Lehrer gegeben, die Worte selbst vom Schüler geschrieben sind, indem er durch vorherige und nachfolgende Unterweisung vor Inconvenienzen und Sprachfehlern bewahrt wurde. Aehnlich der heil. Geist als *summus magister*. Mit Uebergehung der übrigen Fragpunkte, die über unsern Gegenstand nicht wesentlich Neues enthalten, wenden wir uns zu dem Abschnitt über

4. Beweise für die Inspiration.

Sie füllen einen Raum von mehr als 250 Quartseiten — ein reicher Stoff in sorgfältiger Gliederung, freilich nicht ohne scholastische Spitzfindigkeit und Schwerfälligkeit der Diction. Während zuerst in Cap. III und IV nach gewöhnlicher Weise von dem Begriff der *auctoritas Scripturae Sacrae,* sodann insbesondere von der *auctoritas causativa* gehandelt ist (S. 282—99), beschäftigt sich Cap. V mit den für letztre geltenden Beweisen, sofern dieselben eine *fides humana* begründen, zunächst den *internis*. Bei Gelegenheit der Erhabenheit und Einfalt des Schriftausdrucks werden Anstösse an Stellen, wie Eph. II, 1. Act. VII, 1 ff. Joh. VIII, 25. Apokal. V. VIII, wo man

Nachlässigkeit im Gebrauch der Partikeln, gehäuftes Bindewort u. dgl. gefunden hat, nicht ohne Geschick beseitigt. In Bezug auf den Wahrheitseindruck, den das Schriftwort macht, wird darauf hingewiesen, wie auch Stücke der natürlichen Erkenntniss hier behandelt werden *rectae rationi prorsus convenienter*, formell aber *multo simplicius et perfectius* (p. 321), wie dagegen Andres zwar nicht aus den Principien der Vernunft erkannt und bewiesen, doch auch nicht des Irrthums überführt werden kann, so dass hier folgender Schluss gilt: „Wenn eine Schrift aber solche Punkte derart berichtet, dass sie nicht nur keines Irrthums überwiesen werden kann, sondern auch zur Bereicherung und Vollendung der Naturerkenntniss beiträgt, so weist sie auf die Autorschaft Gottes, nicht eines blossen Menschen hin; da es nun mit der heiligen Schrift so steht, so ist durch den übernatürlichen Ursprung alles Falsche und Irrige ausgeschlossen" (p. 336). Diesem allerdings weder sehr tiefen noch strikten Syllogismus liegt die Anerkenntniss einer Harmonie zwischem dem Lichte der Natur und der Gnade zu Grunde, indem jenes die Saamenkörner der Religion ausstreut, die dann durch dieses herausgelockt, ausgebildet, gefestigt werden. Bei Erwähnung der eigentlichen Glaubensmysterien finden besonders die socinianischen Einwände gegen die Trinität zum Theil treffende Widerlegung, indem auf die einseitige Allgemeinheit ihres Gottesbegriffs und auf die mit der behaupteten Unmöglichkeit einer Trias in der Einheit begangene irrige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* verwiesen wird. Aehnliche klare Blicke und beherzigenswerthe Grundsätze enthält der Abschnitt über die innere Uebereinstimmung Alten und Neuen Testaments. Ob zwar, was von dem Einen *brevius*, von einem Andern im Fortlauf der Zeit *uberius et distinctius* gesagt, bald *obscure* in typischer Hülle, bald mit deutlichen Worten geredet ist, bleibt doch der Grundstock der Lehre von Gott und göttlichen Dingen derselbe (p. 345 ff.). Im weitern Verlaufe wird die Unhaltbarkeit einer Anzahl von Widersprüchen, welche jener abenteuernde Prophet der Aufklärung, Matthias Knutzen, zusammengestellt hatte, sehr verständig und eingehend nachgewiesen (so zwischen Apostelg. 9, 7 und 22, 9, wo an der ersteren Stelle das Hören der himmlischen Stimme nur von einer *perceptio confusa* verstanden seyn will; Matth. 19, 5 und Mal. 2, 16, an welch letzterem Orte eine verstattete Entlassung des Weibes zu verstehen oder zu übersetzen ist: „Gott hasst das Entlassen"). Dabei wird der Grundsatz ausgesprochen (p. 355); „dass zu einem wirklichen Widerspruch nicht nur einfaches Bejahen und Verneinen, sondern dasselbe *de eodem, secun-*

dum idem, simul et eodem tempore et respectu gehört", und für geschichtliche Differenzen zum Eingedenkbleiben der eignen Unkenntniss ermahnt. Mit besonderer Ausführlichkeit verweilt M. noch bei der Lehre von der Auferstehung und der vermeintlich dawiderlautenden alttestamentlichen Stellen. Ganz einfach erledigen sich ihm z. B. Jes. 26, 14. Ps. 88, 11; 78, 39. Hiob 14, 12: an der ersten Stelle ist das „sie werden nicht leben" im Gegensatz zu dem segensvollen Lebensstande der Frommen zu verstehen; Ps. 88 handelt von der Gebrechlichkeit des menschlichen Lebens; Ps. 78, 11. und Hiob 14, 12. ist die Rede von einer Rückkehr zu dem gegenwärtigen Leben, und die Verneinung derselben treibt zur Bitte um Beschleunigung der Hilfe (vgl. p. 359). In Bezug auf den sittlichen Gehalt der Schrift bemerkt er p. 369: Alles was die heil. Schrift von Gotteserkenntniss und -verehrung, wie über das Zusammenleben mit Andern lehrt, steht nicht nur in vollkommenster Uebereinstimmung mit dem auch im Gewissen sich offenbarenden Gotteswillen, sondern auf einer viel höheren Stufe innerlicher Heiligung, als je ein Mensch sich vorsetzen mag. Die *sufficientia* findet er dadurch bewährt, dass vor Allem die Versöhnung des Menschen mit Gott ins Licht gestellt wird, zu deren Erfindung menschliche Erkenntniss es nie gebracht hat.

In Ansehung der nach alter Ordnung und Weise behandelten *testimonia externa* (p. 377—457) können wir kurz seyn. Neu dürfte hiebei nur die Polemik gegen Spinoza's Wunderverwerfung und Herberts Versuch zur Entkräftung des kirchlichen Zeugnisses für die Schriftwahrheit seyn. Es genügt, das für alle diese Argumente geltende und mehrfach wiederholte Zugeständniss zu notiren, dass sie keine physische oder metaphysische Evidenz beanspruchen, wohl aber *moraliter evidentia et certa* sind (p. 431) und in diesem Sinne ihre eigentliche Bedeutung für die Gläubigen haben.

Besonders wichtig dagegen ist wieder Cp. VI von dem *testimonium Spiritus Sancti*. Zuerst verficht hier M. gegen die scholastischen Theorien des Scotus und Thomas, welche mit mehr oder minder Modification auf das Zeugniss der Kirche recurriren, die Nothwendigkeit eines gottgewirkten Glaubens an den Ursprung der Schrift. Denn weder genügt dafür eine *fides humana*, noch kann der Glaube unmittelbar dem *intellectus* für Annahme übernatürlicher Lehren beistimmen, weil derselbe ein sich ihm unmittelbar darstellendes Objekt fordern würde. Jener Eindruck göttlicher Causalität aber, welchen die Schrift auf den Hörenden oder Lesenden ausübt, kann nicht ohne eine übernatürliche Einwirkung

Gottes selbst gedacht werden, wofür als Beweisstellen 1 Thess. 2,13. Eph. 1,17. 1 Cor. 2,5. Röm. 1,16. dienen. In Verbindung mit diesem *concursus*, der durch die Blindheit des Verstandes und Verstockung des Willens nöthig gemacht ist, verschafft das Schriftwort als Objekt der Glaubenserkenntniss sich seine Anerkennung, so dass Wille und Verstand gleichermassen zur Zustimmung geführt werden. *In abstracto* geht die Einwirkung auf den letztern voran. In ausführlicher und bis zur Unverständlichkeit schwerfälliger Weise, wobei vielfach psychologische *termini* angezogen werden, ist hier weiter dargestellt (p. 499 ff.), inwieweit die Worte heiliger Schrift zunächst in ihrer natürlichen Kraft zum Menschengeiste dringen und mit den darin präexistirenden Vorstellungen sich verknüpfen, wie man aber nicht — nach pelagianischer und socinianischer Anschauung — bei solcher *apprehensio simplex*, die noch keine *illuminatio* im specifischen Sinne einschliesst, stehen bleiben dürfe. Vielmehr macht sich nun erst der Eindruck des sachlichen Schriftinhalts in Erweckung eines tiefern Verständnisses und einer heiligen Denkweise geltend, wie sich dieselbe nun auch in Beurtheilung anderer Gegenstände offenbart. Die weitere Entwicklung dieser Vorgänge, welche die Schrift selbst unter den Ausdrücken *compunctio cordis* oder *cor apertum* befasst, gehört in das Kapitel von der Busse. Wie nun der Verstand von der Wahrheit des in der Schrift Dargebotnen überzeugt wird, so muss ihm der Wille die Prädikate der *bonitas* und *convenientia* zuerkennen. Aus dem Allen folgt, und diese Bemerkung ist charakteristisch: dass das Wort den Glauben an seinen übernatürlichen Ursprung durch dieselben *actus* und *modi* wirkt, wie den Glauben an seinen Heilsinhalt, nur sind diese dann *reflexi*, d. i. Rückschlüsse von der Qualität des Inhalts auf die Urheberschaft (p. 527). In den Kräften der Heiligung, des Trostes u. s. f., die sie von Jugend auf aus dem Worte Gottes empfangen, spüren die Gläubigen, dass Gott mit ihnen redet (p. 531), wie denn auch der Ungläubige, sobald er mit seinem vorher erstorbenen Willen und verfinsterten Verstande zum Glauben an die geoffenbarte Wahrheit gekommen ist, einsehen muss, dass solche Umwandlung nicht in den Objekten allein, sondern in dem darin verborgenen Gotteswirken seinen letzten Grund hat (p. 530). Kürzere Berücksichtigung findet die *auctoritas normativa s. canonica* (c. VII, p. 537 ff.), indem dieselbe mit der *causativa* fast auf Eins hinauskommt und der für letztre geführte Beweis auch für diese gilt, nur dass bei dem Charakter der Schrift als Norm die ursprüngliche Textgestalt in

Frage kommt. Während nämlich für Erweckung von Glaubensüberzeugung Alles auf den *sensus* ankommt, der auch in Uebersetzungen treu wieder gegeben seyn kann, gehört zur Beurtheilung der Lehre auch *verborum certitudo et infallibilitas absoluta*, so dass hier das ursprüngliche Idiom, selbst Buchstaben und Striche nicht völlig irrelevant sind. Fragen nun, welche in dieser Hinsicht etwa entstehen, können einzig und allein aus dem Zeugnisse der alten Kirche entschieden werden. Wenn diese z. B. das Matthäus-Evangelium oder den Hebräerbrief, die möglicherweise auf hebräischen Originalen beruhen, in ihrer jetzigen Gestalt für inspirirt angesehen hat, so kann man sich dabei zufrieden geben. Doch kann M. nicht umhin, auch hiefür eine *fides divina* in gewissem Sinne zu fordern. Das Geisteszeugniss bleibt da freilich immer ein *mediatum*, indem man etwa so schliesst: Die Schrift ist inspirirt in dem Idiom, in welchem sie zuerst aufgezeichnet ward; nun ist das Alte Testament hebräisch, das Neue griechisch geschrieben — nach dem Zeugniss der ersten Jahrhunderte —, folglich in diesen Sprachen eingegeben. Dabei wird Bezug genommen auf die zwischen protestantischen Theologen und Jesuiten zu Regensburg gepflogene Unterhandlung, wobei letztere die Frage aufgeworfen hatten: ob es eben so gewiss ein Stück gemeinschaftlichen Glaubens sei, an Christi Menschwerdung und an die Kanonicität eines biblischen Buches zu glauben? Darauf hat M. in Anlehnung an die damals von Hunnius gegebne Antwort den Bescheid, dass man über das ursprüngliche Idiom, den Verfasser dieses oder jenes Buches u. dgl. allerdings durch die Kirche wisse, die göttliche Art des darin Enthaltenen aber durch *testimonia interna* erwiesen werden müsse.

Die Entwickelung der *efficacia scr. s.* an sich (cp. VIII, p. 558 ff.) bewegt sich hauptsächlich um die im Rahtmannschen Streit angeregte Frage, ob das Wort auch abgesehen vom Gebrauch mit göttlicher Kraft verbunden sei? und wird dieselbe im Sinne des damals vereinbarten Sächsischen Bescheids bejaht.

II. Einiges zur Beurtheilung des von M. eingenommenen Standpunktes.

Aus dem Bisherigen erhellt, dass M. im Wesentlichen sich in dem Anschauungsbereiche von der Inspiration bewegt, wie sich derselbe bei den orthodoxen Dogmatikern des 17. Jahrhunderts findet. Und auch wo er einen Schritt über denselben hinausgeht, geschieht es nicht ohne mannichfache Verwahrung und mit schüchterner Zurückhaltung. Denn wenn

ihn auf der einen Seite ein freierer und weiterer Sinn für die auch menschliche Eigenthümlichkeit der Schrift antrieb, den starren Formalismus der Wittenberger, namentlich eines Calov hie und da zu durchbrechen, so galt es doch auf der andern, dem Calixtinischen Extrem fern zu bleiben, welches durch den *consensus quinquesecularis* das Formalprincip der Kirche in Schatten zu stellen drohte. Man wird sich daher nicht wundern dürfen, wenn wir auch bei ihm den Grundfehler jener Inspirationstheorie, die einseitige Betonung des Lehrhaften in der Schrift, wiederfinden, wenn er auch den an erster Stelle historischen Charakter derselben durch vereinzelte an Gerhard erinnernde Bemerkungen zu einem gewissen Rechte kommen lässt. Man wird diesem Ausgangspunkte überhaupt eine mindestens geschichtliche Berechtigung nicht absprechen dürfen, wenn man einen nur flüchtigen Blick auf die Entwickelung der Schriftlehre in der lutherischen Kirche fallen lässt. Den Irrlehren und Missbräuchen zunächst der Römischen gegenüber galt es Richtigstellung der christlichen Heilswahrheit in Dogma und Cultus. Während Jenen die mehr und mehr doch ebenfalls in Schriften niedergelegte Tradition zur Stütze diente, — man berief sich eben, wie Eck zu Leipzig, auf Concilienbeschlüsse, päpstliche Erlasse, Stellen der *patres* —, galt hier die heil. Schrift als Quelle und Norm, nicht zunächst ihrem gesammten Offenbarungsinhalte nach, wie er im Gewande der Geschichte sich darstellte, sondern nach einzelnen für die christliche Erkenntniss grundlegenden Thesen. Man kämpfte mit den klaren Aussagen eines Paulus etwa gegen die semipelagianischen Sätze der Scholastik, mit Schriftstellen gegen patristische Citate. Der Aufbau einer Heilsgeschichte nach den heiligen Urkunden derselben konnte nicht die nächste Aufgabe einer Zeit seyn, die zunächst die Grundthatsachen des christlichen Bewusstseyns von dem Balast hierarchischer Aeusserlichkeit zu befreien und erst von da aus den Blick wie für den Gang des menschlichen Geschehens, so für den Zusammenhang göttlicher Heilsthaten zu klären berufen war. Die Vorliebe für Lehrbildung und demgemässe Schriftbenutzung also wird man den in dogmatische Streitigkeiten vielfach verwickelten Epigonen des Reformationszeitalters an sich nicht zu so grossem Vorwurf machen können. Das Falsche war, dass man allmählig nichts weiter in der Schrift sehen mochte, als einen Lehrcodex zur jeweiligen Instruirung und Rectificirung, und es darum auch nicht mehr zu einer Erforschung des geschichtlichen Ganzen, zu einem rechten Leben in der Schrift bringen konnte, wie wir die Reformatoren selbst darin begrif-

2) rechten Ernst machte mit der Betonung des *testimonium spiritus sancti*, wie mit der Anerkenntniss, dass dasselbe zunächst für die Göttlichkeit des Schriftinhalts gelte, um von da aus, wie der Offenbarungsthatsachen in ihrem nothwendigen Zusammenhang, so der schriftlichen Fixirung derselben als einer mit göttlicher Nothwendigkeit erfolgten und durchweg vom heiligen Geiste getragenen und geleiteten gewiss zu werden; dass man

3) noch sorgfältiger zwischen Inspiration der Schrift überhaupt und Kanonicität einzelner Bücher trennte, und für die letztere, sofern es sich nicht um innern Connex des Inhalts mit andern, sondern um Authentie, Integrität u. dergl. handelt, den kirchlichen Zeugnissen ein grösseres Recht einräumte.

Winke nach dieser Richtung hin scheint mir die altkirchliche Doctrin, insbesondere in ihrer mannichfach modificirten Gestalt bei M. zu enthalten. Vielleicht wäre bei grösserer Beherzigung derselben auch der Strom historischer Forschung, welcher mit dem Geiste der Aufklärung vereint bald auf die verschiedensten Gebiete sich ergoss, dem ehrwürdigen Gebäude heiliger Schrift weniger verderblich geworden und eine von ernstem Wahrheitssinn sowohl als gläubiger Hingabe an das Göttliche geleitete Betrachtung der heiligen Geschichte hätte eher einen Ausweg aus dem Doctrinalismus der lutherischen Dogmatik gefunden.

Reformationsdank.

Predigt zum Reformationsfest 1864

über die Epistel des 24. S. n. Trin. Coloss. 1,8—15.

Von

H. Hoffmann,

Pastor zu St. Laurentii in Halle.*

Heut, am Reformationsfesttag, kann ein Prediger wohl in Verlegenheit seyn, was er vor der Gemeinde reden soll. Soll man die Lehren auseinandersetzen, in denen sich unsere Kirche von der römisch-katholischen unterscheidet? Sie sind

* Auf Ansuchen der Red. vom Herrn Autor zur Veröffentlichung mitgetheilt. G.

ja Vielen so gut wie unbekannt. Wenn ich z. B. in der Liturgie am Altar statt zu sprechen, singe, so findet das mancher — Katholisch! Wenn ich dagegen predigen würde: Hast du Gottes Gebot übertreten, so leiste Gotte durch Besserung und gute Werke Genugthuung dafür — so würden dieselben Leute darin wahrscheinlich nichts Katholisches finden! — Oder soll man erzählen, wie das Werk der Reformation begonnen ist und fortging? Auch das würde vielen evangelischen Christen ziemlich neu seyn. Soll man streiten gegen Pabst und päbstliches Wesen? oder soll man eifern über die kläglichen Gebrechen, an denen unsere eigene Kirche leidet? Schon einen Text für diesen Tag auswählen, hat seine Sorge. Nun ich denke, vor allen Dingen soll meine Rede heute ein Ausdruck des Dankes und, wills Gott, ein Sporn zum Dank dafür seyn, dass der HErr durch seine Werkzeuge, Luther und die anderen Reformatoren, Grosses an uns gethan hat. Dazu genügt es, dass ich, ohne Wählen, an den heutigen Episteltext mich halte

Colosser 1, 9—15.

Derhalben auch wir, von dem Tage an, da wir es gehöret haben, hören wir nicht auf für euch zu beten, und zu bitten, dass ihr erfüllet werdet mit Erkenntniss seines Willens in allerlei geistlicher Weisheit und Verstand; dass ihr wandelt würdiglich dem HErrn zu allem Gefallen, und fruchtbar seid in allen guten Werken, und wachset in der Erkenntniss Gottes, und gestärket werdet mit aller Kraft, nach seiner herrlichen Macht, in aller Geduld und Langmüthigkeit mit Freuden; und danksaget dem Vater, der uns tüchtig gemacht hat zu dem Erbtheil der Heiligen im Licht; welcher uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniss, und hat uns versetzet in das Reich seines lieben Sohnes, an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden; welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne vor allen Creaturen. —

„Danksaget dem Vater, welcher uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniss und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes." So schreibt der Apostel freilich nicht an evangelische Christen, die aus der katholischen Kirche ausgetreten, sondern an Christen zu Colossä, welche aus dem Verderben des Heidenthums herausgerettet waren. Sie waren im vollen Sinn der Obrigkeit der Finsterniss entnommen. Ich würde mich schwer versündigen, wenn ich die Kirche des Pabstes ein Reich der Finsterniss unter der Obrigkeit der Finsterniss nennen wollte. Denn unter der Obrigkeit der Finsterniss stehen doch nur diejenigen, welche das wahrhaftige Licht, das alle Welt erleuchtet, nicht kennen oder verachten: den eingebornen Sohn Gottes in seiner Herrlichkeit voll Gnade und Wahrheit. Das Gebiet der Finsterniss fängt da an, wo man nicht mehr

bekennt: „ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren und auch wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria geboren, sei mein HErr." Dies grosse Kleinod christlichen Glaubens hat die katholische Kirche durch das ganze Mittelalter und bis jetzt treu bewahrt, hoch gehalten und den Heidenvölkern gebracht. Das genügt, um zu beweisen, dass sie nicht in nächtlichem Dunkel liegt. Das Schelten und Spotten über die katholische Finsterniss lasse ich gern denen, welche kein Licht als ihr Vernunftlicht kennen, den Aufgeklärten und Aufgeblasenen, die sich freuen, „wie sie's zuletzt so herrlich weit gebracht", die auch in jedem bibelgläubigen evangelischen Christen nur einen Dunkelmann sehen. Die rechte Sonne, Jesus Christus, steht auch über den Völkern, die mit falschem Wahn im Pabst zu Rom seinen Statthalter sehen, und gibt ihnen ihren Schein. Darum werden auch dort dem HErrn durch Wirkung seines Wortes Kinder geboren, wie der Thau aus der Morgenröthe.

Bei alle dem weiset uns doch das Wort „Danksaget dem Vater, der uns errettet hat von der Obrigkeit der Finsterniss", auf die Ursach zum Reformationsfestdank hin, die uns gegeben ist. Gibt es nicht ein Mittelding zwischen Licht und Finsterniss, trübe Mischung aus beidem, Zwielicht, das sich über die Erde breitet, wenn die Sonne wohl am Himmel, aber hinter schwarzen Wolken verborgen ist? Es ist die alte gerechte Klage über die römische Kirche, die heutiges Tags noch ebenso wie zur Zeit Hus's und Luthers gilt: die Sonne Christum lässt sie stehn, aber ihren Lichtschein verdunkelt sie. Die Person des HErrn ehrt der Pabst sammt den Seinigen wohl aufs höchste: aber des HErrn Werk und Amt kommt bei ihnen nicht zu seiner gebührenden Ehre. Die katholische Kirche lässt Christum den seyn, der er ist — aber sie lässt ihn nicht für uns seyn, was er für uns seyn will.

Halten wir evangelische und römische Lehre einander gegenüber! — „Wir haben Einen Gott und Einen Mittler zwischen Gott und Menschen; Er ist die Versöhnung für unsere Sünde, und nicht allein für unsere, sondern auch für der ganzen Welt; das Blut Jesu Christi des Sohnes Gottes macht uns rein von aller Sünde; und ob Jemand sündigt, haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist." Das sind klare Schriftsätze, das ist evangelische Lehre. Christi Verdienst, Opfer und Fürsprache allein macht gerecht und selig. Da leuchtet Christus als alleinige Sonne für uns. — Dagegen: „Durch Christi Gnadenwirkung soll es Heilige geben, die in diesem Leben die

Vollkommenheit erreicht und in guten Werken ein Uebriges gethan hätten. Auch ihr Verdienst soll dem Sünder zu gut gerechnet werden können; auch ihre Fürsprache soll angerufen werden, um den Heiland uns geneigt zu machen.“ Das ist römische Lehre. Sie führt die Seele auf falsche Mittler, statt auf Christum allein; sie zieht die Wolke ihrer Heiligen vor die einige Sonne Christum und verdunkelt Ihn.

Hören wir weiter: „Wir werden ohne Verdienst gerecht, aus Christi Gnade. Ist es aber aus Gnade, so ist es nicht aus Verdienst der Werke, sonst würde Gnade nicht Gnade seyn. Wir sind nicht tüchtig etwas Gutes zu denken, geschweige denn zu wollen und zu vollbringen, aus uns selbst.“ Das ist Schriftwahrheit, evangelische Wahrheit. Sie macht unsern Ruhm zu nicht, und richtet auf Christi einigen Ruhm. — Dagegen nun: „Der Mensch könne sich aus eigner Kraft zum Guten einigermassen Gnade bei Gott und Vergebung verdienen; und wenn er erst im Glauben stehe, dann könne er die Gebote Gottes vollkommen halten und sich die ewige Seligkeit verdienen.“ Das ist römische Lehre, und sie verdunkelt wieder das einige herrliche Werk des HErrn mit den falschgerühmten Menschenwerken.

Weiter! „Gott war in Christo und versöhnete die Welt mit ihm selbst und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir — wir Prediger — Botschafter an Christi Statt. Gott vermahnt durch uns und reicht durch uns, die wir im Predigtamt stehen, die Predigt von der Sündenvergebung und die Absolution so kräftig dar, dass Menschen dadurch von allen Sünden entbunden und mit Gott, zu erben die ewige Seligkeit, versöhnt werden können.“ Das ist Schriftlehre, evangelische Lehre. Da ist Christus der einige Mittler und wir Prediger Christi sind nur seine Handlanger, durch welche er das alleinseligmachende Wort austheilt. — Dagegen: „Die Geistlichen, insonderheit die Bischöfe, seien die Träger des heil. Geistes; sie opfern im Messopfer fortwährend Christum auf unblutige Weise; sie erwirken dadurch immer wieder Gnade von Gott für die Gemeinde; sie seien also Priester im vollen Sinne des Worts.“ So die römische Kirche. So werden die Priester zu Mittlern erhoben zwischen Christo und seinem Christenvolk; so wird Christi Glorie verdunkelt und Finsterniss in das reine Licht gemischt. —

Das sind die Wolken von Menschendichtung, Menschenwerk und Menschenvergötterung, welche über der römischen Kirche vor der Sonne, dem Heiland, lagerten. Zwischen sie blies der Geist des Herrn in der Reformation mit Sturmes-

wehen, bis das reine Licht, die einige herrliche Gnade Christi, wieder hervortrat. Uns leuchtet es nun. —

Wohl versteht man nun bei den Römischen die Kunst, aus Sauer Süss zu machen, das Dämmerlicht als das wahre Licht zu preisen und falsche Lehre mit schönem Schein zu umgeben. Ein römischer Bischof, der den Anspruch erhebt, er sei rechtmässiger Hirt auch über uns evangelische Christen dieser Stadt, hat in dieser Kunst erst dies Jahr etwas Sonderliches geleistet. Nun, man braucht nur hinein zu gehen in die Gotteshäuser katholischer Länder; und wenn man sich dann eben freuen will über die dichtgedrängte Volksmenge und über die vielen Angesichter, auf denen Andacht und Ehrfurcht liegt — aber man hört das Gemurmel der tausend Lippen, die zu todten Heiligen rufen, von denen doch Niemand weiss, ob sie's vernehmen; man sieht die aufgehängten Täflein, auf denen Ablass für so und so viel tausend Jahre denen verkündigt wird, die so und so oft den Rosenkranz beten; man vernimmt die Fabeln, die dem frommen Volk für baare Münze dargereicht werden: hin ist dann die Freude; man steht wie in ängstlicher Dämmerung, und das Herz fällt einem vor die Füsse. Da prangen in ihren Kirchen die Crucifixe auf allen Altären; warum hören denn die Gläubigen nicht den Ruf des Gekreuzigten: her zu mir, Mühselige und Beladene! und wenden sich von den erdichteten Mittlern ab? Da sind mit breiten rothen Farbenstreifen an den Crucifixen die Blutströme aus den Wunden Jesu angemalt; warum vernehmen sie denn nicht die Stimme des Bluts: dass es allein kostbar und kräftig genug ist, alle Sünde zu tilgen, und werfen allen andern Trost weg? — Ist Christus das wahrhaftige Licht, so ists doch eine Macht der Finsterniss, welche dort über der römischen Kirche es dämpft und die Seelen irre führt. Wir aber — wir haben Grund zu danksagen, dass uns in der Reformation Errettung zu Theil geworden ist von der Obrigkeit der Finsterniss und freier Zugang gebahnt zu dem wunderbaren Licht der Gnade und Wahrheit Christi. —

Wer kann denn aber recht danksagen von Herzensgrund? Nicht alle, die den evangelischen Christennamen tragen! Ich zweifle nicht, dass Millionen protestantischer Christen sehr zufrieden damit sind, nicht katholisch zu seyn; dass ihnen die Haut schauert bei dem Gedanken: sie sollten etwa vor einem katholischen Priester Beichte sitzen; dass sie sich viel wissen mit ihrer protestantischen Freiheit. Will man das Freude nennen, mag es seyn; aber brünstige Danksagung wird nicht aus ihr. Danksagen konnten unsere Vor-

väter vor 300 Jahren; sie hatten unter dem Joch päbstischer Satzungen gestanden; sie wussten, wie wohl es thut, davon erledigt zu werden. Das war noch das Geringste! Was wichtiger war: sie waren in die Enge und ins Gedränge gerathen durch Erkenntniss ihrer Sünde; sie hatten es an sich selbst erfahren, was böse Lust im Herzen ist und wie sie alles im Menschen durchzieht und vergiftet; sie hatten sich abgearbeitet unter der Macht der Finsterniss in ihnen; sie hatten angstvoll vergebens versucht, Gnade und Frieden zu finden auf den Wegen, auf welche die alte Kirche sie wies. Deswegen war es ihnen Freude über alle Freude, als das Evangelium ihnen aufging, das Wort von der Gnade Christi, die alle Schuld verschlingt, so man nur eben glaubt. Darum klingt durch ihre Reformationslieder der helle Jubelton: „es ist das Heil uns kommen her von Gnad und lauter Güte“! Nun hat seitdem unsre evangelische Kirche wohl das Licht, das heller brennt und schöner leuchtet, als alles Glänzende in der Welt. Aber es ist eben ein Gnadenlicht und Gnadenschatz für solche Menschen, die unter der Obrigkeit der Finsterniss seufzen und nach Errettung fragen lernten. Und hinter diese Obergewalt der Finsterniss in uns kommen wir schwer, kommen nicht Viele. Denn so viel lassen wir zwar gern gelten, dass wir Sünde haben, allerlei böse Neigung in uns tragen, Gott und Menschen Manches zu leide thun, und darum Vergebung brauchen. Allein etwas Anderes ists: hineinsehen in das Inwendigste des Herzens, da nicht blos böse Lüste, sondern die böse Lust finden, die Lust, die nimmer will, was Gott will; die Lust, die uns immer gefangen hält unter dem Gesetz der Sünde; die Lust uns alle Gebote Gottes leicht zu machen und vor den Menschen den guten Schein zu tragen; die Noth, dass wir keine wahre Gottesfurcht, keine wahre Liebe zu Menschen, keinen wahren Glauben an den Herrn aus uns hervorbringen können. Wie sperrt und wehrt sich das Menschenherz, in die Rathlosigkeit um sein Heil hinunterzufallen! Und doch, wen Gottes Geist zieht, den zieht er da hinunter; und nur so, nur so gewinnt man einen Zugang zu dem freien offenen Born wider alle Uebertretung und Sünde, der im Evangelium rauscht, durch unsere evangelische Kirche rinnt, dem sie alle ihre Herrlichkeit dankt.

Was hätte freilich unsere Kirche für Herrlichkeit, womit sie vor Menschenaugen prangen könnte? Kein Pabst mit dreifacher Krone; keine Bischöfe mit dem Heiligenschein ihres Amts; kein prächtiger Gottesdienst; keine Macht und Ansehn vor der Welt; keine Massen, die mit Begeisterung ihr

anhingen. Ihr Schmuck ist inwendig, verborgen, geistlich. Die Herrlichkeit besitzt sie, dass Christus ihr Haupt in ihr gegenwärtig ist, wahrhaftig gegenwärtig in der Predigt des Evangelii, leibhaftig gegenwärtig im Sacrament. Freilich, ganz niedrig, wie er einst auf Erden wandelte, so niedrig, ohne Schein, wandelt er, der HErr, zwischen den Leuchtern seiner Gemeinde. Was hätte sein Wort und sein Sacrament für Gestalt und Schein? Und doch ist Er selbst darunter verborgen, er selbst mit seinem glühenden Heilandsherzen, mit seinen ausgebreiteten Armen, mit seinem Frieden, den die Welt nicht geben kann, mit seinem heil. Geist, der den Elenden herrlich hilft. Wer sind die, welche Ihn herauserkennen, an seinen Lippen hangen, an seinem Wort ihre Lust haben? Das sind noch — wie zur Zeit seines Erdenwandels — die um ihre Sünde Leidtragenden, die nach Gerechtigkeit Hungernden, die, welche ihrer selbst überdrüssig geworden, neugeboren seyn wollen. Sie werden nicht müde, zu danksagen, dass sie einen solchen HErrn und Heiland haben, und dass sie in offener, freier, voller Gemeinschaft mit ihm durch sein Evangelium in seiner gereinigten Kirche stehen.

Danksaget dem Vater! Wenn es mit dem S a g e n gethan wäre, brauchten wir nicht weiter zu fragen: wie solls geschehen? Aber das rechte Danksagen steht im Dank t r a g e n. Und auf ein Danktragen, auf Thatbeweise eines dankbaren Herzens weisen uns die ersten Verse unsers Textes hin.

Dieser Thatbeweis zuerst, dass wir f e s t h a l t e n, t r e u b e w a h r e n das Licht, das eben so hell von Leuchtern unserer Kirche, wie aus dem Episteltext und dem ganzen Evangelium scheint — das Wort von dem lieben Sohn, „an welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung unsrer Sünde, welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne vor allen Creaturen, denn durch ihn ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist.“ Um dies Licht her ziehen sich in unserer Kirche selbst die Finsternisse dick und drohend genug zusammen, als wollten sie es ersticken. Denn es gibt verkehrte Leute in Menge, welche Gottes Weisheit mit ihrer Weisheit auslöschen; unter ihnen solche, die als Diener des HErrn auftreten und doch statt seines Worts eigene Gedanken in schönem Gewand ausbieten. Da thut uns das wohl noth, was der Apostel für seine colossischen Christen erbittet: „a l l e r l e i g e i s t l i c h e W e i s h e i t u n d V e r s t a n d“, nämlich der G e i s t d e r P r ü f u n g, damit wir unterscheiden können, was Gotteswahrheit und was Menschengedicht ist. Wenn der Mann, welcher im badischen

Lande die künftigen Diener der Kirche zu erziehen hat, in die Welt hinaus schreibt, dass der HErr nichts weiter sei als Mensch, ob auch der göttlichste, wenn die Stimmführer der öffentlichen Meinung ihm Beifall von allen Seiten zurufen, wenn seine geistliche und weltliche Obrigkeit den falschen Propheten in Schutz nimmt: so ist's wohl ein Zeichen der Zeit — doch sieht jeder einfache Christ, dass jene dreiste Hand dem Worte Gottes und dem dorngekrönten Haupt Jesu Faustschläge ins Antlitz gibt; so wird ein einfacher Christ durch solche Angriffe auf seinen Herrn nicht irre werden. — Allein für feinere Ohren gibt es feinere Fälschungen der Christenlehre. Sie verhüllen sich unter Namen und Wort des HErrn und setzen doch Namen und Wort des HErrn herunter. Man redet von Vater, Sohn und heiligem Geist und erklärt doch das Geheimniss der Dreifaltigkeit für eine veraltete Lehre, die in den Schmelztiegel fallen müsse. Man bekennt sich zur Gottheit Christi und bei Licht betrachtet leugnet die glänzende Rede doch, dass Gott, eingeborner ewiger Sohn des Vaters, Mensch geworden sei, und lässt nur noch gelten, dass der heilige Mensch Jesus nachher Gott geworden sei. Man verbeugt sich vor dem Wort Gottes und streicht doch im Grunde solche Kernsätze aus demselben, wie: dass der HErr „der Erstgeborne vor aller Creatur ist, durch den alle Dinge geschaffen sind.“ Sind alle Dinge durch ihn geschaffen, so war Er doch vor aller Welt; war er Schöpfer, so war er Person in Gott. Aber wenn die Schrift auch noch so deutlich sagt, was ihre Meinung ist: sie muss sich doch deuteln und drehen lassen, bis sie nicht mehr zu sagen scheint, als was man hören will. Das ist die Weise, die Schrift auszulegen, gegen deren Trügereien der Geist der Prüfung noth thut. O auch bei Solchen, die doch für gläubig gelten, doch ihre Vernunft unter Gottes Offenbarung stellen wollen, die unbesonnene Neigung, an dem Felsen zu rütteln, auf welchen Gott unser Heil gegründet hat! die eitle Redelust, die für den Gedanken des eigenen Geistes dadurch sich Raum macht, dass sie dem Sinn und Geist im Schriftwort Abbruch thut! Wie noth thut es uns, dass wir nicht auf Menschen hören, wie gewandt ihr Geist, wie beredt ihr Mund sei, sondern fragen: was spricht der HErr? was antwortet Er in seinem Wort? Wie noth, dass wir nicht in Sachen des Glaubens wie in Sachen des Anzugs das Moderne und Neue für das Beste halten, und wärs moderne gläubige Theologie, sondern sehen auf die bewährte Weisheit aus Gott, welche sich seit 2000 Jahren mächtig erwiesen hat, die Welt zu überwinden, und stark, die Menschenseele aus Sünde, Todesfurcht, Gerichtsangst

und Gericht herauszureissen. Das ist das Wort von der Offenbarung Gottes des Dreifaltigen; das ist das Zeugniss von dem Sohn des Vaters, Gott von Art, der Gast in der Welt hie ward; das ist die frohe Botschaft von dem Heiland, der sich mit Aller Schuld beladen hat, um Frieden zwischen uns und Gott zu machen. Ueber dem Wort in Treue halten, das ist Dank mit der That, Dank für das grosse Gottesgeschenk, die Reformation. Ein erster gesegneter Anfang dazu wäre es schon bei Vielen, wenn sie nur erst aus eignem Triebe ans Werk gehen wollten, sich in der Schrift festzusetzen. Jedes Reformationsfest tritt als Mahner vor uns; erinnert uns an das Gnadengeschenk, dass wir die Schrift in deutscher Sprache besitzen; dass sie fast in aller evangelischen Christen Händen liegt. Wie Manche möcht ich herzlich bitten: Liebe Christen! braucht doch nur das gute Wort Gottes! sucht, grabt darin! So viel Hörer des Worts in der Kirche, so viel Schriftleser in den Häusern: wäre es dahin in dieser Gemeinde schon gekommen, wie froh wollt ich seyn! —

Dann freilich weiter: Erbauet euch auf dem Wort. Lassen wir es an uns fruchtbar werden! Hier ists an der Stelle, dass das Gebet St. Pauli für die Colosser uns als Bitte ans Herz klopfe: „dass ihr wandelt würdiglich, dem Herrn zu allem Gefallen, und fruchtbar seid an allen guten Werken.“ Die römische Kirche rühmt sich uns gegenüber ihrer guten Werke. Sie glaubt behaupten zu dürfen, dass sie uns darin bei weitem den Rang ablaufe. Sie findet darin einen sichern Beweis dafür, dass sie allein die wahre Kirche des HErrn, die Behausung des heil. Geistes sei. Nun — wir Evangelischen könnten uns ja auch wohl der Werke unserer Kirche rühmen. Zählt die römische Kirche uns die Millionen vor, welche in ihr für ihre Missionen unter den Heiden aufgebracht werden: wir könnten wohl eben so hohe Summen zusammenrechnen, die das evangelische Christenvolk für Bekehrung der Heiden opfert. Weist jene Kirche uns auf ihre Liebeswerke für Arme und Kranke, auf ihre barmherzigen Brüder und Schwestern hin: wir könnten ja auch von unsern Rettungshäusern, Kinderanstalten, Krankenhäusern sagen. Doch — es ist uns ja das Rühmen kein nütze. Es ist nicht evangelische Weise, auf die mancherlei Werke zu pochen oder zu dringen, die von selbst kommen, wo nur das Eine Werk Gottes erst in den Herzen in Gang und Schwung gekommen ist, das Werk, von dem Luther in der ersten seiner 95 Thesen spricht: „Da unser Meister und Herr Jesus Christus spricht, thut Busse und glaubet an das Evangelium, will er, dass das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden

soll eine stetige und unaufhörliche Busse seyn. — Indess will er nicht allein verstanden haben die innerliche Busse, ja die innerliche Busse ist nichtig und keine Busse, so sie nicht äusserlich allerlei Tödtungen des Fleisches wirket." Liebe Christen, das Wort des Evangelii steht für uns nicht unterm Scheffel; rückt es doch, das Wort von der Liebe des Heilandes, recht hinein in eure Herzen, eure Häuser, euren Umgang mit Menschen; beleuchtet euer Wesen und Treiben damit; wollet doch sehen, was bei euch nicht nach dem Evangelium, nach dem Sinne des Herrn ist, in euren Ansichten und Grundsätzen, in eurem Streben und Wünschen, in Ehestand und Kinderzucht. — Wenn der Geist des Eifers über einen Menschen kommt, mit Reformiren an sich selbst nicht aufzuhören: das ist Danksagung, wie sie der HErr von Kindern des Lichts begehrt.

Auch das gehört zum Danksagen, was unser Etliche sich zum Schluss aus der Epistel mitnehmen mögen: „dass wir gestärkt werden mit aller Kraft — uns stärken lassen — nach seiner herrlichen Macht zu aller Geduld und Langmüthigkeit mit Freuden." Ja, auch zu Geduld und Langmüthigkeit mit den Gebrechen unsrer Kirche. Wie unbehaglich fühlt sich manche fromme Seele in ihr! Viel zu viel Welt, viel zu viel todte Massen in der Kirche — klagen sie, und sehen sehnsüchtig hinüber nach solchen Gemeinden, ausser der Kirche, wo, wie ihnen deucht, der Waizen nicht so sparsam und unterm Druck des Unkrauts stehe. O unsere evangelische Kirche ist doch noch reich genug an Lehre und Gnadengute gewesen, um euch zuerst zur Erkenntniss der Wahrheit zu helfen und zu segnen mit himmlischen Gütern. Und da wir selbst so viel Langmuth und Geduld Gottes für uns brauchen, haben wir wohl auch Ursache zur Langmuth und Geduld mit den Schwächen und Schwachen unserer Kirche. Es soll uns nicht schwer werden, langmüthig zu seyn mit Freuden, wenn wir nur sehen wollen, wie der HErr in ihr wohl auf dem Plan ist und Todtengebeine genug in ihr lebendig macht. Noch sitzt er nicht blos im Regiment über der ganzen weiten Kirche auf Erden; noch ist er drinnen in unserer Kirche mit seinem Geist, seinem Wort und Sakrament. Noch kann sie — während Päbstische draussen und abtrünnige Kinder drinnen über sie ein Liedlein zum Spott pfeifen — mit Maria singen: „Er hat die Niedrigkeit seiner Magd angesehen"! Noch darf sie aller Gewalt römischen Wesens von aussen und widerchristlichen Wesens von innen zum Trotz frohlocken: Er übet Gewalt mit seinem Arm nnd zerstreut die hoffärtig sind in ihres Herzens Sinn; er

stösst die Gewaltigen vom Stuhl und erhebet die Niedrigen. Die Hungrigen füllet er mit Gütern und lässt die Reichen leer. Amen.

Miscellen.

1. Nachdem die grosse Erregung, welche vor etwa einem Jahrzehnd der Däne Sören Kierkegaard durch seine Thätigkeit als theologischer Schriftsteller in den skandinavischen Ländern hervorgebracht hatte, allmählig mehr und mehr verstummt war, ist in der letzten Zeit die Aufmerksamkeit in Schweden wieder auf den seltsamen Mann gerichtet worden, und zwar auf folgenden Anlass. Bei einer Conferenz von Geistlichen, die im September v. J. zu Lund im südlichen Schweden gehalten wurde, entfiel dem zur Leitung der Discussion ernannten Präses S. L. Bring die Aeusserung, es habe S. Kierkegard schliesslich sogar die Versöhnungslehre verleugnet. Bald nach dieser Conferenz erschien in der Zeitung *Wäktaren*, welche ein Referat über die Conferenzverhandlungen gegeben hatte, eine „freundliche Aufforderung" an den genannten Präses, die Gründe vorzubringen, auf welche er eine solche Behauptung stütze. Sie war von O. F. Myrberg unterzeichnet, einem der Professoren in Upsala, welcher, Mitglied der theologischen Fakultät in Upsala, als Schriftsteller auf dem theologischen, namentlich dem apologetischen Gebiete einen sehr guten Namen hat. Es erfolgte sogleich die geforderte Erklärung; Bring berief sich, um seine Aeusserung zu vertheidigen, auf einen Artikel gegen Kierkegaard in der Zeitschrift der theologischen Fakultät zu Lund und auf eine daselbst angeführte Stelle aus einer der letzten Schriften Kierkegaards, betitelt *Öieblikket* (Der Augenblick) Nr. 5*, wo es unter Anderem heisst: „Zuerst kehrte man die andere Seite des „Vorbildes" heraus: das Vorbild blieb nicht mehr Vorbild, sondern der Versöhner; und anstatt der Nachfolge halber auf Ihn zu sehen, verweilte man bei Seinen Wohlthaten und wünschte dass man an derer Stelle wäre, denen solche erzeigt wurden, welches eben so verkehrt ist, als wenn Einer als Vorbild der Freigebigkeit aufgestellt würde, und man dann nicht mit der Willigkeit auf ihn sehen wollte, seine Freigebigkeit nachzuahmen, sondern mit dem Wunsche, an derer Stelle zu seyn, denen er seine Freigebigkeit erzeigte." Entweder sei hiermit nichts gesagt, als die allbekannte Wahrheit, dass Christus sowohl Versöhner als Vorbild ist, oder das Kierkegaard'sche Entweder-oder müsste auch

---

* Auch ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: Christenthum und Kirche (der Gegenwart), von S. Kierkegaard. Hamburg 1861.

hier angewendet werden, die Meinung also die seyn, dass die Versöhnungslehre, weil sie den Heiligungseifer der Menschen geschwächt und sie in fleischliche Sicherheit eingewiegt habe, verwerflich sei. Im Zusammenhalt mit der Grundanschauung Kierkegaards scheine letztere Deutung die richtige zu seyn.

In derselben Nummer von *Wäktaren*, wo diese Erklärung zu lesen stand, und in den zwei darauf folgenden erschienen von verschiedenen Seiten her zwei kräftige und sehr gut geschriebene Proteste gegen jene auf der Conferenz zu Lund gefallene Aeusserung über Kierkegaard, der eine von dem oben erwähnten Upsalenser Theologen Myrberg, welcher diese Discussion in *Wäktaren* veranlasst hatte. Es wurde in diesen Protesten nicht nur die Anklage gegen K. durch angeführte Stellen aus seinen Schriften zurückgewiesen, sondern auch in mehr positiver Weise eine Darstellung seiner ganzen Anschauungsweise und zugleich seiner grossen und denkwürdigen Bedeutung nicht nur für die Kirche seines Vaterlandes, sondern für die gesammte Gegenwart gegeben. Selbst was die vorgebrachte Stelle aus *Öieblikket* betrifft, sei aus derselben, näher angesehen, die Unrechtmässigkeit der gegen K. erhobenen Beschuldigung ersichtlich. Da nämlich daselbst von „der anderen Seite des Vorbildes" die Rede ist, so gehe ja hieraus hervor, dass K. in Christus zwei Seiten anerkannt hat, das „Vorbild" und den „Versöhner", obschon er das zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe gemacht hatte, das vergessene „Vorbild" darzustellen; und die citirten Worte seien demgemäss nicht gegen die Versöhnungslehre gerichtet, sondern gegen jene Verdrehung derselben, welche Christum zu einem Sündendiener mache. [— lm —]

2. In der von den Professoren Caspari, Johnson und Nissen in Christiania herausgegebenen *Theologisk Tidskrift* VII, 2 (1864) finden sich unter Anderem auch Hymnologische Beiträge von Caplan Skaar, welche uns in Erinnerung bringen, dass mehrere unserer schönsten deutschen Kirchenlieder in einer Zeit, wo das Deutsche die Hof-, Buch- und Modesprache Dänemarks war, von dänischen Dichtern verfasst worden sind. So ist z. B. Rasmus Hansen Rerav (gest. als Prediger in Rodby auf Lolland 1582) Verf. des über den Wahlspruch der Königin Sophia: Gott verlässt die Seinen nicht gedichteten Liedes: „Gott ist mein Heil, Glück, Hülf und Trost" (s. Rambachs Anthologie 2, 141 f.), welches später von Hans Raffn ins Dänische übersetzt worden ist. Er ist, wie Skaar zeigt, wahrscheinlich auch Verf. des auf den Wahlspruch des Königs Friedrich gedichteten Liedes: „Mein Hoffnung, Trost und Zuversicht", welches in Probst Landsteds *Om Psalmebogen* (Ueber das Gesangbuch) irrig als ursprünglich dänisch bezeichnet wird.

3. Der Grundtvigianismus in Norwegen fährt fort mit

aller Macht an der Auflösung der Kirche zu arbeiten, und er hat den Nationalitäts- und Freiheitsschwindel der Zeit für sich. Die Grundtvigianer haben jetzt eine Volkshochschule, wie sie es nennen, gestiftet, um den Bauernstand auf ihre Seite zu ziehen. Mit 50 Schülern haben sie angefangen. Ueberhaupt dringt auch in Norwegen die weltliche Bildung immer mehr dergestalt in die Volksschule ein, dass sie das Christenthum aus seiner bisherigen centralen Stellung in derselben zu verdrängen droht. [Del.]

4. Zum Urtheil über die Brüdergemeine.

Es ist kein Geheimniss — die 8 Auflagen der Kirchengeschichte und die 3 der Symbolik zeugen ja —, mit welcher Anerkennung, Hochachtung und Liebe der Unterzeichnete, unbeschadet seiner nirgends verhehlten lutherischen Grunddivergenz, von der Brüdergemeinde bei aller Gelegenheit geredet, und dass er vielfach auch in den schönen Gottesdiensten der Gemeine diese Gesinnung thätlich bekundet hat. Eben darum aber trauert er aufrichtig über manche neueste herrnhutische Erscheinungen. Es ist — wie die 8. Aufl. der K.-G. Th. 3. S. 509 sich ausspricht — „die neueste Auflockerung des Bekenntnissstandes der Gemeine gerade im jetzigen Moment ein wahrhaft böses Omen; dazu kommt, dass die längst anrüchige unter dem Mantel christlicher Einfalt fein diplomatische Kunst, sich in die Zeit zu schicken und Allen Alles zu seyn, kaum je so anstössig hervorgetreten ist, als in dem Synodalerlass von 1848"; und S. 52 in der 3. Aufl. der Symbolik konnte er demgemäss, und auch nicht ohne einen Seitenblick auf die neuerlich von Harnack an den Ostseeprovinzen nachgewiesene „hierarchisch knechtende Oligarchie" der Gemeine, nicht umhin, nur dann mit Zuversicht von der Gemeine auch ferner die Erfüllung des grossen herrnhutischen Berufes zu hoffen, „falls sie den Willen und die Macht hat, eine neueste Abschüssigkeit zu grellerer Abweichung von ihrem eigentlichen Geiste zu desavouiren." Die letzteren Worte begleitete er dort mit folgender erläuternden Bemerkung, auf die es vorzugsweise hier ankommt: „Wenn H. Plitt, Die Gemeine Gottes in ihrem Geiste und in ihren Formen. Goth. 1859, besonders §. 23—25, den Geist und das Princip der Brüdergemeine mit aller Bestimmtheit fixirt als „„den Liebesglauben"" und „„Liebesgehorsam"": so erscheint damit ja allerdings das Zinzendorf-Spangenbergische Princip des einfachen Glaubens an das Wort vom Kreuz und Glaubensgehorsams alterirt und das Beste, was die Brüdergemeine hatte, das lutherische Wort von der Rechtfertigung *sola fide*, verworfen; und wenn derselbe neueste herrnhutische Theolog mit vollkommen selbstbewusster bitterer Opposition gegen lutherische Rechtgläubigkeit ebenso selbstbewusst kokettirt mit den modern gläubigen Richtungen falscher Transaction und Vermittlungstheologie

bis ausdrücklich zur evangelischen Alliance hin: so hätte hiemit das Zinzendorfische „„Kind““, welches der Herr zum Vorbilde in die Mitte stellte, oder die „„Magdalena““ — wie Scheibel die Brüdergemeinde darstellte — sich in eine Buhlerin verwandelt, das bisherige immerhin leuchtende Zeugenamt gegen den Unglauben aber seine tief bedauerliche Endschaft erreicht.“

Die letzteren Gleichniss-Worte schienen dem Verf. nicht eben missverständlich zu seyn, vielmehr ihr Verständniss in sich selbst und in der beigesetzten conditionalen und individuellen Limitation zu tragen. Schwebte ihm doch noch aufs lebendigste die Gestalt des seligen Dr. Scheibel vor den Augen, wie er in seiner ihn mit charakterisirenden allerinnigsten Liebe zur Herrnhutergemeine dem Unterzeichneten gegenüber alle Bedenken desselben mit dem drastischen Ausdruck „sie ist ja die dumme Magdalene“ immer von neuem gewaltsam niederzukämpfen sich beeiferte; während die Gemeine doch wirklich, nach H. Plitts Färbung und Aufputz durch neu evangelische Vermittlungstheologie, weder das anspruchloseste Kind, noch „die dumme Magdalene“ annoch ist. Gern indess gebe ich zu, dass die mitgetheilten Worte doch wirklich missverständlich von Unkundigen gefasst werden können, also immerhin lieber in dieser Form nicht hätten geschrieben seyn mögen. Wie und von wem sie mir aber jetzt zum ärgsten Vorwurf gemacht worden sind, das hätte ich denn doch nicht geahnet. In einer Besprechung der neu erschienenen Evangelischen Glaubenslehre von H. Plitt, Gotha, 2 Thle. 1863. 64, in den Theologischen Studien und Kritiken 1865. H. 2. S. 399 sagt Hr. Prof. Dr. Jul. Köstlin zu Breslau, selbst den Zusammenhang seiner anderweiten Erörterung *ex professo* ohne weiteren Anlass hiemit unterbrechend, wörtlich unter Anderem Folgendes: „Der Verfasser (H. Plitt) bemerkt, dass auf eine frühere von ihm veröffentlichte Schrift hin, in welcher er überdies gegen eine Zurechnung seiner eigenen Ansichten an die Brüdergemeine ausdrücklich protestirt habe, von einem gewissen lutherischen Theologen über diese das Urtheil gefällt worden sei, „„sie sei nun aus der Magdalena zur Hure mit Rom geworden.““ Auf eine Polemik von solchem Charakter, für den ich selbst ein gemässigtes Prädikat nicht suchen will noch kann, wäre ihm freilich eine Rücksichtnahme nicht zuzumuthen“ u. s. w. So K.

Diese Stelle, aufs mildeste gedeutet, bezeugt durch sich selbst, ohne dass es weiterer Nachweisung bedarf, 1) dass Herr Prof. K., als er sie schrieb, nicht gewusst hat, was ich eigentlich gesagt habe; (wenn das hätte gesagt werden sollen, was der Genannte mich sagen lässt, würde es ja auch gesagt worden seyn); 2) dass er sonach nicht verstehen konnte und nicht verstanden hat, was ich habe sagen wollen, und 3) dass er darum billig, zumal an einem

Orte, den nicht mit Unrecht jetzt die Augsburgische Allgemeine Zeitung im Nekrolog über Ullmann, den Begründer der Theologischen Studien, „einen noblen Sprechsaal für unbefangene und anständige theologische Wissenschaft“ genannt hat, über den fraglichen beliebig herbeigezogenen Incidenzpunkt auch hätte schweigen oder doch nur in wahrheitsgetreuer und anständiger Ausdrucksweise reden sollen, zumal es sich weiter doch ein wenig seltsam ausnimmt, denselben vom Unterzeichneten unbeirrt und aufrichtig verehrten Theologen den „Hochverehrten Hrn. Collegen“, dem er vor kurzem privatim so geneigt war seine werthvolle Theologie Luthers zu übersenden mit dem gütigen Wunsche, „dass sie auch nach Ihrem Urtheil dem grossen und hohen Gegenstande in treu historischer Auffassung möge gerecht geworden seyn“, und „dass Sie selbst, der Reformationshistoriker, die Schrift über den Reformator Ihres Urtheils (in Ihrer Zeitschr.) würdigen“*, mit den angezogenen, nach Mancher Urtheil vielleicht selbst ungezogenen Worten ziemlich gleichzeitig öffentlich neu kennzeichnen zu sehen. Doch die *rabies theologorum* hat ja selbst ein Melanchthon nicht nur empfunden, sondern sogar mit üben helfen, und wir müssen als Zunftgenossen ohne Murren denn auch wohl hier das Wort des alten Römers uns gefallen lassen: *„Hanc veniam petimusque damusque vicissim“* — wenn einmal das Wort eines Besseren Phil. 4, 5. nicht dennoch lieber allewege uns mehr gefallen wollte.

Guericke.

5. Jenaisches Autodafé. Herr Prof. Hilgenfeld in Jena hat den neuen Jahrgang seiner „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ damit eingeweiht, dass er in dem 1. Heft einen Scheiterhaufen errichtet hat, auf welchem zwei Professoren, die nicht seines Glaubens sind und deren einer ihm, dem Extraordinarius, gegenüber das Unglück hat, Ordinarius zu seyn, als gegen allen wissenschaftlichen Fortschritt sich verstockende Ketzer und obendrein höchst unbedeutende Menschen ihren verdienten Lohn empfangen. Als Nachrichter fungirt dabei der Züricher Pfarrer und Docent Dr. Egli, der gegen die beiden des akademischen Lehrstuhls Unwürdigen eine Sprache führt, die das Selbstbewusstseyn eines Riesen gegenüber lächerlichen Pygmäen athmet. Der Zweite, welcher hingerichtet wird, ist der eigentliche Sündenbock. Es ist der von Erlangen nach Jena berufene Prof. Köhler, welchem Prof. Hilgenfeld diesen Willkommen bereitet hat, trotzdem dass die Erlanger Schule ihm selber bisher nichts weniger als gehässig begegnet ist.

---

* Ein Wunsch, welchen — beiläufig — im vorigen Hefte dieser Zeitschr. der Redactor der kritischen Bibliographie durch einen gelehrten Mitarbeiter in reichem und gewiss erwünschtem Masse zu erfüllen sich beeilt hat.

Der Erste aber ist Prof. Riehm in Halle, von dem Herr Egli gar nicht zu wissen scheint, dass er seine schriftstellerische Laufbahn mit einer Schrift über das Deuteronomium begonnen hat, welcher Niemand, der sie kennt, „orthodoxe Beschränktheit" vorwerfen wird. Ueberhaupt ist der alttestamentliche Standpunkt dieses Gelehrten weit mehr der Hupfelds als Hengstenbergs. Dennoch tobt Egli gegen ihn als einen Rückschrittsmann, behandelt seine Schrift über die Cherubim wie das Specimen eines Unwissenden und ergeht sich deshalb, dass er sie lateinisch geschrieben (was er musste, weil es seine akademische Antrittsschrift ist) in hochgestelzten Phrasen. „Fort mit den gedrechselten und geglätteten Perioden eines zierlichen Ciceronismus; ins Kloster mit denselben, damit die dicken Mönche auch Etwas zu bewundern haben und zu lernen statt ihres Küchenlatein!" Am Schlusse der zweiten Execution ruft er sogar Ach und Weh über die gegenwärtige Handhabung der alttestamentlichen Exegese, beklagt den frühen Tod eines Dr. Roth in Basel und ärgert sich dagegen über das lange Leben der so alt wie Methusala werdenden „zähen Krebse in Hengstenbergs Gewässer." Der ungeistliche Ton, welchen der Oberhofprediger Schwarz in seiner Geschichte der neuesten Theologie angeschlagen hat, eines Heine oder Lassalle würdiger als eines Dieners Christi, ist von Hrn. Egli dergestalt überboten worden, dass man zu fragen versucht ist, ob etwa Unwahrhaftigkeit, Uebermuth und Rohheit nach dem Urtheile der schweizerischen „Zeitstimmen" die drei theologischen Tugenden oder doch die drei überall da, wo es sich um die Vernichtung theologischer Lehrer anderer Richtung handelt, geheiligten Mittel seien.

Nachschrift. Nach Hilgenfelds „Vertheidigung" in Nr. 16 des Theol. Literaturblatts war ich entschlossen, den Streit ruhen zu lassen und Obiges zurückzuziehen. Es war aber nicht mehr thunlich. Führe ich den Kampf fort, so wird er nur noch jener stolzen Richtung gelten, welche die Wissenschaftlichkeit als ihr Monopol ansieht und alle die nicht ihres Sinnes sind als vogelfrei behandelt. Del.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. Plitt, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, J. A. F. Richter, u. A.**,

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. Kurzgefasste Einleitung in die h. Schriften alten u. neuen Testaments. Ein Leitfaden für den Unterricht in höheren Schulen und für gebildete Schriftleser insgemein von Dr. F. Weber, 2. Lehrer am Missionsseminar in Neuendettelsau. Nördlingen (Beck) 1863. 229 S. 8.

Der Verf., welcher seit einigen Jahren als Lehrer im obengenannten Missionsseminar fungirt und für den speciellen Zweck, den er zu erreichen hat, binnen weniger Jahre Jünglinge zu Predigern Nordamerikas heranzubilden, kein geeignetes Lehrbuch vorfand, hat sich durch dieses Bedürfniss veranlasst gesehen, einen Leitfaden auszuarbeiten, der für diesen Zweck als recht praktisch und gut bezeichnet werden kann, da er in möglichster Kürze alles Wissenswerthe für Leute, welche diesen Bildungsgang einzuschlagen haben, mittheilt. Ob auch höhere Schulen und Lehrerseminarien denselben benutzen können, wie der Hr. Verf. hofft, müs-

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D., G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Stä., Cr., Z., B., Ri.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren vollen Namen.

sen wir indessen bezweifeln, da er für diese Anstalten doch wieder zu viel bietet und hier höchstens ein ganz gedrängtes Büchlein am Platze wäre, das nur das Allernothwendigste enthielte. Eher möchte er sich für Studirende zur Repetition des Gehörten eignen, und namentlich deshalb, da der jugendliche Verf. bescheidenen Sinnes nur in seltenen Fällen Eigenes gab, hingegen die Schriften tüchtiger Forscher, wie Delitzsch, Hofmann und Anderer, fleissig benutzte, und so namentlich die Inhaltsangaben der biblischen Bücher im Verhältnisse zu anderen Schriften der Art sehr reich und gut ausgefallen sind.

Nach einigen Vorbemerkungen, in denen noch Burxtorf zu corrigiren ist, gibt er in möglichster Kürze den allgemeinen Theil der Einleitung, welcher trotz der angehängten Berichtigungen noch mancher Besserung bedarf, z. B. S. 3 Jos. 10 statt Jes.; auch das andere Citat ist falsch u. S. 4 ist das Citat Sirach 24, 33 unrichtig. Die Fassung des ersten § erregt den Anschein, als sei zwischen dem Anfang und der Fortsetzung der Schrift ein Gegensatz; sicher wird der Verf. nicht leugnen wollen, dass auch Mosen der Geist Gottes trieb. Woher weiss ferner derselbe, dass das Buch der Frommen (§ 2) nicht als von Gott eingegeben galt, und dass ein so bedeutender Unterschied gemacht wurde? Dass der Prolog Sirach's die heil. Schrift als ganz abgeschlossen betrachte, wird auch zu viel gesagt seyn. Der § 8 bedarf einiger Revision, denn 1) war im Jahre 393 die Synode zu Hippo und nicht zu Carthago, und 2) schreibt er allen Kirchenvätern zu, was doch nur mit Unterschied gesagt werden kann. Das Zeugniss des Melito enthält keine Spur von den Apokryphen und es lässt sich überhaupt nicht sagen, dass die älteste Kirche über dieselben unklar war; ebenso wenig, dass die Trid. Versammlung nur bestätigte, was die Synode zu Hippo schon angeordnet hatte, denn diese verleugnete durch ihren Beschluss noch keineswegs den Unterschied dieser Schriften. Auch das Zeugniss des Talmud über Esra's Thätigkeit wird zu sehr als ausgemachte Sache hingestellt. Endlich spricht er S. 11 sogar von dem grossen Kleeblatt heiliger Bibelübersetzungen. Allein weder Luther, noch die nach ihm genannte Kirche hat je diesen Anspruch erhoben, welchen die römische Kirche sich anmasste, dass hier eine heilige Uebersetzung vorliege.

Der zweite Theil ist der specielle. Greifen wir hier einzelne Bücher heraus, um an ihre Behandlung unsere Bemerkungen zu reihen. Die Einleitung zu den Büchern Mosis möchte etwas zu kurz gerathen seyn. Es erscheint uns für künftige Prediger nothwendig, wenigstens die wichtigsten Einwürfe der Gegner anzuführen. Die Namen des Gesetzbuches sind nicht vollständig angegeben. Es heisst Gesetzbuch Mosis Josua 8, 31, Gottes 1 Chron. 16, 40 und an andern Stellen, für die Bezeichnung *Thora* hat er

keine Belagstelle. Falsch ist, dass dieselbe nur einmal „das Buch Mosis“ heisse, diese Bezeichnung findet sich auch 2 Chron. 35, 12. Die Juden nennen sie nicht blos nach den ersten Worten, sie heissen das 3. Buch auch *Thorath Cohanim*, das 5. *Mischne Thorah.* Die Angabe über den Verf. ist ungenau, da man ja doch die letzten Kapitel des Deuteron. unmöglich Mose selbst zuschreiben kann. Das neutestamentliche Zeugniss für Moses als Verf. ist wohl kein beweisendes, da der Herr von dieser Bestimmung Mosis reden kann, ohne ihn damit zum Verf. des jetzt vorliegenden Werkes zu machen. Numeri ist falsch geschrieben. Vorgeschichte des sinaitischen Bundes ist am Ende Alles, was diesem selbst vorausgeht, dies also keine specifische Bezeichnung für Cap. 12—50. In Cap. 11 sucht man Abram's Auswahl umsonst. In Cap. 25 ist der Abschluss mit dem Hause Ismaels ein wichtiges Moment in der geschichtlichen Entwicklung; Cap. 30 ist zwei Mal citirt, Cap. 36 ist vielmehr Esau's Geschlecht, als Geschichte; Cap. 41 ist ebensowohl Traumdeutung als Cap. 40. Die Kapitel-Angaben sind allerdings um ihrer Kürze willen lobenswerth, indessen sehen wir ihren Zweck, in dieser Weise gehalten, nicht ein. Man findet sie in jeder Bibel ebenso, und lernt der Schüler sie aus ihr, so hat er den Vortheil, zugleich mit ihr bekannt zu werden. Soll etwas Derartiges geboten werden, so gebe man vielmehr die Absätze der einzelnen Abschnitte abgesehen von den Anfängen der Kap. an, oder den innern geistigen Fortschritt, etwa in der Weise, wie es Buchrucker gethan hat. Dann haben sie doch davon einen geistigen Gewinn, den sie bei der gewählten Art nicht haben können.

Gehen wir zum Buche Hiob über, so möchten wir hier vor Allem betonen, dass bei solchen Dingen, von denen wir nichts wissen, es das Gerathenste seyn möchte, dies offen auszusprechen. Dagegen fehlt der Verf., wenn er sagt: Der Inhalt des Buches ist kenntlich historisch, was bekanntlich bedeutende Autoritäten bestreiten; und: der Verf. ist wohl ein Mann aus dem Kreise Heman's; allein wir wissen das eben auch nicht. Bezweifeln möchten wir, ob Hiob in Cap. 19 sage, dass Gott über seinem Grabe seine Unschuld bezeugen werde; ebenso ob Cap. 32—42 zusammen zu nehmen seien und Elihu's Reden schon die Lösung selbst enthalten; sie mögen als vorbereitend gelten, aber sie sind auch nicht im Stande gewesen, ein Bussbekenntniss Hiobs zu erzielen, und nicht Gottes Reden zunächst, sondern seine persönliche Offenbarung bringt die Entscheidung. Die Schlussangabe ist unrichtig. Das Buch Hiob nennt die drei Männer seine Freunde, nicht Feinde, und den Zorn haben sie selbst durch Opfer zu sühnen, Hiob aber soll für sie bitten.

Betrachten wir das über die prophetischen Bücher Gesagte, so haben wir hier zuerst zu tadeln, dass W. die Prophetie ganz von

der Ekstase trennt und diese in das Gebiet der Mantik weist. Die Prophetie soll jederzeit Klarheit menschlichen Bewusstseyns haben. Wie stimmen dazu die Nachtgesichte Sacharja's? wie die prophetischen Träume? wie überhaupt die Bethätigung eines ganz anderen Geistessinnes zu dem Fortbestehen der Thätigkeit des Bewusstseyns? Falsch nennt er Jesaja einen Sohn des Amos, statt Amoz. Die Zutheilung der Cap. 36 u. 37 zum ersten Abschnitt der Weissagung billigen wir nicht. Es ist gar kein Verbindungsglied zu finden, das diese zwei Kapitel als Erfüllung der vorausgehenden Weissagung hinstellte; und sollte dies auch der Sinn dieser Stellung der Kapitel seyn, so müssen wir sie wenigstens als eignen Abschnitt betrachten. In Cap. 1 handelt v. 2—9 nicht vom Volke und v. 10—20 von den Fürsten. Dies ist ein falscher Gegensatz, da, wie v. 10 bezeugt, Alles von beiden handelt. Dort wird vielmehr das Verderben, hier der religiöse Grund geschildert. Der Abschnitt Cap. 7—12 zerfällt offenbar wieder in grössere Unterabtheilungen, welche unbeachtet bleiben. Mit Cap. 9, 6 ist offenbar ein Absatz gegeben. In Cap. 7 ist nicht mit v. 12 der Anfang zu schliessen, sondern v. 10 leitet den Anfang ein; dass Immanuel erst geboren wird, wenn es geschehen ist, und dass er König seyn wird, steht hier nicht. Die folgende Eintheilung, bei der die Angabe der Kapitel fehlt, ist unbegründet; denn Cap. 8, 1—7 ist von der Furcht Gottes keine Rede, sondern vom Loose Israels, und v. 8 bildet keinen neuen Abschnitt, sondern v. 9; der folgende Absatz reicht bis v. 15 und enthält das für Israel zu Meidende, 16—22 ruft zum Gesetz und Zeugniss und enthält kein Wort vom Dunkel der Heiden und Immanuel, sondern erst 8, 23—9, 6 sprechen vom Heile Israels durch den Königssohn. Mit 9, 7—10, 4 hebt ein neuer Abschnitt an, der auch in spätere Zeit fällt, als Syrien bereits von den Assyrern genommen war, und sich fortsetzt bis zum Schlusse von Cap. 12. Jener setzt sich ab in 4 Strophen, 7—12, 13—18, 18—20, Cap. 10, 1—4. Der folgende Abschnitt theilt sich ein in Cap. 10, 5—11. 12—19. 20—23. 24—34. Ueberall harmoniren hier die Verseintheilungen mit den gewöhnlichen Bibelausgaben nicht. Der hier angegebene Zusammenhang des 2. Theiles des Propheten verleugnet die Künstlichkeit nicht. Künftigen Theologen durfte hier wohl auch die abweichende Ansicht anderer Gelehrten angedeutet werden, da ja solche Mittheilung dem Worte Gottes nicht den mindesten Eintrag thut.

Zu Jona bemerken wir, dass der Zweck seiner Sendung in Nr. 2 mit einer Sicherheit angegeben wird, als stünde das hier Angegebene in der h. Schrift selbst; ebenso zuversichtlich sagt der Verf. von Sacharja, dass sein Vater frühzeitig starb. Allein bei blossen Vermuthungen müssen wir, namentlich in Schriften, die von der ewigen Wahrheit handeln, sehr vorsichtig auch im Aus-

drucke seyn, damit wir nicht den Leser durch Zusammenwerfen von Gewissem und Ungewissem verwirren und so erst Alles zweifelhaft machen.

Zu der Einleitung ins neue Testament bemerken wir, dass sich doch so geradezu nicht sagen lässt, bei dem Beschlusse, die Antilegomena seien normative heilige Schriften, sei es seitdem verblieben. Die kirchliche Theologie bewahrt fort und fort das Bewusstseyn des Unterschiedes. Ebensowenig lässt sich sagen, dass von den heiligen Schriften kein Glied weggenommen werden darf, wenn man nicht das Ganze verletzen will. Gottes Wahrheit ist nicht an die Streitfrage gebunden, ob diese oder jene Schrift ein Antilegomenon sei; das ist also zu viel behauptet. Das über die Uebersetzungen Gesagte hätte der Hr. Verf. nach der Einleitung Tischendorfs zu seinem neuen Testament verbessern können. Er identificirt falsch die *Itala* und *Vulgata*; diese hatte schon vor Grégor grosses Ansehen. Nr. 11 bezeichnet er deren authentische Ausgabe falsch mit dem Jahre 1593, richtig S. 94. Zu bemerken wäre wohl, was Tischend. von ihr und der Sixtinischen von 1590 sagt: *utramque ab Hieronym. editionis veritate multum abesse*. Hieron. arbeitete schon seit 383 an seiner Uebersetzung. Die fränkische Uebersetzung war auch der Aufzählung werth.

Die allgemeinen Angaben über die einzelnen Bücher sind auch hier kurz und treffend, doch der Hauptwerth des Buches wird immerhin in der Darlegung des Gedanken-Inhalts liegen, welcher Anfänger des theologischen Studium am schnellsten zu einer einheitlichen Ueberschau eines ganzen Buches führen wird. Ueber die Eintheilungen der Hauptabschnitte lässt sich natürlich rechten. Es ist z. B. nicht wahrscheinlich, dass ein Schriftsteller wie Lucas nach des Verf. Meinung sein Werk in so ungleiche Theile eingetheilt hätte, so dass Abschnitt I. Cap. 1 u. 2, II. Cap. 3, 1—20, III. 3, 21—4, 13. und endlich IV. die Gesammtmasse von Cap. 4, 14, wo zudem kein bedeutungsvoller Uebergang markirt ist, bis 21, 38 umfassen sollte. Für die Inhaltsangabe hätten wir ein tieferes Eingehen in den inneren Zusammenhang gewünscht, wozu ja Vorarbeiten hinreichend vorliegen. Wie viel sinniger ist z. B. Lichtensteins Inhaltsangabe über Luc. 3, 21—4, 13, die sich kurz so zusammendrängen lässt: Jesus von Gott bei seiner Taufe bezeugt, von den Menschen für Joseph's Sohn gehalten (Weber findet hier die genaue mütterliche Abstammung), bewährt sich in der Versuchung als das, wofür er bezeugt war. — Das Werk hat zudem noch den Vorzug, dass es die Synopse der Evangelien nach Tischend. angibt, dass es der Apostelgeschichte eine chronologische Uebersicht beifügt und dass die Apokalypse sehr eingehend behandelt ist.

[E.]

2. L. Gaussen (weil. Prof. d. Theol. in Genf), Die Aechtheit der heil. Schriften vom Standpunkt der Geschichte und des Glaubens. Aus d. Französ. durch J. E. Grob. Th. 1. Basel u. Ludwigsb. (Balmer u. Riehm) 1864. XII u. 395 S. gr. 8. 1 Thlr. 18 Ngr.

Der Uebersetzer und Herausgeber verdient allen Dank, dass er hier auch in deutscher Sprache ein Werk des vor kurzem abgeschiedenen Verfassers uns darbietet, welches, ruhend auf gründlich historisch exegetischen Studien, in würdiger, zum Theil schöner Form und mit der Zuversicht innigster Ueberzeugung gelehrt und glücklich den Beweis für die Aechtheit aller unserer neutestamentlichen Schriften führt und, obwohl von Haus aus nur theologisch gemeint, doch allen Gebildeten geniessbar erscheint. Das Ganze soll aus 2 Theilen bestehen, indem der Verf. im ersten Theile durch rein geschichtliche Beweise dem Unglauben gegenüber die Aechtheit aller neutestamentlichen Schriften, im zweiten aber nur für die Gläubigen in innerlicherer Argumentationsweise die Canonicität sämmtlicher Schriften beider Testamente darzuthun beabsichtigt. So bildet denn schon der vorliegende erste Theil ein vollständiges Ganzes für sich. Der Gang und Inhalt ist hier folgender: Im ersten der 4 Bücher des 1. Theils handelt der Verf. vom Kanon, er bestimmt dessen Begriff, weist die Spuren seiner Bildung in der Apostelzeit nach und verfolgt das kirchliche Urtheil darüber durch das 2., 3. u. 4. Jahrh., wobei er allerdings in ungerechtfertigter Weise die jüngere Zeit weit ausführlicher bespricht als die ältere. Im zweiten Buche sodann, dem umfangreichsten aller, S. 93—275, erweist er die Aechtheit der 22 neutestamentlichen Homologumena, welche er als ersten Kanon bezeichnet, aus allgemeinen historischen Betrachtungen und aus dem Zeugnisse der Kirchenlehrer, Heiden und Häretiker vom Ende des 2. Jahrh. an durch die *patres apostolicos* hindurch bis in die letzten Schriften des N. T.'s selbst hinein. Im dritten Buche S. 276—326 macht er dann den von ihm so genannten „zweitersten Kanon", d. h. die Apokalypse und den Hebräerbrief, im vierten endlich S. 327 ff. den sogenannten 2. Kanon oder die 5 Antilegomena zum gründlichen Gegenstande seiner Untersuchung. Sein festes Resultat ist eben die Aechtheit des Ganzen. Allerdings nun ist der Weg, den der Verf. dabei geht, nicht ein genetisch historischer (wie z. B. in Olshausens trefflichem Werke: Die Aechtheit der Evv. aus der Geschichte der 2 ersten Jahrhh. erwiesen), sondern ein unverholen durchaus apologetischer, wobei er denn auch öfter statt in natürlicher historischer Erörterung von der Urzeit an zur Folgezeit hin, umgekehrt aus jüngerer Zeit in die ältere schreitet. Dabei berücksichtigt er gerade die neuesten Gegner des N. T.'s aus der Baur'schen Schule so gut als ganz und gar nicht, während er auf

der anderen Seite von neueren Vertheidigern des N. T.'s manche, wie Bunsen (wenn wir ihn dazu zählen dürfen) und Thiersch mit ungerechtfertigter Vorliebe, Andere (wie z. B. auch den Ref.) fast gar nicht oder mit unverholner Missliebigkeit anführt. Ueberdies ist die Methode des Verf.'s, der das Ganze der sonst so fliessenden Darstellung in 400 kurze §§ zerstückt, eine die Lectüre und das Studium des Werks offenbar störende. Endlich begegnen uns auch nicht wenige Einzelpunkte, wo man kritische Exactität, Nüchternheit, Gerechtigkeit vermisst. So z. B. gleich die Theilung des neutestamentlichen Kanons in ersten, zweiten und zweitersten Kanon (S. 19), zumal diese Bezeichnung unhistorisch genug durch die Worte motivirt wird: „Als 2. Kanon bezeichnen wir die Sammlung der 5 kleinen späten Briefe des Jacobus, Petrus, Judas und Johannes, weil diese erst kurz vor dem Tode jener Gottesmänner verfasst und nach ihrem Hinscheiden in einer Zeit der Verwirrung verbreitet wurden, als ihre Verfasser nicht mehr selbst ihre Aechtheit bestätigen konnten." So ferner die Bemerkung S. 25, die Apokalypse habe in der Peschito noch nicht enthalten seyn können, „da sie erst in den letzten Jahren des ersten oder den ersten des zweiten Jahrhunderts zu Stande kam." Ferner die confuse Bemerkung S. 39, von den Homologumenen „und selbst von den Antilegomenen unterscheide Eusebius die Werke, die ganz zu verwerfen seien und die er νόθα nenne." Ferner die Bemerkung S. 65 über Augustin, welche dessen jugendliche Ausschweifungen schlechthin „den Manichäern" schuld gibt. Ferner die Entschiedenheit S. 249, womit der Verf. in Nachfolge Bunsens nur die 3 syrisch aufgefundenen Briefe des Ignatius als ächt anerkennt. Ebenso die Bemerkungen S. 274 f., dass der 2. Brief Petri schlechthin „alle Briefe Pauli" anerkenne, und dass derselbe in dem Briefe „des Apostels [?] Judas bestimmt und wortgetreu citirt werde" (welches Letztere dann S. 359 u. 364 noch ausführlicher erklärt, sowie das Apostolat des Judas S. 363 noch zuversichtlicher behauptet wird). Ferner S. 280 ff. die weitläuftigere Darlegung, dass Irenäus bestimmt die Apokalypse in die Zeit Domitians versetze, wobei der Verf. in völlig ungerechter Weise die von dem Ref. behauptete Möglichkeit einer anderen Deutung der Irenäischen Stelle in eine (ganz und gar nicht behauptete) Nothwendigkeit verkehrt, um besser dawider argumentiren zu können. Ferner S. 308 die Anführung des Zeugnisses der alten Alexandriner schlechthin für Paulinische Abfassung des Hebräerbriefs, S. 310 die des 2. Br. Petri ebendafür und demgemäss S. 318 f. die ganz bestimmte Anerkennung des Paulus als Verfassers jenes Briefs. Und dergl. mehr. Wogegen allerdings auch in anderen Einzelpunkten (z. B. namentlich im historischen Urtheil über die Homologumena, sowie demnächst S. 341 bei Ventilation der Frage über die Identität des Apostels Jacobus des

Jüngeren und des ἀδελφὸς τοῦ κυρίου und S. 344 ff. bei Behandlung der meisten den 2. Br. Petri betreffenden Punkte) die Untersuchung des Verf.'s durch ganz besondere Genauigkeit und Nüchternheit sich auszeichnet. — Im Ganzen aber ist trotz alle dem Bemerkten das Werk des Verf.'s ein durchaus anzuerkennendes, indem es in wesentlich durchaus gelungener Weise die Aechtheit dem gesammten N. T. historisch apologetisch wirklich und unwidersprechlich vindicirt. [G.]

3. Bibl. Commentar über sämmtliche Schriften des N. Test.'s zunächst für Prediger und Studirende. Von Dr. H. Olshausen. Revidirt von Dr. A. Ebrard. 2. Band. 2. Abth. Die Leidensgeschichte des Herrn. 3. Abth. Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. Königsberg (Unzer) 1862. 247 u. 325 S.

Der Charakter der bekannten Olshausen'schen Exegese ist bei dieser Revision sich ziemlich gleich geblieben. Jedoch ist das sprachliche Element durchgehends gründlicher und sicherer gestellt und verdienen insbesondere die von Dr. E. angestellten harmonistischen Untersuchungen in beiden vorliegenden Abtheilungen wegen der dabei aufgewandten scharfsinnigen Umsichtigkeit, Gründlichkeit und Klarheit ausgezeichnete Anerkennung. Dr. E. arbeitet hierbei durchaus in apologetischem Interesse und hat das seit Olshausen aufgehäufte Material befriedigend gesichtet. Auf diesem Gebiete ist er mit seiner Begabung ganz zu Hause und hat er namentlich die Untersuchungen über das letzte Mahl des Herrn zu einem dankenswerthen Abschlusse gebracht. Ihre grosse Schwäche dagegen hat die E.'sche Revision in ihrer prononcirten reformirten Anschauung, welche an den betreffenden Stellen die lutherische nicht einmal zu würdigen weiss. Zu Tage tritt dieses besonders in der Lehre vom Abendmahl, worin Dr. E. den nacktesten Zwingli vorführt, so dass man nur diesen zu hören meint. Auch die Methode hat er von ihm angenommen: eine Ankündigung der gewissesten, richtigsten und unumstösslichsten exegetischen Gründe, die man vorlegen wolle, die aber nicht vorgelegt werden, sondern statt ihrer ein Geschwärm spitzfindiger Begriffsspaltungen des Nominalismus, unter deren Fluth dann die exegetischen Gründe versanden. Nach dieser Seite hin können wir die vorliegenden Commentare durchaus nicht empfehlen, können ihnen auch nicht verheissen, dass sie in lutherischer Kirche Boden finden werden, wünschen es zum mindesten nicht. Eben weil die Zwingli'sche Lehre die des natürlichen, mithin blinden Verstandes ist, ist sie verbreitet genug und bedarf es eines neuen Aufgusses nicht. Auch die Aeusserungen E.'s über die Taufe, über die Höllenfahrt und Person Christi sind in demselben Sinne, worin er z. B. die ubiquistische Anschauung der lutherischen Kirche eine Monstrosität nennt und ihr ganz naiv, als lebte er noch in Zwingli's Zeit und

wäre seitdem nichts darüber verhandelt, aufbürdet, sie habe die Himmelfahrt des Herrn zu einem blossen Unsichtbarwerden verflüchtigt. Act. 1, 10—11. In allen diesen Partien mangelt dem Dr. E. die evangelische Tiefe und Umsicht, die wir sonst nicht zu vermissen Gelegenheit haben. Der Excurs, welchen er in der 2. Abth, von S. 81 an über das heil. Abendmahl gibt, und die Behandlungen von Stellen wie 1 Cor. 10, 15—22 und 11, 26—34 bieten freilich von der Seite her, auf welcher der Verf. ficht, nichts Neues, aber sie machen von neuem kund, dass die Tropen-Theologie gar nicht aus exegetischen Gesetzen stammt, sondern aus fremden Gebieten, aus philosophischen Anschauungen ausser und vor der Schrift. Wir ehren gern die entschiedene Ueberzeugung E.'s und am Ende ist uns der nackte Zwingli noch lieber, als der himmelnde und schwebelnde Calvin, der doch nur Zwingli's Lehre gibt; aber immer und immer müssen wir der Behauptung: „Das bedeutet den Leib mein ist also allerdings exegetisch vollkommen gerechtfertigt" die Frage entgegenhalten: wo ist denn eure exegetische Rechtfertigung?

Wenden wir uns hiernach zu dem Einzelnen und namentlich zunächst zu dem trefflichen Excurs der 2. Abth. über das letzte Mahl des Herrn, so stellt Dr. E. zuerst fest, dass Jesus nach den Synoptikern beim Anbruche des 15. Nisan, mithin am Ende des 14., wo die Juden gleichfalls das Passah assen, das Passah gegessen habe. Denn *πρώτη τῶν ἀζύμων ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* ist eben der 14. Nisan, welcher zu Jesu Zeiten schon *πρώτη τῶν ἀζύμων* genannt wurde, obgleich dieses erst der 15. war. Dem entspricht, Marci 15, 42, der Todestag Jesu am Freitage: *παρασκευή, ἥ ἐστι προσάββατον*.

Nach Johannes scheint dieses anders zu seyn, denn da gehen die Juden nicht in das Prätorium, *ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα*, also steht ihnen das Pascha noch bevor. Ebenso steht 19, 14., dass die Gerichtshaltung und Hinrichtung gewesen sei an der *παρασκευῇ τοῦ πάσχα*, was auch, sagt man, Recht seyn müsse, da sich Gerichtshandlung und Hinrichtung an einem Feste nicht denken lasse. Eben so wenig konnten, wenn der 15. schon angebrochen war, die Jünger auf den Gedanken kommen, wie wir doch 13, 29 lesen, Jesus habe gemeint, seine Jünger sollten für das Fest schon am Feste selbst etwas kaufen. Mithin scheint es, Johannes berichte anders als die Synoptiker. Nach Joh. müsse der 15. Nisan auf einen anderen Tag fallen und Jesus müsse nach ihm 24 Stunden vor dem jüdischen Passah sein Passahmahl gehalten haben.

Um diese Schwierigkeit zu lösen, ist nach E. nicht wie bisher zu fragen: welche von den 2 Relationen aus objektiven Wahrscheinlichkeitsgründen die richtige sei, oder, welche von beiden sich am ehesten auf die andere reduciren lasse? sondern die Frage ist so

zu stellen: Hat Johannes die Synoptiker berichtigen wollen? oder hat er die Uebereinstimmung mit ihnen angenommen und sie deshalb harmlos gebraucht, in der Voraussetzung, dass die Leser, welche mit den Synoptikern bekannt waren, die synoptische Zeitbestimmung ohne Weiteres verstehen würden? Eine Berichtigungsabsicht ist entschieden nicht vorhanden. Johannes hätte sich sonst nicht ungenügender, als er thut, aussprechen können. Vielmehr ist das Zweite der Fall. Die volle Uebereinstimmung des Joh. mit den Synoptikern zu erweisen, beginnt aber Dr. E. seine chronologischen Deductionen nicht erst bei Joh. 13, 1., sondern schon bei 12, 1. Das *πρὸ ἓξ ἡμερῶν* bestimmt er auf den Freitag, indem er die *πρώτη τῶν ἀζύμων* als den 14. Nisan, nicht als den 15. setzt, weil dieser (unser) Donnerstag auch damals schon so bezeichnet zu werden pflegte. *Τῇ ἐπαύριον* 12, 12, bezieht er sodann richtig auf v. 10 u. 11. Wie weit dieses von der Ankunft in Bethanien fern liege, sei unbestimmt; Johannes lasse es frei, da der folgende Tag der Tag nach dem gefassten Mordplane sei. Es könne diesem nach v. 12 die Ankunft auf Freitag, Sonnabend, Sonntag fallen. Die letzteren beiden Tage seien nicht möglich, wie näher nachgewiesen wird; es könne nur der Freitag der Ankunftstag in Bethanien gewesen seyn. Dann aber komme *πρὸ ἓξ ἡμερῶν* richtig mit Matthäus und Markus überein, dass der 14. Nisan ein Donnerstag gewesen sei, als die *πρώτη τῶν ἀζύμων*, so dass also Jesus auch nach Joh. das jüdische Passahmahl mit den Juden zugleich gegessen habe. Dieses wird dann an den 4 fraglichen Stellen im Einzelnen nachgewiesen: 1) 13, 1. *πρὸ τῆς ἑορτῆς* = unmittelbar vor dem Beginne der Festfeier, also bereits beim Mahle, als das Mahl und die Feier eben beginnen sollte. 2) 18, 28. *ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα*. Passah nicht das Passahlamm. Denn durch das Betreten des heidnischen Hauses wurden sie am Essen des Lammes gar nicht behindert. Sondern Passah im weiteren Sinne, wie schon 5. Mos. 16, 2—3. Die Juden würden um das Essen des mittägigen Opferfestmahls, Mittags den 15., gekommen seyn. So auch bei den LXX für das ganze Fest. 3) 13, 29 *ἀγόρασον ὧν χρείαν ἔχομεν κτλ.* Selbst in den Zeiten der späteren strengsten Satzung galt es für erlaubt, an den Feiertagen überhaupt das Verbot des Kaufens oder Verkaufens zu umgehen, wie vollends an solchen sabbathlich zu feiernden Festtagen, welche auf einen Freitag fielen vor Begehung einer siebentägigen Feier selber. — 4) 19, 14. 31. *παρασκευὴ τοῦ σαββάτου* vgl. Marc. 15, 52 = Freitag im Passahfaste. Ebenso Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Matth. 27, 62, wo *παρασκευή* immer = Freitag steht. Diese Bedeutung ist auch einzig historisch verbürgt. — Es steht also fest, dass Jesus am Donnerstag Abend beim Beginne des 15. Nisan das Passahmahl mit seinen Jüngern gehalten hat und Freitags den 15. Nisan gestorben ist. —

Bei der Wichtigkeit des apologetischen Resultats haben wir geglaubt, das Referat darüber ausdehnen zu dürfen. — Zu Matth. 27,9 Ἱερεμίου nimmt Dr. E. die Erklärung Hengstenbergs an, sicher die richtigste, dass die Stelle Zach. 11, 12. auf der älteren Stelle des Jeremias ruhe und von dieser eine Weiterführung sei. Matthäus fasse beide Stellen zusammen, nenne aber den Jeremias als den Quell derselben. — Unrichtig, zum Theil bedenklich müssen wir dagegen die Auffassung folgender Stellen halten: 1) Zu Luc. 22,43—44. Dass der Engel den Christus stärke, in welchem das ewige Wort Fleisch geworden, werde begreiflich, wenn man die Idee festhalte, dass sich in den Stunden des Kampfes und der Versuchung die Fülle des göttlichen Lebens in Christo zurückzog, so dass die menschliche ψυχή die kämpfende und eben so auch die gestärkte war. Dasselbe kehrt zu Matth. 27, 46 bei der Auslegung von Ἠλὶ λαμὰ κ. τ. λ. wieder, nur dass hier das sich Zurückziehen ein Entkleidetwerden von allem himmlischen Schmuck genannt wird. Vergl. auch zu Matth. 26, 64., wo die Erhöhung nur auf die verklärte Menschheit bezogen wird im Widerspruche mit Joh. 17, 4—5. Es sind das an das Nestorianische streifende Auffassungen. Dahin gehört auch der Satz: Während Christi Leib im Grabe ruhte, ging seine Seele in den Scheol zu den Todten. 2) Zu Joh. 20, 17. Bei μή μου ἅπτου meint Olshausen, durch die Berührung würde eine Hemmung des neuen Lebens entstanden seyn — eine pure Phantasterei die wie Tiefsinn aussieht —, wogegen denn E. ganz seicht wird: halte mich nicht fest, ich bin noch nicht aufgestiegen d. h. ihr werdet mich noch öfter sehen. 3) Zu Joh. 20, 19. τῶν θυρῶν κεκλεισμένων wird nach Verwerfung der Ubiquitätslehre als einer monströsen Auffassung, was hier gar nicht am Platze war, zu der Erklärung des plötzlichen Eintretens nichts weiter gesagt als: Die Jünger sahen in dem Auftreten des Herrn etwas Höheres, Himmlisches. Da mag sich nun Jeder sein Theil denken oder vielmehr dichten. 4) Zu Matth. 28, 19. kann sich O. und E. nicht enthalten, den rein baptistischen Satz auszusprechen: Durch die Einführnng der Kindertaufe änderte sich die Stellung der Taufe. Die äusserliche Handlung trat auf den Standpunkt der Johanneischen Taufe zurück und erhielt ihre nothwendige innere Ergänzung erst durch die Confirmation. Dazu die Anmerkung: „Hiernach darf von der Kindertaufe nicht gesagt werden, dass sie zur Seligkeit nothwendig sei, weil der innere Akt der Wiedergeburt, der nur im Bewusstseyn möglich ist, bei ihr nicht angenommen werden kann.“ Da hätten denn die Millionen, welche vor Einführung der Confirmation getauft wurden, die nothwendige innere Ergänzung der Taufe nicht erhalten. — 5) Rein tendenziös und nicht aus der Sphäre der Schrift erwachsen ist zu Joh. 19, 9. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν, dass der Messias in diesem

Schweigen die Rechte des Volks Gottes gegen das incompetente Forum des weltlichen Richters gewahrt habe. „Und er hat hiermit die Rechte und Selbstständigkeit der Gemeinde und Kirche Gottes gegen alle Einmischung weltlichen Summepiskopats oder sogenannten Epaulettenbisthums gewahrt“; da das πόθεν εἶ σύ auf den υἱὸς θεοῦ, also auf die religiöse Sache zu beziehen sei, so habe Pilatus kein Recht gehabt darnach zu fragen.

Auch in der Apostelgeschichte — 3. Abtheilung — nehmen wiederum die chronologischen Bestimmungen, namentlich die Ausgleichungen der Apostelgeschichte mit den Angaben der paulinischen Briefe eine hervorragende und befriedigende Stellung ein. Die Gedankenfolge des Petrus, Stephanus und des Paulus ist klar und übersichtlich vorgelegt und manche Schwankungen der Olshausenschen Bearbeitung sind von Dr. E. geschickt beseitigt. In dem λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις sieht derselbe richtig ein Reden in fremden heidnischen Sprachen, dem Wesen nach dasselbe Charisma, welches 1 Cor. 14 beschrieben wird, nur mit dem Unterschiede, dass diese Gabe zu Pfingsten in der höchsten Ausbildung war, während sie in Corinth abgeschwächt erscheint, doch auch hier ein Reden in fremden heidnischen Sprachen. — Dass κατ' οἶκον 2,46. nur im Gegensatze zu dem Oeffentlichen des Tempels das Private ausdrücken solle, ist nicht anzunehmen. Κατ' οἶκον ist wohl nicht anders zu übersetzen als: von Haus zu Haus. Τῇ ἐκκλησίᾳ ist durch bedeutende Auctoritäten als ächt geschützt und nicht, wie E. will, zu streichen. — Dem Urtheile über Gamaliel 5, 39 „in Gamaliel ist keine positive Gunst gegen die Christen, aber achtungswerthe Ruhe, Besonnnenheit und Ueberlegung“ können wir, was letzteres betrifft, nicht beistimmen. In Gamaliel ist vielmehr das Falsche und Schadende der Gleichgültigkeit und lauer Vermittlung. Gegenüber den Thatsachen durfte er nicht sagen: εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστιν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς κτλ. Eben so wenig ist Dr. E. bei Simon, zu 8,19. δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν, im Richtigen, wenn er sagt, diese Bitte habe ihren Ursprung in dem bewussten Widerspruche des Willens Simons gegen die Wahrheit gehabt. Simon als Zauberer sah vielmehr die ganze Sache des Petrus als eine andere Art von Zauberei an, womit er noch gar nicht im Stande war, von dem Christenthum anders als in grob materieller Weise zu denken. Seinen Grund hatte dieses allerdings in der Unbekehrtheit seines Herzens. — Dagegen dass zu Cap. 7 Stephanus seiner Rede wegen, welche aus dem Gedächtnisse des Paulus hergeleitet wird, ein Vorgänger des Heidenapostels Paulus genannt wird, möchte sich nichts zu erinnern finden. Jedenfalls aber ist es zu viel gesagt: „der Nachklang der von Stephanus gehörten Worte möge für Paulus nach seiner Bekehrung ein Hauptmoment mit gewesen seyn, eben nach der

Seite der Heidenwelt hin seine Wirksamkeit zu entfalten.“ Diese Wirksamkeit beruhte nicht in eigenem Wählen, sondern ausschliesslich in dem Befehle des Herrn. Dagegen ist es zu 9, 26 ff. einer der scharfsinnigen Züge Dr. E.'s, wenn er daraus, dass Barnabas den Paulus zu den Aposteln führt, ein Moment mehr hernimmt, dass vor der Ankunft Pauli in Jerusalem ein dreijähriger Aufenthalt in Arabien gelegen haben müsse. Während dieses Aufenthalts erschien Paulus wie verschollen und seine Einführung durch den Barnabas war der thatsächliche Beweis, er sei noch in dem Herrn. Mit solchen feinen Bemerkungen contrastirt dann freilich die Dürftigkeit in anderen Stellen, womit z.B. bei 10, 44—48 die Einzigartigkeit des Vorganges bei der Taufe des Cornelius und die zum Gange des Reichs Gottes für den Petrus namentlich nothwendige göttliche Declaration dabei mit der Bemerkung verwischt wird: „Die Taufe besiegelt dem Menschen die zuvor oder gleichmässig oder auch erst später erfolgende Wiedergeburt.“ [A.]

4. Die h. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht von Dr. J. Chr. K. v. Hofmann, ord. Prof. der Theol. in Erlangen. 2. Theil 1 Abtheil. Der Brief Pauli an die Galater. Nördlingen (Beck) 1863. 242 S.

Irrt Ref. nicht, so hat der Verf. die susammenhängende Erklärung des N. T. hauptsächlich unternommen, um den Gegnern seines Schriftbeweises auf diesem Wege ausreichender, als es mittelst kurzer Streitschriften geschehen kann, nachzuweisen, dass er trotz des ihm gemachten Vorwurfes, eine im Fundamente falsche Lehre zu treiben, mit der richtig ausgelegten Schrift durchaus im Einklange stehe und das Alte nur in neuer Weise lehre. An der Auslegung einer so bedeutenden Schrift, als der Galaterbrief ist, muss sich schon prüfen lassen, in wie weit des Verf.'s Aussage eine richtige sei.

Bekannt sind des Verf.'s grosse Gaben, seine Akribie und dialektische Gewandtheit, und die verleugnet er auch in der vorliegenden Schrift nicht. Es gelingt ihm, nicht Weniges in ein bestimmtes Licht zu stellen: dass die Leser des Briefes heidnische Christen gewesen; dass der Brief durch ein an den Apostel gerichtetes anfragendes Schreiben der Gemeinde veranlasst worden; dass die falschen Lehrer mit der Verkehrung aufgetreten seien, neben dem Glauben an Christum sei es nöthig, das Leben dem Gesetze unterzustellen; dass sich die Gemeinde bereits in der Schwebe befunden, aber mit der Neigung nach abwärts, besonders in der bereits eingetretenen Beobachtung gewisser von Gesetzes wegen heiliger Zeiten, 4, 9—10, von deren Einführung die Gemeinde dem Apostel werde Meldung gethan haben; endlich, dass der Brief einen einheitlichen Bau habe, nicht in 2 Theile zerfalle, sondern in Gegenbeweisen und Gegendeductionen aus Einem

Gusse sei zur Begründung der Aussage 1,9 und nur mit 4,20 eine Wendung im Tone wahrnehmen lasse. Das Alles und Aehnliches beurkundet des Verf.'s Gründlichkeit und exegetische Gewandtheit.

Bekannt ist es auch, dass der Verf. seinen Gegnern in seinen Repliken nicht undeutlich zu verstehen gegeben hat, durch den immer nur auf Einzelstellen gehefteten Blick verengten und verschieften sie ihren Einblick in die Schrift, wogegen durch das Eindringen in den innersten Gedanken einer ganzen Schrift eine Gesammtschau zu gewinnnen sei, wodurch sich dann mit Nothwendigkeit diese oder jene Lehre anders herausstelle, als sie bisher dargestellt worden. Einen Beweis davon scheint der Verf. in vorliegender Arbeit in verstärktem Maasse liefern zu wollen. Seine Hauptarbeit ist, wenn man so sagen darf, eine Periodik, welche die Bedeutung und syntaktische Geltung der Partikeln und Conjunctionen zur Gewinnung von Haupt-, Neben-, Ober-, Untersatz, von Betonung u. dergl. zur Unterlage hat. Des Guten wird da viel, fast zu viel gethan, denn der Verf. arbeitet mit einer Spaltung der Gedanken und Scheidung ihres formalen Ausdrucks, dass es hie und da fast scheinen will, er könne aus Allem Alles machen. Sonst einfache und klare Stellen des Briefs, weil sie sich in das von dem Verf. angenommene Gedankengefüge des Apostels einfügen lassen sollen, werden durch die Auslegung dunkler, ja an manchen Stellen ist die mit vielem Aufwande sprachlicher Dialektik verworfene Auffassung so wenig bestimmt von der des Verf.'s zu unterscheiden, dass es einem hie und da vorkommt, als könne der Verf. nicht anders, er müsse bei jedem Punkte etwas von seinen Vorgängern Verschiedenes, etwas Neues sagen. Nach dieser Seite hin mögen es namentlich Meyer und Wieseler, diese tüchtigen neutestamentlichen Grammatiker, mit dem Verf. selbst ausmachen, wenn er ihre Auffassungen so ziemlich Schritt für Schritt verwirft und bei ihnen viel Sprachverwirrendes, Sinnverwirrendes, Unmögliches zu denken gefunden hat.

Ref. wird noch Gelegenheit haben, weiter unten hierauf zurückzukommen. Denn der Natur der Sache nach wendet sich die prüfende Durchschau der vorliegenden Arbeit zunächst der Frage zu, was der Verf. den Apostel reden lasse an den Stellen, wo es sich um die Genugthuung Christi und um die Rechtfertigung aus dem Glauben handelt. Und da ist es denn betrübend sagen zu müssen, dass der Verf., der doch Gott Lob ein Lehrer luth. Theologie ist, weder die stellvertretende Genugthuung noch die Rechtfertigung aus dem Glauben in dem Galaterbriefe zu finden vermag. Hinsichtlich der ersteren kommt vor allem 3,13. in Betracht *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα.* Wegen seines unvermittelten Auftretens kündigt sich dieser Satz als einen selbstständigen Hauptsatz an, der ein Neues, in

seiner Stellung zu dem Vorigen, statt des hier bezeichneten untauglichen Weges, zu dem Besitze des verheissenen Segens zu kommen, den einzig zureichenden, von Gott gewirkten Weg lehrt. Sprachlich scheint hiergegen nichts eingewandt werden zu können. Auch der Verf. kann im Grunde nichts dagegen einwenden; dennoch will er ihn nicht als solchen, sondern nur als einen Untersatz gelten lassen, der mit anderen in gleicher Linie stehenden Sätzen V. 10—14 den Beweis gebe zu der Aussage in V. 9, „dass der Mensch das Leben nur haben könne in Folge eines mit dem Gesetze unverworrenen Glaubens." Dafür, wohin der Verf. will, ist das nicht ohne grosse Bedeutung, und es ist hier eines der Beispiele, dass man sehr auf seiner Hut seyn muss, ehe man sich in das Netz der von dem Verf. gemachten Gedankengefüge hineinziehen lässt. Denn der Tod Christi ist dem Verf. gar nicht einzigartig, der alleinige Grund der Heilsverwirklichung, sondern ein Moment neben andern ausser ihm liegenden Momenten der Heilsvermittlung, gleichartig, wenn auch nicht mit diesen auf gleicher Höhe stehend, und dazu muss dem Verf. schon bei vorliegender Stelle das Satzgefüge dienen. Im Grunde ist es ihm auch nicht wesentlich, dass gerade der Tod Christi eintrat, wenn es nur eine That des in seiner Person erschienenen Heilsmittlers war. Dem Verf. kommt aber Alles darauf an, dass Gott vom Himmel her erklärte: durch den Glauben trete der Mensch in den Stand der Gerechten. Das aber hat er erklärt durch das Wort; da wir von Abraham lesen, Glaube sei ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Das hat er erklärt durch den Tod Christi, an welchem geschaut werden sollte, wohin es bei dem Untergestelltseyn unter das Gesetz führe: zum Erleiden des Fluches. Das erklärt er durch den in dem Innern der Gläubigen zeugenden Geist, dass sie den Geist empfingen, als sie sich im Glauben mit dem gläubigen Abraham zusammenschlossen. Wort also von Abraham, That an Christo, Geist in den Gläubigen, drei gleiche Momente zur Heilsmittlung, d. h. zur Erkenntniss, Gesetz reiche nicht aus zum Gerechtwerden, sondern der Glaube. „Christus, sagt der Verf., ist nur die persönliche Verwirklichung eines Fluches geworden, wie dieses galt von Jedem, an welchem der auf Verbrechen gelegte Fluch des Gesetzes zur Verwirklichung gekommen war. Gott verhängte über ihn das zu leiden, was Menschen ihm als Vollzug des von ihm nicht verwirkten und ihm nicht geltenden Fluchs des Gesetzes anthaten." An ihm wollte Gott zur Schau stellen, dass Gesetz kein Mittel ist, gerecht zu werden. Die Menschen sollten es an diesem Zur Schau stellen entnehmen. Damit wäre die Sache also so: Hätten die Juden den Worten Christi geglaubt, Glaube sei der Weg des Lebens, so hätte er nicht zu sterben brauchen. Sein Tod war ursprünglich gar nicht im Plane. Da aber die Juden sich ihm

widersetzten, so beschloss Christus, an sich das widerfahren zu lassen, was bei Unterstelltseyn unter das Gesetz das Ende seyn muss — den Tod, den Fluch des Gesetzes. Gott aber gebrauchte diesen Tod zur Schaustellung. Die nun, welche durch den Anblick dieses zur Schau Gestellten zu der beabsichtigten Erkenntniss kamen und den Weg des Glaubens einschlugen, wurden frei vom Gesetze, von seinem Fluche, also hat sie Christus durch seinen Tod erlöset von dem Fluche des Gesetzes. Es kommt nur auf einen Wechsel der Erkenntniss zur Erlösung von dem Gesetze an. Allein ἐξηγόρασεν ist nicht blos in dem Sinne gesagt, Christus hat es sich etwas kosten lassen, sondern es heisst: er hat uns losgekauft. Wo aber losgekauft wird, da muss nicht nur ein Solcher seyn, der losgekauft wird, sondern auch einer, von dem losgekauft wird, dem das Lösegeld gegeben wird. Kann dieses nun Niemand anders seyn als Gott, der über die Uebertreter des Gesetzes den Fluch ausgesprochen und sie damit gebunden hat, so muss doch der Tod Christi zunächst gegen Gott hin gerichtet seyn, mit der Absicht, ihn zum Loslassen der Gebundenen durch den gegebenen Kaufpreis zu bewegen. Dagegen kommt nach des Verf.'s Exegese das Ungereimte heraus, dass Christus das Lösegeld zahlt an die Gebundenen. Diese sollen sich selbst damit frei machen im Wege des Schauens, was so ziemlich dasselbe wäre, als sich selbst die Sünde vergeben. Natürlich, dass der Verf. bei dieser Auffassung ὑπέρ in der Bedeutung von anstatt nicht gebrauchen kann, diese Bedeutung vielmehr dieser Präposition ganz abspricht; ὑπέρ sage nur, dass es in unserer Sache geschehen sei, sei es, um Schlimmes von uns abzuwenden, oder um uns Gutes zuzuwenden. Allein es ist doch eben gewiss, dass in den meisten Fällen ὑπέρ die Bedeutung von „anstatt" hat, da der, welcher etwas ὑπέρ τινος thut, an dessen Stelle tritt, vgl. 1 Petr. 3, 18, und es ist ein exegetisches Unrecht, der Präposition diese Bedeutung gerade da absprechen, wo das ganze übrige Sachverhältniss zur Annahme dieser Bedeutung auffordert. — Gleich willkürlich scheint es, wie der Verf. γενόμενος κατάρα nimmt. Dass hierbei der Apostel θεοῦ weglasse, obwohl dieses in der Schriftstelle Deut. 21, 23 und noch in der LXX stehe, woraus der Apostel seine Begründung nehme, komme, meint der Verf., daher, weil der Apostel Anstand nehme, Jesum auch nur mittelbar einen von Gott Verfluchten zu nennen, oder geradezu von ihm zu sagen, dass er ein Gottesfluch geworden sei. Indess diese Argumentation passt nicht, da der Apostel mit den Worten γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα seine eigene Verkündigung gibt und nicht ein Schriftwort, welches er vielmehr erst später mit dem ὅτι γέγραπται folgen lässt. Wie kann er denn aus einer Schriftstelle, die er gar nicht gibt, ein Wort mit Ueberlegung weglassen? Und selbst abgesehen davon, warum hat sich denn der Apostel

nicht gescheut zu sagen von Gott τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, da dieses doch in noch verstärkter Weise sagt, wogegen sich der Apostel in unserer Stelle sträubt? Im Uebrigen sagt das blosse κατάρα noch mehr, als wenn θεοῦ dabei stände. Alles an ihm ist Fluch geworden, von Gott und Menschen her ist er es geworden. — So bedenklich es mit dem Versuche des Verf. steht, die Stellvertretung Christi aus dem Galaterbriefe wegzubringen und an dessen Stelle fast nichts zu setzen, als das neubetünchte Fündlein des alten Rationalismus, ebenso misslich steht es mit dem anderen Versuche, die Rechtfertigung aus dem Glauben als eine schon in diesem Leben sich an dem Gläubigen vollziehende Lossprechung Gottes wegzudeuten. Bei δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως 3, 16 sagt v. H.: „Es ist unmöglich, dass der Mensch mittelst Glaubens an Jesum Christum gerecht gesprochen werde, eine Unmöglichkeit, die man sich nur verdeckt, wenn man sagt, unter Vermittlung des Glaubens geschehe das. Ist δικαιοῦν ein richterliches Urtheilen, so kann der Glaube desjenigen, den es zum Gegenstande hat, doch wahrlich nicht das Mittel seyn, wodurch, sondern nur die Bedingung, unter welcher solch Urtheilen geschieht.“ Allein δικαιοῦσθαι διὰ τῆς πίστεως, ἐκ πίστεως, (denn der Wechsel der Präpositionen begründet keinen wesentlichen Unterschied der Bedeutung), steht wie ἱλατήριον διὰ τῆς πίστεως. Gott hat Christum aufgestellt als Sühndeckel, und zwar ist diese Aufstellung realisirt subjektiver Seits durch den Glauben. Denn nur durch den Glauben eignet sich das Subjekt die Sühne an; nicht wird durch den Glauben hervorgerufen, bewirkt, dass Christus ein ἱλαστήριον ist, oder als ἱλαστήριον von Gott aufgestellt ist. So wird auch, dass Gott einen Menschen rechtfertigt, nicht bewirkt, hervorgerufen durch den Glauben, sondern subjektiver Seits eignet sich der Mensch die Rechtfertigung zu, indem er durch den Glauben das Verdienst Christi hinnimmt. Διά ist also ληπτικόν. Ferner, δικαιοῦσθαι heisst gerechtgesprochen, für gerecht erklärt, gerechtfertigt werden und zwar von Gott. Nicht aber heisst es, wissen, dass man das Urtheil Gottes für sich habe, als welches vielmehr erst die Folge ist des bereits eingetretenen Gerechterklärtseyns. Röm. 5, 1. Es ist also nicht richtig, wenn der Verf. sagt: Der Glaube ist das Mittel, durch welches der Mensch, so wie er gläubig wird, sofort in den Stand des Gerechten eintritt, da er gewiss wird, dass er das Urtheil Gottes für sich habe mit der Hoffnung, dass ihm Gott im schliesslichen Gerichte die Gerechtigkeit zuerkennen werde. Hiernach würde der Mensch — ächt rationalistisch — das δικαιοῦσθαι an sich selbst vollziehen, obwohl durch den heiligen Geist, mit welchem aber auch der Rationalismus gerade nicht allzu sparsam ist. Nach dem Verf. vollzieht sich aber das δικαιοῦσθαι an dem Men-

schen als ein Akt Gottes in diesem Leben gar nicht, der Gläubige hat nur die Hoffnung, Gott werde ihn an ihm im Endgerichte vollziehen. So weit dieses von den Worten des Apostels entfernt ist, so tief wird durch des Verf.'s Auslegung das Interesse des Glaubens verletzt, dem eben alles daran liegt, dass Gott bereits in diesem Leben mit ihm handle und er mit Gott, und er habe das Gut der Gerechtigkeit. Mit der Auffassung des Verf.'s hängt dann aber als weitere Auflösung paulinischer Lehre zusammen, dass ihm die Rechtfertigung aus dem Glauben gar nicht der Angel- und Schwerpunkt der in Abraham wurzelnden und in Christo vollendeten Verheissung ist, sondern dagegen, diese überspringend, der Besitz der Welt der Herrlichkeit, zunächst, bis diese erscheint, die Gabe des heiligen Geistes als Unterpfand des künftigen Besitzes der Welt der Herrlichkeit. Es ermöglicht sich der Verf. diese Auffassung durch eine in der That willkürliche Beschränkung von *ἐπαγγελίαι* 3, 16, welches er allein auf die Verheissung des gelobten Landes mit Ausschluss des andern Theils der Verheissung beschränken will. Die Erfüllung muss dann, eben so willkürlich, zunächst nur die Gabe des heiligen Geistes seyn als Unterpfand des künftigen Besitzes der Welt der Herrlichkeit, worauf der Besitz Canaans hinweise. Indess der Aposlel spricht von dem Segen in seiner unbestimmten Fülle, den ganzen Segen 1 Mos. 12, 2—3 hat er im Auge, wozu sicher die Gabe des heiligen Geistes und die Herrlichkeit in der Welt des Segens gehört, aber eben deshalb auch der Cardinalsegen, die Rechtfertigung aus dem Glauben, welche ihre Centralstellung wohl behalten wird, auch wenn der Verf. ihr dieselbe nicht belassen will. Denn es ist gleich grundlos, wenn der Verf. ebenda die Worte *καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* nur auf den Einen, Christum, gehen lassen will, „da es ohne Zweifel sei, (wodurch?), dass die Gemeinde des Heilsmittlers nicht mitbegriffen seyn wolle." Doch wird gleich im Folgenden Christus in seiner Bezogenheit zu den Seinen genommen: *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χρ. Ἰ.* Ebenso heisst dieser Eine v. 29. *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.* Dieses konnten sie nur seyn, wenn sie Solche waren *οἷς ἐπήγγελται*, was v. 19 von dem Einen *σπέρμα* ausgesagt ist. Der Zahl nach ist dieser Einer, aber nicht dem Begriffe nach. — Eine gleich wenig berechtigte Beschränkung und damit Ausleerung nimmt der Verf. mit dem *νόμος* als *παιδαγωγὸς εἰς Χρ.* 3, 24 vor. Er will ihm als solchem nur das Geschäft des Sklaven zutheilen, welcher als *παιδαγωγός* diente, da er die Knaben des Hauses auf ihren Wegen zu leiten und dahin zu bringen hatte, wohin sie sollten. Die davon hergenommene Bezeichnung des Gesetzes besage weiter nichts, als dass es bestimmt war, die ihm Unterstellten in der Richtung auf den zukünftigen Christus zu erhalten, indem es ihnen wehrte, eine andere Richtung einzuschlagen, oder sie davor behütete,

vom Wege abzukommen. Ein erzieherisches Thun des νόμος, welches in Ermahnen, Zurechtweisen (und Bezeugen der Sünde zur Busse) bestehe, sei in dem Ausdrucke nicht enthalten. Allein weder das Wort παιδαγωγὸς an sich, noch der ganze Connex der Stelle, worin es steht, gestattet eine solche einseitige Auffassung. Der Apostel könnte auch bei einem solchen blossen Fingerzeigen und begleitenden An die Hand nehmen unmöglich die starken Ausdrücke genommen haben ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι ὑπὸ νόμον. Indess in dem Allen ist Methode. Weil es nach dem Verf., um „das Urtheil Gottes für sich zu haben", nur eines Wechsels in der Erkenntniss bedarf, welcher durch die Declarationen und Fingerzeige Gottes bewirkt wird, so darf auch dem νόμος Nichts weiter, als ein Fingerweisen zugestanden werden. — An anderen Stellen sucht der Verf. dann wieder den Begriff des νόμος über das Maass zu erweitern, um Bausteine zu seinem Lehrgebäude, namentlich zur Beseitigung der Stellvertretung Christi zu gewinnen. Am auffallendsten geschieht dieses zu 3, 10. und 3, 12. In ersterer Stelle nimmt der Verf. bei ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν die letzteren Worte als: „sie unterliegen einem Fluche", indem er zwischen „unter dem Fluche seyn" und „dem Fluche verfallen seyn" unterscheidet, dann aber nach diesem Richtigen die unrichtige, aber weitgreifende Behauptung aufstellt: „Letzteres ist Jeder, der das Gesetz in irgend einem Stücke unerfüllt lässt; ersteres dagegen ist Jeder, der unter dem Gesetze ist, indem ihn der mit dem Gesetze verbundene Fluch unter sich begreift, auch wenn er ersterem bis ans Ende gehorsam und von letzterem unbetroffen bliebe." (Damit lässt sich dann zu Gunsten der geleugneten Stellvertretung Christi weiter sagen, dass Christus, weil er dem Gesetze untergestellt gewesen, eben damit auch für sich unter dem Fluche des Gesetzes habe seyn müssen.) Aber die Behauptung des Verf. ist einfach unrichtig. Der mit dem Gesetze verbundene Fluch geht an sich den Nichts an, der das ganze Gesetz erfüllt, sondern ihm gehört die mit dem Gesetze verbundene Verheissung. Weder ist er unter dem Fluche, noch wird er von ihm betroffen. Denn ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Man könnte sonst auch sagen, dass der Mensch, weil er unter dem Evangelio und obgleich er in dem Glauben an das Evangelium ist, unter dem Fluche sei: ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. Der Grund aber, weshalb jeder, welcher ἐξ ἔργων νόμου ist, unter dem Fluche ist, wird in der 2. Hälfte desselben 10. Verses angegeben, deshalb, weil, soweit der νόμος reicht, auch die Uebertretung reicht. Deshalb ist aber auch v. 10 ein das Vorhergehende beweisender Hauptsatz und nicht, wie v. H. seiner Auslegung zu Liebe will, ein das ganze Satzgefüge bis v. 14 einleitender Satz. Ohnehin gibt sich v. 11 durch das ὅτι δὲ als einen neuen Beweissatz zu

erkennen, der Beweis aus aus einem kurzen Schriftwort hergenommen. — Die andere Stelle 3, 12 ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως zwängt der Verf. durch Erweiterung des νόμος so, dass er den Apostel eben das, was von ihm verneint wird, behaupten lässt. Denn dem Wortlaute nach setzt der Apostel νόμος und πίστις als Gegensätze. Dagegen soll nach dem Verf. der Satz ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεος nur gelten, wenn νόμος genommen wird, ohne dass man dabei durch den Glauben bestimmt wird; wie das ποιήσας αὐτά von dem Thun des Gesetzes gelten soll, da es der Mensch in seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange nimmt mit den Verheissungen, indem es einem Solchen eine der Verheissung gleichartige gnädige Offenbarung Gottes sei, als welcher seinen Rathschluss des Heils darin kund gethan habe, damit er geglaubt werde und der aus dem Glauben Gerechte wisse, wie er zu wandeln habe. Letzteres durchaus zugegeben, wäre doch bei dem Ersteren der Gegensatz von ὁ ποιήσας αὐτὰ und ἐκ πίστεως nicht mehr vorhanden. Man brauchte nur das Gesetz in seiner rechten Bedeutung zu nehmen. Allein der Apostel nimmt stets das Gesetz, welches fordert und gethan werden soll, und das Evangelium, welches gibt und geglaubt wird, als verschiedene Stücke. Das Gesetz hat den Lauf der Verheissungen unterbrochen aus Schuld des fleischlichen Sinnes Israels, es ist zwischeneingekommen, mithin ein von der ἐπαγγελία wesentlich Verschiedenes, Andersartiges, so sehr, dass dem Glauben kein Gesetz gegeben ist, und das Entweder-oder, welches v. H. verwirft, besteht wirklich. Entweder durch das Gesetz oder durch den Glauben, einen dritten Weg, etwa einen aus beiden gemischten, gibt es nicht. Deshalb sagt der Apostel ὁ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως. — Als gezwungene, geradezu unmögliche Erklärungen notirt Ref. noch 2, 17. εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί. Hier will der Verf. die erste Hälfte bis ἐν Χριστῷ zum Vordersatze machen, das Uebrige zum aussagenden Hauptsatze, in dem Sinne: wenn wir Solche sind, die suchen gerecht zu werden, so wurden wir auch selbst als Sünder erfunden (das Eine schliesst das Andere in sich). „So ist denn Christus der Sünde zu Dienste?" Das sei ferne. Indess lassen sich die Participien auch mit ausgelassenem εἶναι als *Verba finita* gebrauchen, so jedoch mit einem vorhergehenden εἰ nie, zumal wenn in dem angeblich zweiten Satze ein neuer Gedanke ausgedrückt werden soll. — Ferner 3, 2 will der Verf., dass bei den Worten ἐξ ἀκοῆς πίστεως die Präposition ἐξ zu πίστεως gehören müsse und nicht zu ἀκοῆς mit dem Sinne: aus dem Glauben, der eine Kunde zum Inhalte hat. Es würde aber der Genitiv, auf welchem der Nachdruck liegen sollte, sprachwidrig nachstehen, auch müsste ἀκοή, wenn es einen bestimmten Inhalt haben sollte, den Genitiv der näheren Bestimmung bei sich haben, da ἀκοή an

sich inhaltslos ist. Deshalb findet sich auch sonst bei der von dem Verf. hier angenommenen Bedeutung ἀκοὴ Ἰησοῦ: ἀκ. πολέμων. Endlich wenn der Verf. sagt, Gehör des Glaubens könne man nicht als Gegensatz nehmen von ἐξ ἔργων, so könnte dieses nur von einem unwirksamen Gehöre gelten. Ἀκούειν aber und ἀκοή kommt meist in der Schrift vor als ein wirksames, so dass Hören und Glauben gleichsam Ein Moment werden. So das Analoge Act. 10, 44 ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα ταῦτα ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον.

Doch Ref. hat sich zu beschränken. Vorstehendes soll auch nur ein kleiner Beitrag mehr seyn, zu erweisen, dass des Verf.'s Exegese nicht so unfehlbar sei, um erweisen zu können, der Herzschlag protestantischer Lehre, die Stellvertretung Christi und die Rechtfertigung aus dem Glauben, als ein in das diesseitige Leben fallender Akt Gottes an dem Gläubigen, sei in dem Galaterbriefe nicht vorhanden. Aber das scheint doch geradezu unmöglich, dass der Verf., auch nachdem er die Auslegung desselben vorgelegt hat, werde sagen können, er lehre die alte kirchliche Lehre nur in neuer Weise. Nein, in beider Hinsicht ist es vielmehr ein der Schrift fremdes Gewächs, das er sich gebildet hat. [A.]

5. Babel, das Thier und der falsche Prophet. Bibl.-symbol. Studie über Offenb. Joh. 13—19 nebst einer Einleit. in die Apokalypse von A. Chr. Lämmert, Pfarrer zu Weil im Schönbuch in Würtemberg. Gotha (Besser) 1863. 130 S.

Der Kern dieser Schrift ist in folgenden abschliessenden Erklärungen enthalten: „Babel ist der von Gott abgewichene und auf seine eigene Kraft und Gaben sich verlassende und dieses lediglich für die Zwecke des Egoismus verwendende Mensch; es ist die trotzige, selbstgerechte Menschheit; es ist derjenige Theil der Menschheit, der alle seine Mittel zu seiner Selbstverherrlichung ausbeutet, der den Versuch macht, ohne Gott sich ein diesseitiges falsches Himmelreich zu machen, und von Gott nichts wissen will, der Prometheus, der das himmlische Feuer gestohlen. Babel ist der Kultus des Genius“ u. s. w. S. 59 f. „Das apokalyptische Thier ist diejenige unter der Leitung des Satans vom Sündenfall her stehende Macht der Erde, welche aus den physischen und sinnlichen Trieben und Kräften der Menschen sich gebildet hat, anfänglich — und bei einzelnen Menschen noch immer — mit mehr natürlich gutartigem Charakter, im Verlauf aber heranwachsend nach Aehnlichkeit eines Raubthiers zu einem rohsinnlichen, raubgierigen und gottfeindlichen Heidenthum, von der Macht des göttlichen Wortes im Christenthum eine Zeitlang gedämpft, aber dann doch wieder in dasselbe eindringend, von der aus der Menschenvernunft erwachsenen ebenfalls ungöttlichen Macht zugleich beherrscht und gross gefüttert und von einer anderen finstern

Potenz in der Welt (dem falschen Propheten) so gestärkt, dass es nach Zerstörung der cultivirten Abgötterei und Ausübung harter Tyrannei über die Gemeinde Gottes in Gemeinschaft mit dem Satan und falschen Propheten allen Christenglauben zu zertreten unternimmt und dann von Christo gestürzt werden wird. Das Thier existirt dermalen unter den meisten Heidenvölkern und im Muhamedanismus, in der Christenheit ist es theils noch nicht geheilt von der Wunde durch das Schwert, theils beherrscht von Babel, es ist aber schon temporär losgebrochen in Revolutionszeiten.... Es wohnt auf den Dörfern, doch hat es da noch oft ein menschliches Herz, und in den Städten, wo es sich immer mehr empormacht und nach Babels Fleisch und Blut lechzet u. s. w." S. 102 f. „Der falsche Prophet ist das Heidenthum in heiliger, der Christusfeind in christlicher und apostolischer Gestalt. Er gibt vor, es müsse die Gemeinde Christi erhalten und von aller Ketzerei gesäubert werden, wenn er orthodox und im Besitz des Kirchenregiments ist; ist er aber gerade heterodox, so will er reformiren, die Kirche von ihrem alten Sauerteig reinigen. Nicht Babel, sondern der Lügenprophet ist religiöser Fanatismus u. s. w." S. 115 f. — Wir lassen der näheren Charakterisirung wegen noch einige Sätze folgen. „Babel ist nicht ein bestimmtes Reich und Land, sondern eine bestimmte Lebensrichtung eines bestimmten Menschenkreises u. s. w." S. 67. „Babel und das Thier sind Heidenthum, beide haben diesen Grundcharakter gemein." S. 75. „Das Thier ist ursprünglich der Drache selbst, und der Drache ist das Thier, aber das Thier ist auch die die Gemeinde Gottes verfolgende Menschheit der Welt ... es sind die Heiden, die zornig geworden sind c. 11, 18." S. 81 f. Das erste der 6 Thiere bei Daniel c. 7 vgl. Ap. 13, 2 „hatte noch ein menschliches Herz, wie Abimelech, der König der Philister, wie die Amerikaner, als Columbus ihr Land entdeckte u. s. w. So war das thierische Heidenthum anfänglich, so ist es zum Theil noch, so wird es bis zu seinem Ende bleiben, und ein Theil von diesem Thier wird noch gerettet werden" (!) S. 77. Die Symbole des Bären, des Pardels und des 4. Thiers bedeuten die tieferen Stufen oder Potenzen des Heidenthums. „Die tödtliche Wunde des Thierhaupts scheint uns auf c. 11, 5. 6. u. 13. bezogen werden zu müssen: die Verkündigung des göttlichen Wortes vor der letzten Posaune, welche auch der Herr selbst weissagt Matth. 24, 14, wird der Schwertstreich seyn, welcher (?) unheilbar scheint. Nachdem aber die Gottlosigkeit wieder aufgelebt seyn wird, wird dies der rohen Masse als ein um so klarerer Beweis gelten, dass das Wesen dieser Welt nicht vergehe, nicht gerichtet sei, sondern bleibe und triumphire" S. 97 f. „Die Wasser, auf denen die Hure sitzt, sind Völker, Schaaren und Heiden und Sprachen... Sie sind Babels und des Thiers Unterthanen; beide, als reale

Principien oder Personificationen betrachtet, herrschen über sie und unter ihnen, concret sind sie zum grössten Theil Babel und das Thier selbst." S. 98. Die Erklärung von c. 19, 19 lautet: „Alle Vögel, d. i. alle Völker, welche noch nicht als Eine Heerde unter Einem Hirten stehen (Matth. 13, 32; Apostelg. 10, 12), werden satt werden von seinem Fleisch, d. i. reich von seinen Gütern."

Diese Sätze werden genügen, um die Tendenz des Verf. erkennen zu lassen. Sie erhellt übrigens schon aus dem S. 23 Gesagten: „Nicht der zeitliche Buchstabe und gewisse zeitliche Geschichtserscheinungen sind der wahre Inhalt einer Mittheilung aus dem überzeitlichen Gebiet, sondern die Idee ist's, die, von Anfang an keimhaft und eingewickelt vorhanden, ihre volle Realisirung mehr und mehr gewinnend, in den wechselndsten, aber immer angemessenen und innerlich und äusserlich ähnlichen und verwandten Formen sich ausspricht." Demgemäss ist Babel eine „Idee." „Der biblische Typus Babel ist nicht eine Weissagung auf irgend eine spätere einzelne geschichtliche Macht... es ist eine viel weitere, allgemeinere, vorzugsweise ethische Idee." S. 58. Noch mehr S. 66: „Babylon ist kein geschichtlicher, sondern ein mystischer, ideeller Name, der auf eine ideale Person deutet." Wir haben hiegegen dreierlei zu bemerken: 1) Babylon deutet auf keine ideale Person; 2) es deutet überhaupt auf keine Person, und 3) die falsche Entgegensetzung von „geschichtlich" und „mystisch" (oder symbolisch), als wenn zwischen beiden Gebieten eine grosse Kluft befestigt wäre, ist das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Schrift, wozu nur noch die Substituirung von „ideell" für „mystisch" zu kommen braucht, um die Auslegung vollends von dem sichern Boden der Geschichte, nämlich der Heilsgeschichte, empor in alle Lüfte zu entrücken. Die Abhandlung bietet den Anblick einer beständigen Flucht vor den Thatsachen der Heilsgeschichte in das Reich der „Ideen" dar. Viel mag dazu die allerdings richtige Wahrnehmung beigetragen haben, dass alle die zahllosen schon gemachten Versuche, die Apokalypse aus der bisherigen Geschichte zu erklären, gescheitert sind. Daraus zieht der Verf. nun aber stillschweigend die Folgerung, dass auch die künftige Geschichte die Erfüllung in bestimmten einzelnen Thatsachen nicht bringen werde; denn „die Grundelemente der geschichtlichen Bewegungen und Erscheinungen sind allezeit dieselben" S. 17. Hiebei begegnet es ihm ferner, dass er zwischen Heils- und Weltgeschichte keinen Unterschied macht. Denn die biblischen Geschichten sind ihm nur darum vorbildlich und zeigen die Wege Gottes mit den Menschen auf, „weil der heil. Geist die heil. Schrift gegeben." „Hätte der Geist Gottes, wie Israels, Aegyptens, Assyriens, Babyloniens (!!) — so Roms, Deutschlands, Englands, Europas Geschichte geschrieben, so wäre Gottes Arm in dieser so offenbar,

wie in jener. Es gibt keine Profangeschichte, nur — profane Geschichtschreibung" (*ib.*) — lauter Sätze, denen etwas Wahres zu Grunde liegt, die aber hier neben anderen den schlimmen Dienst leisten, dass sie die so nahe liegende und so wichtige Frage gar nicht aufkommen lassen: ob nicht die Apokalypse als letztes Buch der heil. Schrift wirklich, wie von einigen hervorragenden, besonders auch Würtemberger Theologen längst ausgesprochen wurde, die letzten Dinge enthalte, näher das noch fehlende Ende zu der mit Gen. 1, 1 anfangenden und mit Act. 28, 31 nur vorläufig, aber nicht definitiv abgeschlossenen, von Welt- und Kirchengeschichte wohl zu unterscheidenden Heilsgeschichte. Mit blossen „Ideen" wäre der christlichen Gemeinde in ihren letzten Drangsalen wenig gedient, wohl aber wird ihr die heil. Offenbarung als Leitstern dienen durch die Finsternisse dieser ihrer letzten Erdentage, weil sie darin die klaren Verheissungen findet einer gnädigen Verkürzung ihrer Trübsale und eines überaus herrlichen Zieles, zu welchem all ihre dunkeln und vielverschlungenen Wege schliesslich hinausführen. Weil dieses die eigentliche Bestimmung des heil. Buches ist, nämlich seines prophetischen Theiles, so kann dasselbe bis jetzt und noch eine Weile fort auf jede erdenkliche Weise missdeutet und misshandelt werden, wobei wir mit dem Verf. besonders an die zahllosen kirchengeschichtlichen Missdeutungen denken, ohne doch schliesslich seines Zwecks zu verfehlen.

Mit Vorstehendem wollten wir Niemand vom Lesen der angezeigten Schrift abschrecken, möchten vielmehr die Freunde der apokalyptischen Literatur auf dieselbe als eine charakteristische Erscheinung aufmerksam machen, wobei wir nicht unterlassen zu bemerken, dass sich dieselbe durch eine würdige theologische Haltung vor vielen schriftstellerischen Produkten dieser Kategorie auszeichnet. Wenn aber das Vorwort die Erwartung erregt, dass im Folgenden „der Schlüssel zur Eröffnung der geheimen apokalyptischen Kammern" geboten sei, so ist hier jedenfalls der Ausdruck um eine Linie zu hoch gegriffen. [Stä.]

IX. Kirchen- und Dogmengeschichte.

1. G. v. Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus bis zur Nationalversammlung 1789. Zum Theil aus handschriftlichen Quellen. Bd. IV. Die Gesch. des polit. französ. Calvinismus von der Thronbesteigung Heinrichs III. bis zum Tode Heinrichs IV. Gotha (F. A. Perthes) 1864. XX u. 888 S. gr. 8.

Es hiesse eine *Ilias post Homerum* schreiben, wollten wir unsere Leser erst mit dem Werke näher bekannt machen, dessen 4. Band nun Gott Lob bereits vor uns liegt und dessen frühere

Bände in unserer Zeitschrift von den verschiedensten Seiten die verdiente eingehende Anerkennung und Würdigung gefunden haben. So luculente Zeugnisse unermüdetster, nie sich genugthuender Durchforschung aller nur möglichen und irgend aufzuspürender Quellen und Hülfsschriften, überströmenden Detailreichthums und seltener Unpartheilichkeit dürfte so leicht kein anderes neueres Geschichtswerk in sich selbst tragen, als dies. Welch eine Unpartheilichkeit — um nur dies hier noch im Einzelnen hervorzuheben — ist es doch, dass der Verf. sich keine Mühe hat verdriessen lassen, endlich nun hier in diesem seinem Werke unwidersprechlich zu beweisen, was früher nur lutherischerseits behauptet, reformirterseits meist ernst bestritten wurde, dass die Anfänge der ganzen so hochbedeutend gewordenen protestantischen Kirche Frankreichs keine anderen gewesen seien, als eben lutherische und nur lutherische: der Verfasser, welcher, der Abkömmling des ersten lutherischen Bischofs Preussens und nur von demgemässer kirchlicher Muttermilch genährt, stets und aller Orten — nicht ganz ohne Schmerz bekennen wir es — noch immer von neuem seinerseits es bekennt, dass er Nichtlutheraner sei! — Wie schon in den früheren Bänden des grossen Polenz'ischen Werkes, so ist es auch besonders sichtlich in diesem reichen vierten Bande das Streben des Verf.s gewesen, den Geist des französischen Calvinismus darzustellen; aber gerade in der Periode, welche dieser Band zeichnet, liegt, wie der Verf. sagt, dieser Geist unter einer Last äusserer, der politischen Geschichte angehörender Momente wie verschüttet, und nur mühsam konnte er aus diesem Schutte hervorgesucht werden. Es gereicht dem Verf. ebenso zur Ehre, dass er ihn wirklich aus allem Schutte hevorzuziehen gewusst hat, als dass man es seiner genauen und frischen Darstellung aller äusseren, kriegerischer, diplomatischer und welcher Dinge sonst wahrlich nicht ansieht, dass sie doch eigentlich nur Beiwerk seines Baues ist. Unsere Leser werden hier von vornherein uns Glauben zu schenken geneigt seyn, wenn sie bedenken, dass dieser Band die Geschichte von der Thronbesteigung Heinrichs III. 1574 bis zum Tode Heinrichs IV. 1610 umfasst, also alle die unendlichen kriegerischen und diplomatischen Verwicklungen unter Heinrichs III. Regierung, und dann die Thronbesteigung, den Glaubensabfall, die Gewährung des Edicts von Nantes und überhaupt die ganze glorreiche und beglückende Regierung von Seiten Heinrichs von Navarra erzählt und allseitig würdigt, des Heinrich, welcher, wie der Verf. sagt (S. 154), „weil der beste, grösste, liebenswürdigste, populärste, von Gott so sichtbar, ja wunderbar beschützte und auf den Thron erhobene König Frankreichs, doch durch seine Aufschweifungen (seinen bis zur Liederlichkeit gehenden unkeuschen Lebenswandel) die auf sein Andenken geworfe-

nen dunkelsten Schatten gewissermassen sanktionirte." Und bei diesem Hauptobjekt des vorliegenden und eben nur dieses Bandes ist nun dem Verf., wie er freudig bekennt, ein überaus reiches und lichtvolles Material dargeboten worden in der 1843 durch königlich französische Ordonnanz verfügten und auch noch durch die gegenwärtige kaiserliche Regierung geförderten zur Zeit vollständigen Ausgabe der Briefe Heinrichs IV., wie sie durch Hrn. Berger de Xivrey ausgeführt ist; einer Briefsammlung, die es dem Verf. nun möglich machte, die handelnden Personen so viel als möglich selbst reden zu lassen, und die ihm nach Gebühr um so bedeutsamer erschien, weil „ja die Geschichte uns die Handlungen gibt, Briefe aber geben uns die Gedanken des Individuums." — Schliesslich erwähnen wir noch bei kurzer Anzeige dieses Bandes, dass derselbe in den bescheidensten, rührendsten Worten der theologischen Fakultät zu Breslau, und vor Allen dem abgeschiedenen Gaupp, durch die Widmung den Dank ausspricht für die dem Verf. ertheilte theologische Doctorwürde. Können wir es schwer verschmerzen, dass ein Stahl, ein Göschel u. s. w. abgeschieden sind, ohne je diesen Tribut gerechter Anerkennung empfangen zu haben: hier, bei diesem Greise, „der im 14. Jahre aus der Schule unter das Volk und auf das Schlachtfeld gelaufen und seitdem nicht wieder in dieselbe zurückgekehrt ist" (S. XII), ist diese Ehre einmal an den Rechten zu wahrer Genugthuung Aller, die ihn kennen, gekommen. Möge sein Alter denn seyn wie seine Jugend, und die ganze Frucht seiner unermesslichen Studien von uns oder unsern Kindern noch genossen werden können!

[G.]

2. H. E. Schmieder, Karl Friedrich Göschel. Abdruck aus der Ev. K.-Z. Berlin (Schlawitz) 1863. 87 S. gr. 8. 15 Ngr.

Ein vieljähriger Freund Göschels hat bald nach dessen Abscheiden in der Evangelischen Kirchen-Zeitung ein liebendes und verständnissvolles ziemlich eingehendes Bild seines ganzen äusseren und inneren Lebens gezeichnet, und dasselbe verdiente es, dass es hier zu weiterer Verbreitung besonders neu abgedruckt wurde. Er bietet dasselbe hier nur Freunden dar, und allerdings hat Freundeshand, die schon im Vorwort Göschels Herz in übertreibendem und damit unwahrem Ausdruck ein „durch Jesu Blut entsündigtes" nennen konnte, die Feder allerwärts geführt, auch wo es sich um Schwachheiten handelte, wie sie ja namentlich bei Verwaltung und mehr noch bei Aufgabe des Magdeburger Consistorialpräsidiums auch zum Vorschein gekommen sind. Doch auch wir wollen so gern von theuren Todten schweigen, wo es sich um solche Verhüllung handelt. Eines aber wollen und müssen wir um so dankbarer und lauter bezeugen, was leider Dr. Schmieder auch so gut als verschwiegen hat, und was keine Schwachheit

des Seligen war: dass derselbe gegen Ende seiner Laufbahn je länger um so lauter, kräftiger und reiner sich zur einfältig lutherischen Wahrheit bekannt hat und demgemäss insbesondere auch in einem Eifer, den wir selbst zügeln mussten, als einer der treuesten Mitarbeiter an diesem unserm theologisch-kirchlichen Organ, das er früher kaum beachtet, uns hülfreich hat zur Seite stehen wollen. Dass er dabei auch persönlich in rührendster Weise alte zum Theil gelockert gewesene Liebesbande erneut, ja was er bezugsweise in hoher amtlicher Stellung verfahren hatte, gut zu machen beflissen gewesen: das ist eine unserer lieblichsten Erfahrnisse, die wir jedoch vor dem Forum der Oeffentlichkeit nur leise andeuten dürfen. [G.]

3. Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnisse zur Gnade in ihrer geschichtl. Entwickelung dargestellt von Dr. Chr. Ernst Luthardt, Prof. d. Theol. zu Leipzig. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1863. 470 S. 2 Thlr.

Si quis vellet omnem hujus doctrinae historiam emetiri et prolixam disputationum silvam areis quasi distinctam caedere, Herculis elogio dignus esset — so urtheilt Döderlein in seiner *Institutio theol. christ.* § 344, *obs.* 1; — *nullus enim locus theologiae hoc, qui de gratia et arbitrio libero agit, vel impeditior formularum spinis, subtilitate non minus quam barbariae dictionis graviter pungentibus, vel prolixior opinionum varietate vel diffusior propter diuturnas lites reperitur.* Aber trotz der Schwierigkeiten hat sich der unermüdliche Fleiss und der kritische Scharfblick des hochverehrten Verf.'s an die Masse des Stoffs nicht blos herangewagt, sondern auch glücklich sich hindurchgearbeitet. Seine Arbeit berührte sich zwar mit vielen seiner Vorgänger, die auch mitunter den einen oder andern Punkt noch ausführlicher behandelt haben, und dies gilt auch von den gleichzeitigen Untersuchungen Harnacks und Köstlins über die Theologie Luthers; aber eine dogmengeschichtliche Darstellung, die das Ganze des betreffenden *locus* umfasste, war bisher noch nicht vorhanden, und so füllt der Verf. eine nicht unbedeutende Lücke in der dogmengeschichtlichen Literatur aus. Dabei können wir es nur billigen, wenn nicht alle Zeiten der Kirche mit gleicher Weitläuftigkeit berücksichtigt sind — die alte und die mittelalterliche *inclus.* die tridentinische Kirche werden auf S. 12—86 dargestellt, dagegen füllt die Entwicklung in der lutherischen Kirche fast das ganze Buch, S. 87—388 —; deshalb wird aber auch der Ref. in seiner Anzeige einzelne Punkte bevorzugen dürfen, und wir bleiben sogleich bei Luther stehen.

Das Resultat der sehr eingehenden Untersuchungen Luthardts ist in kurzen Sätzen folgendes. Die Prädestinationslehre Luthers, welche, losgelöst vom Zusammenhange, von der Ansicht Calvins eben nicht verschieden ist (bei der „Vorrede zum Römerbrief 1522“

bemerkt L.: „das ist so ziemlich derselbe Begriff von Prädestination, wie ihn Calvin aufstellt“, *inst. christ.* III, 21, 5), erklärt sich aus Augustin und aus den Mystikern, aus welchen Luther anfangs seine Nahrung sog; sie findet sich deshalb schon in den frühesten Schriften, lange vor der antierasmischen Schrift *de servo arbitrio*, aber es sind auch von Anfang an bei ihm die Momente vorhanden, durch welche das Falsche seiner Lehre überwunden werden konnte, ja schon damals neutralisirt wurde. Besondere Mühe hat der Verf. darauf verwandt, dies in jeder einzelnen Schrift Luthers aufzuweisen. Dabei legt er mit Recht wenig Gewicht auf den Begriff der *synteresis* (S. 90), dieses Residuum von guten natürlichen Kräften im Menschen, weil Luther selbst seit 1515 diesen zum Semipelagianismus zurückblickenden Faktor der Bekehrung nicht mehr kennt; wichtiger ist schon die *capacitas libertatis*, welche 1519 auf der Leipziger Disputation betont wird, „*quod scilicet verti potest ad bonum per gratiam dei et fieri revera liberum, ad quod creatum est.*“ (S. 112). Am durchschlagendsten ist es aber, dass Luther je und je gelehrt hat, dass Busse und Glaube durch die Wirkung des göttlichen Worts begründet werden, und der verborgene Gott sich deshalb gerade in Christo geoffenbart, und deshalb in Wort und Sacrament sich bezeugt habe, damit wir seiner Gnade gewiss würden. „So führt die lutherische Lehre von der Gewissheit des Gnadenstandes in ihrem inneren Zusammenhang mit der andern von den Gnadenmitteln zur Ueberwindung der Lehre vom heimlichen Prädestinationswillen.“ (S. 119). Und hierzu will noch verglichen werden die Tendenz Luthers bei allen Aeusserungen, die zum Prädestinatianismus führen; er will nicht diesen selbst lehren oder betonen und wie Calvin sein System darauf gründen, sondern er will immer nur „die Wahrheit vom sittlichen Unvermögen des sündigen Willens zum wahrhaft Guten“ erhärten (S. 112). Der ganze Commentar z. B. zum Galaterbrief, 1519, in welchem sich die particulare Prädestination findet, „bewegt sich um die Wahrheit von der Gerechtigkeit aus dem Glauben im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit und um die mit dem rechtfertigenden Glauben gegebene evangelische Freiheit im Gegensatz zum römischen Gesetzeswesen. Das ist für Luther das Centrum seiner Lehre, nicht jene Fragen über das Verhältniss des menschlichen und des göttlichen Willens. Was er hierüber sagt, soll nur jener Wahrheit dienen.“ (S. 118). Und so auch in der Schrift *de servo arbitrio*. „Die deterministischen Sätze, die Luther aufstellt, werden von ihm nicht um ihrer selbst willen gelehrt, sondern nur als allgemeinere philosophische Voraussetzungen und Stützen der von ihm vertretenen Wahrheit vom Unvermögen des sündigen Willens zum wahrhaft Guten. Wir sehen, wie sie diese Wahrheit mehr beeinträchtigen als stützen. Ihre Unver-

einbarkeit mit dieser trat ihm nicht ins Bewusstseyn. So konnte er auch fernerhin jene Sätze anerkennen in dem Sinne, dass er in ihnen nur die Wahrheit meinte.“ (S. 133) Denn das zeigt L. nun ferner, dass Luther seine Schrift *de servo arbitrio* nicht später verworfen, sondern stets anerkannt habe (S. 122 wird die bekannte Stelle des Briefs an Capito angeführt: „*nullum agnosco meum justum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum*“), und wie er überhaupt „seine Lehre von Gottes doppeltem Willen und absoluter Wirksamkeit nicht aufgegeben, aber im praktischen Interesse die Lehre von der Sünde und Gnade immer mehr davon abgelöst habe.“ (S. 135). Demgemäss spricht Luthardt wohl von „späteren“ Aeusserungen und Erklärungen Luthers, aber von einem Wendepunkte oder von einer epochemachenden Stellung der Schrift gegen Erasmus weiss er nichts. Hier aber scheint uns ein Mangel in Luthardts Darstellung zu seyn, und wir dürfen sie corrigiren, mindestens ergänzen durch die Untersuchungen Harnacks (Luthers Theologie I, 143; 177; 191; 195.) und Köstlins (Luthers Theologie II, 301 ff.; 330). Beide erkennen die veränderte Stellung an, welche im Zusammenhange mit der ganzen Reformationsentwickelung Luther seit 1525 zur Prädestination genommen. „So lange, sagt Harnack, er dem Pelagianismus der römischen Kirche und Theologie gegenüber die Unbedingtheit und Alleinwirksamkeit der Gnade zu verfechten hatte, sehen wir ihn auch die absolute Prädestination mit vertreten. Als es aber galt nach der entgegengesetzten Seite hin die Nothwendigkeit der Gnadenmittel gegen die Einen, und die Heilskräftigkeit derselben gegen die Anderen aufrecht zu erhalten, als ihm selbst erst unter diesen Kämpfen die allentscheidende Bedeutung dieser Mittel für die Wahrheit, den Trost und die Gewissheit des Glaubens zu voller Klarheit aufgegangen, da wendet er sich immer entschiedener von der absoluten Prädestination ab, indem er ohne es zu einer systematisch einheitlichen Zusammenfassung zu bringen ernstlich die Allgemeinheit und Alleinwirksamkeit der Gnade, und ebenso zugleich die Knechtschaft des Willens und die Selbstverantwortlichkeit des Menschen in seinem Verhalten gegen die Gnadenmittel aufs unzweideutigste behauptet“ (S. 153 f.). Und treffend weist Harnack darauf hin, dass in demselben Jahre 1525, wo die Schrift *de servo arbitrio* erschien, auch die andere wider die himmlischen Propheten geschrieben wurde, womit eben der Wendepunkt vorhanden ist. Es bleibt nun aber noch die Frage, ob sich bei Luther die evangelische Wahrheit findet, durch welche die absolute Prädestination überwunden wird, darneben aber auch der Irrthum, oder ob er wirklich später den Irrthum ganz ausgestossen und das Problem gelöst hat. Es ist bekanntlich die Ansicht Philippis (Theol. Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth 1860, II,

S. 161 ff; und kirchliche Glaubenslehre IV, 1. S. 37), dass Luther die absolute Prädestinationslehre später „ausdrücklich als Irrlehre bestritten und seine früheren dahin einschlagenden Aeusserungen durch Zurechtstellung zurückgenommen habe.“ Wir glauben aber nach den Untersuchungen Luthardts, Harnacks und Köstlins dies dahin beschränken zu müssen, dass Luther mehr vor der Anfechtung, die in der genannten Lehre liegt, gewarnt, auch praktisch gottlose Consequenzen, die man daraus zog, bekämpft hat, als dass er die Lehre vom verborgenen Willen Gottes überhaupt, aufgegeben oder gar bestritten hätte. Unvermittelt steht bei Luther dieser Gedanke, dessen er sich nicht erwehren kann, den er auch nicht auswurzeln will, von dem er aber warnend hinwegweist auf Jesum Christ, den Herrn Zebaoth — so auf das deutlichste 1536 zu 1 Mos. 26. Erl. A. *Opp. lat. exeg.* VI, 300: „*Scripsi inter reliqua: esse omnia absoluta et necessaria, sed simul addidi quod adspiciendus sit Deus revelatus etc. ... Sed istos locos omnes transibunt, et eos tantum arripient de Deo abscondito. Vos igitur, qui nunc me auditis, memineritis, me hoc docuisse non esse inquirendum de praedestinatione Dei absconditi, sed ea acquiescendum esse, quae revelatur per vocationem et per ministerium verbi. Ibi enim potes de fide et salute tua certus esse*“ *etc.* —, unvermittelt steht dieser Rest der Prädestinationslehre der tröstlichen Lehre von der universellen Gnade Gottes, wie sie sich in den Gnadenmitteln darbietet, gegenüber, und wir geben Köstlin Recht, wenn er sagt: „Luther hat überhaupt gar keine solche vermittelnde Theorie sich ausgedacht, gar keine solche Lösung unternommen. Das eben ist seine Lehre, dass unser Erkennen nicht so weit reicht, dass wir uns auch das Unbegreifliche und Unverständliche gefallen lassen müssen“ (S. 328). Hiermit stimmt denn auch Luthardt wesentlich überein (S. 148); und die ganz selbstständig gewonnene Aehnlichkeit der Resultate wird zur wissenschaftlichen Feststellung der Beurtheilung Luthers wesentlich beitragen — so viel steht bereits fest, dass die Behauptungen reformirter und unirter Theologen wie J. Müller (*Lutheri de praed. et lib. arbitrio doctrina p.* 19) und A. Schweizer (Die protest. Centraldogmen I, 57 ff.), neuerdings wieder Sudhoff (Theol. Handbuch zum Heidelberger Katech. S. 280 ff.) und Stähelin (Jo. Calvin II, S. 274 ff.), aus parteiischer Oberflächlichkeit hervorgehen, wenn sie Luthers Stellung zur Prädestination irgendwie mit der calvinischen vermengen.

Wir überspringen nun Melanchthon, den Philippismus, den Kampf der Gegensätze, obwohl hier gerade der Verf. des Interessanten und Lehrreichen viel bietet, und treten an die Concordienformel heran. „Sie knüpft den durch den Philippismus abgerissenen Faden der genuinen lutherischen Lehrentwicklung ausschliesslich an Luther, seine Schrift *de servo arbitrio* und seine späteren

Erläuterungen an." (S. 262). „Die Verweisung aller unserer Gedanken von dem verborgenen Gott im Himmel weg auf seine Gnadenoffenbarung in Jesu Christo, in welchem er allein gefunden und gefasst seyn wolle, bildet den Ausgangspunkt für diejenige Entwicklung, welche in der Concordienformel ihren bekenntnissmässigen Abschluss fand, so dass es denn innerlich wohl begründet ist, wenn diese hierauf zurückblickend sich mit diesem Anfang und diesen mit sich zusammenschliesst und ihm ihre Sanction ertheilt." (S. 134). Sie leugnet die *capacitas activa*, aber sie behauptet eine *cap. passiva*. Wenn nun jene geleugnet wird, so verwahrt sich L. gegen eine Ueberspannung in der Weise, als werde damit jedes Streben des natürlichen Menschen nach einem höheren, göttlichen Objekte ausgeschlossen. „Wenn die Cocordienformel soweit geht, selbst das *desiderium gratiae etc.* dem natürlichen Menschen ab- und der Gnade zuzusprechen, so ist das zwar richtig gefolgert, aber nur dann, wenn der Ton auf *gratia*, *evangelium* u. s. w. gelegt wird. Ein *cupere*, *desiderare* eines Höheren, Besseren, Uebernatürlichen u. dgl. als etwas dem natürlichen Menschen schlechthin Unmögliches zu bezeichnen sind wir durch die Wahrheit vom sündigen Verderben nicht berechtigt." (S. 266). Wir können L. hierin nur Recht geben, nur dass dies *desiderare* noch nicht das rechte ist, und nicht zum Ziele führt, wie man eben an allen heidnischen Religionssystemen sehen kann. Dass aber der Mensch eine *capacitas passiva* hat, ist schon daraus gewiss, dass er *subjectum convertendum* ist, also auch *subj. convertibile* (S. 265. 267). „Er ist (nach der C.-F.) *rationalis creatura*, er hat ein gewisses Vermögen sittlicher Selbstbeherrschung; es hat der Mensch seinen besonderen *modus agendi*, im Unterschied von den unpersönlichen Kreaturen, in welchen Gott mit seinem Wirken eingeht." Aber die Causalität bei der Bekehrung (stets passiv, wie medial in der C.-F.) ist allein auf Seiten Gottes, und so vertritt die C.-F. den Satz Luthers: *hominem in conversione sua pure passive se habere*, nämlich *hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre ad suam conversionem* (S. 271). „Nichts Anderes als dies *pure passive* will der andere Ausdruck *truncus aut lapis*." (271). Luthardt findet diesen so vielfach angefochtenen Ausdruck aus dogmengeschichtlichen Gründen unvermeidlich. „Er hatte eine zu bedeutende Rolle in den vorhergehenden Streitigkeiten gespielt, als dass er hätte umgangen werden können. Die C.-F. musste eine bestimmte Position dazu einnehmen und so denn die Wahrheit in dieser Vergleichung anerkennen." (S. 272). Uebrigens aber nennt ihn L. einen „unglücklich gewählten", aus der „Sprache des Gefühls" voreilig und deshalb missverständlich in die „des dogmatischen Gedankens" herübergenommen. Wie also schon Thomasius (Bekenntniss d. ev. luth. Kirche S. 143) sagt: „ich wollte, die C.-F.

hätte ihn nie gebraucht“, und ihn „gern preis gibt“ (Dogmatik §. 30.), weil er Anlass gebe die Bekehrung auf mechanische Weise zu denken, so wünscht auch L. ihn aus dem Concordienbuche hinaus. Aber diese übertriebene Aengstlichkeit können wir nicht theilen. Th. und L. müssen selbst beide eingestehen, dass die Concordienformel ihn selber so erkläre und die Vergleichung auf solche Grenzen beschränke, dass er gegen allen Missverstand gesichert sei. Auch das Schriftgemässe desselben wird von Th. anerkannt, noch deutlicher indessen von Frank (Theol. der Concordienformel I, S. 139 ff.) hervorgehoben, und was L. hiergegen sagt (S. 272), hat uns nicht überzeugt, denn das natürliche Menschenherz ist einmal ein steinernes (Ez. 11, 19) und die geistliche Lebenskraft muss erst durch die göttliche Gnade wieder geschaffen werden. Die ungläubige Welt aber, die moderne Wissenschaft, die reformirte und die päbstliche Kirche werden doch noch genug über die Concordienformel schelten, mögen wir auch den *lapis aut truncus* streichen; deshalb wollen wir ihres „Missverständnisses“ d. h. Widerwillens halben diesen gut lutherischen Ausdruck nicht fallen lassen. Und auch L. will sonst nichts von dem in der Concordienformel Fixirten fallen lassen, er will viel eher ergänzen, erweitern, namentlich das, was von der *externa honesta vita* und der *justitia civilis* gesagt ist. „Es gibt innerhalb jenes Gebiets eine Reihe von Stufen der Annäherung (an Gott), welche man nicht alle unter die Kategorie der blossen äusseren Ehrbarkeit zusammenfassen kann, sondern welche eine innerlichere und tiefere Beziehung zu Gott setzen, und welche zwar nicht die Herstellung eines wahren Verhältnisses zu Gott selbst und nicht der Anfang desselben sind, aber eine Weissagung darauf.“ (S. 278). Es ist hiermit das Gebiet gemeint, auf welches alte und neue Apologeten des Christenthums das Heidenthum und die humanistische Weltbildung hingewiesen haben, das Gebiet der natürlichen Theologie, welches der Rationalismus gegen die Alleingültigkeit des Christenthums ausgebeutet hat — an sich also ein *ambiguum*, und es kommt nun darauf an, in welches Verhältniss zum *servum arbitrium* man diese heidnische Sittlichkeit und Religiösität setzt. Luthardt interessirt sich besonders dafür nachzuweisen, wie die orthodoxe Dogmatik (schwache) Versuche macht „die Anbahnung und Weissagung“ des neuen Lebens im natürlichen Leben zu erkennen (S. 278), und „eine Reihe von Verbindungen herzustellen, welche die Kontinuität der sittlichen Lebensentwicklung vermitteln sollen“ (S. 346); er findet diese Richtung besonders durch Selnecker und Musäus, hernach durch die würtembergische Theologie seit Bengel vertreten — wir müssen uns aber der Kürze wegen es versagen ihm in diese Geschichte der Dogmatik zu folgen, und werfen nur noch einen Blick auf seine Exegese der

heil. Schrift (S. 388—429), weil hierin, wie in dem darauf gegründeten „dogmatischen Abschluss" (S. 429—470), L.'s eigne Lehre vom freien Willen und seinem Verhältnisse zur Gnade zu Tage kommt.

Der Mensch ist Natur und Person — auf Grund dieses Hofmann'schen Satzes operirt L. und definirt deshalb *σάρξ* als „die gesammte geistig-leibliche Natur des Menschen, als natürlicher Mensch." So gehört er mit der Welt zusammen, als Person ist er zu Gott geschaffen und gehört mit Gott zusammen. „Aber er ist diese (Person) in jener (Natur) *ἐν σαρκί*, er ist *σαρκινός*, und darum ist sein persönliches Denken und Wollen in aller seiner Aktivität von jener bestimmt und normirt, *κατὰ σάρκα*, d.i. er ist *σαρκικός*." (S. 397). Weil nun die angeborene Natur sündhaft ist, so ist „der Mensch in seinem persönlichen Denken und Willen der Herrschaft seiner sündigen Natur verfallen und somit sittlich unfrei: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*" (S. 398). „Es ist die Macht der angeborenen sündigen Natur, welche das persönliche Wollen beherrscht, so dass es im Widerspruch zum göttlichen Willen steht und damit dem Tode verfällt" (S. 404). Aber so gern wir auch den fruchtbaren Gedanken einer Unterscheidung von Person und Natur überhaupt zugeben, so können wir doch die hier gebotene Anwendung nicht ohne Bedenken ansehen. Wo steht in der Schrift, dass der Mensch sei *πεπραμένος ὑπὸ τὴν σάρκα*? und so kommt es doch bei L. wesentlich zu stehen: die Person sitzt in der Natur gefangen, sonst wäre sie wohl gar nicht sündig. Aber wir halten es für nicht zweifelhaft, dass bei Adam die Sünde in der „Person" anhob und in seinem Personleben Wurzel schlug, so dass von da all „menschlich Natur und Wesen" ganz verderbt worden, und „dasselb Gift ist auf uns geerbt", wie die Kirche mit Laz. Spengler bekennt, wir meinen in der Weise, dass bei Adams Kindern die Sünde ebenso wie bei Adam selbst in der Person wurzelt und direct, nicht erst indirect, über sie regiert. L.'s Anschauung führt unsers Bedünkens zurück zu dem von V. Strigel aufgestellten Gleichnisse, dass der Magnet durch den aufgestrichenen Saft in seiner Kraft gebunden werde, aber auch nur gebunden, sie führt zurück zu der Theorie Schleiermachers, dass der Geist in der Sinnlichkeit gefangen sei und aus dieser Bindung entbunden werden müsse. Wir sind weit entfernt die Meinung L.'s mit diesen überwundenen dogmatischen Standpunkten schlechthin zu identificiren, aber weil wir Gefahr zu sehen meinen, so können wir ihm auch nicht folgen. Dabei hat es uns aber gefreut, dass der *locus classicus* Röm. 7, 14 ff. vom wiedergeborenen Menschen ausgelegt wird (S. 396; 404 ff.), und wir können nur zustimmen, wenn L. an der zuletzt angeführten Stelle sagt: „Zwar ist der *ἔσω ἄνθρωπος* nicht ohne Weiteres der neue Mensch, son-

dern er eignet dem Menschen von Natur, als der Mensch des νοῦς und der καρδία, aber es ist die Seite des Menschen, an welcher die Erneuerung beginnt, so dass es also hier dem thatsächlichen Erfolg und der Wirklichkeit nach den Menschen bezeichnet, sofern er die bekehrende Wirkung der Gnade an sich erfahren hat und so ein anderer in seinem persönlichen Wollen geworden ist." (S. 405 f.) — Was nun ferner L. über die natürliche Sittlichkeit aus der Schrift lehrt, über das Gottesbewusstseyn, das Gewissen u. s. w., so können wir ihm für diese vortrefflichen Erörterungen nur sehr dankbar seyn, wenn er uns hingegen zwei Beschränkungen gestatten will. Wenn Gott zu Kain sagt: herrsche über die Sünde, so folgert Luthardt, „dass die Forderung hier die Möglichkeit einschliesse." (S. 408). Dies ist aber wie bei allen Gesetzesforderungen, so auch hier nicht der Fall, und Luther wird wohl Recht behalten, wenn er zu dieser Stelle sagt: *„Non sequitur nos statim posse facere, quod jubemur."* (Erl. Ausg. *opp. lat. ex.* I, 342.) Ebenso ist es nach Röm. 2, 14 zu viel gesagt, dass der Apostel es als „möglichen Fall" setzt, dass ein Heide die Forderungen des Gesetzes thut (S. 409), denn nicht aus der „thatsächlichen Möglichkeit" der Gesetzeserfüllung, sondern aus der Thatsache, dass überhaupt die Heiden Gesetzeswerke thun, folgert er, dass sie sich selber Gesetz sind und nach diesem eingeschriebenen Gesetze gerichtet werden können. Neigt demnach der Verf., wie solche Auslegungen beweisen, zu einer Ueberschätzung der sittlichen Kräfte der Heiden, so ist er andererseits auch ihrer Seligkeit viel zu gewiss. „Ob sie gleich alle unter der Sünde stehen und auch nicht einer gerecht ist u. s. w., so ist ihnen doch möglich Einzelforderungen des ihnen eingeschriebenen Gottesgesetzes zu erfüllen und vom Zeugniss des Gewissens sich weisen zu lassen. Das macht sie zwar nicht gerecht vor Gott, sondern sie bleiben unter der Anklage ihres eignen sittlichen Urtheils, aber es lässt doch hoffen, dass solchen die Versöhnungsgnade Christi einst werde zuerkannt werden." (S. 410 f.) Dieser Zusammenhang lässt entweder den natürlichen Menschenkräften die Möglichkeit eines Verdienens offen, oder wenn dies nicht seyn soll, so bietet er durchaus keinen Grund zur Hoffnung dar. Röm. 2 enthält auch den Gedanken, „dass die Menschen je nach dem Maass der Gottesoffenbarung, das ihnen zu Theil wurde, gerichtet werden", nicht in der Weise, wie L. meint, dass ein Heide begnadigt werde, wenn er als Heide sich durch das eingeschriebene Gesetz habe recht für das Evangelium vorbereiten lassen (S. 411, 424, 439, 457), sondern nur in der Weise, dass die ohne das Gesetz gesündigt haben (die Heiden), auch ohne Gesetz verloren werden, und welche am Gesetz gesündigt haben (die Juden), die werden durch das Gesetz verurtheilt werden. Also nur eine *massa perditionis*, zu welcher der Gnadenmund Gottes predigt: wer da glaubet und

getauft wird, der wird selig werden. Weiteres ist uns nicht geoffenbart. — Wenn nun, um die Erneuerung des Sünders hervorzubringen, gepredigt wird: μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε, so wendet sich das Wort Gottes von der Gesetzespredigt zur Predigt des Evangeliums. Dabei ist es freilich sehr missverständlich, wenn Luthardt (S. 426) sagt: „Gott würde die Busse nicht fordern, könnte sie der Mensch nicht leisten." Die Causalität liegt stets, alse auch hier auf Seiten Gottes; durch das Wort der Predigt (μ. κ. π.) tritt die bekehrende Kraft Gottes an den Menschen heran; sie ist keine *gratia irresistibilis*, deshalb kann er auf den Ruf der Busse und die Lockung zum Glauben auch Nein sagen, aber das Ja hat er Gott zu verdanken. Und so will es uns ebenfalls nicht gefallen, wenn L. (S. 427) sagt: „Es mag die Gnade dem Menschen noch so nahe kommen: die Thür muss der Mensch selbst aufmachen, dass Jesus zu ihm eingehe; er muss hören auf Jesu Stimme Apok. 3, 20." Nein, der Lydia in Philippi that der Herr das Herz auf (Apostelg. 16, 14), und so thut Gott immer die Thür des Worts auf (1 Cor. 16, 9; 2 Cor. 2, 12; Col. 4, 3), und wer das verkennt, darf sich nicht rühmen die richtige „Vermittelung" (S. 427) der Schriftstellen gefunden zu haben.

Die Arbeit des Verf.'s ist eine überaus reichhaltige; unsere Anzeige, so lang sie auch schon gegen die Gewohnheit gerathen ist, hat sich demnach nur auf wenige Hauptpunkte beschränken können. Mit herzlichem Danke legen wir das Buch aus der Hand trotz der nicht verschwiegenen Differenzen — und auch in Betreff dieser muss noch bemerkt werden, dass sie wahrscheinlich oft geringer sind als sie durch die vom Verf. gewählte Terminologie Hofmanns erscheinen. Im Allgemeinen darf man zwar annehmen: *qui nova fingit verba, nova fingit dogmata;* es mag aber auch Ausnahmen hiervon geben, und so mag sich eine Verständigung doch noch ermöglichen. [H. O. Kö.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

1. Die obligatorische Civil-Ehe in ihrem Verhältniss zu der Kirche und dem kirchlichen Leben unserer Gemeinden. Berlin (Rauh) 44 S. gr. 8. 7½ Ngr.
2. Die obligatorische Civil-Ehe. Beurtheilung der gleichnamigen (obigen) Schrift von G. Rühl. Ebendas. (Beide Schriften ohne Jahrzahl) 39 S. gr. 8.

Die erstere Schrift nennt sich „ein Zeugniss aus der Kirche für —", die zweite — „wider die Civilehe." Nach evangelisch-kirchlicher Ueberzeugung ist bekanntlich festzuhalten: *Jure divino* ist jede Eheschliessung lediglich Sache des *status oeconomicus;* nur durch freiwillige Uebertragung von diesem steht sie dem *stat. ecclesiasticus* oder *politicus* zu. In der ganzen h. Schrift

findet sich keine einzige Spur „von kirchlicher Trauung", oder „Civil-Ehe"; sie kennt blos die häusliche Eheschliessung. Wenn sich jetzt „Kirche" und „Staat" um die Befugniss, Ehen zu schliessen, mit einander streiten, so dürfen beide daran erinnert werden, dass sie eine solche Befugniss eben nur übertragungsweise, also blos *jure humano*, besitzen, und es ist ihnen beiden zu einem gütlichen Vergleiche zu rathen, wie ihn die „facultative" Civilehe anbietet, welche darum auch in dieser Zeitschrift einen Fürsprecher an dem seligen Rudelbach gefunden hat. Den Verfassern der obengenannten Büchlein sind das freilich lauter böhmische Dörfer. Von einer *hierarchia triplex*, von einem göttlichen Rechte des Hauses, der „Familie", neben der „Kirche" (*stat. eccl.*) und neben dem „Staate" (*stat. polit.*) wissen beide nichts; sie denken gar nicht daran, dass es den Personen des Hausstandes frei stehen müsse, ihre Ehen „kirchlich" oder „staatlich" zu schliessen, — wenn sie nun einmal das göttliche Recht ihres Standes nicht mehr selbst ausüben sollen. Der anonyme Autor des zuerst genannten Büchleins trägt dieses göttliche Recht des *stat. oecon.* ohne weiteres auf den Staat, der des zweiten, Rühl, — Verf. der guten Schrift: „Wiedertaufe oder Taufe?" — auf die Kirche über. Soviel im Allgemeinen. Im Speciellen betrachtet ist das anonyme „Zeugniss für die Civil-Ehe" ohne allen realen Werth. „Fassen wir", urtheilt Rühl, „alle die Grundsätze, Maximen und logischen Beweismittel, mit welchen der Verf. operirt, zusammen, so stellt sich heraus, sie gehören ohne Ausnahme, entweder ihrem Charakter nach, oder doch in ihrer Anwendung dem Standpunkte der verständigen Reflexion an, und namentlich ist die Anwendung eine durchaus abstrakte, so dass sie auch leicht für das Gegentheil zu gebrauchen wäre. Sie stehen überdies in keinem organischen Zusammenhange. Die ganze Beweisführung leidet durchgehend an dem Schaden der Principlosigkeit. Alles mit Einem Worte ist problematisch und läuft auf nichts weiter hinaus, als auf ein grossartiges an der Kirche, dem christlichen Volks- und Familienleben und Bewusstseyn zu verübendes Experiment." So ist es! Das ganze *opusculum* ist eine zusammenhängende Abstraction im Interesse des sich um das concrete Volksleben und dessen Bedürfnisse nicht kümmernden grünen Tisches, in dessen abgeglättetem Sprachidiom es sich auch bewegt, — eine grosse Sophisterei, die dem politischen Pudelskerne ein christliches Fell überzuhängen sich angelegen seyn lässt. — Dies mit ziemlichem Glücke, mitunter sogar in schlagender Weise, dargelegt zu haben, ist das Verdienstliche an Rühl's Schriftchen, welches jedoch in anderer Hinsicht noch gar Vieles zu wünschen übrig lässt. Auf seinem „conservativen" Standpunkte bringt es R. nicht weiter, als bis zur Perhorrescirung jeder nichtkirchlichen Ehe-

schliessung. Er bewegt sich dabei um zwei Hauptmomente, die ihn jede Civil-Ehe als ein Unglück ansehen lassen. Erstens, sagt er, will die Civil-Ehe „vor allen Dingen eine religionslose Ehe darstellen.“ Zweitens ist ihm „die einzige Folge, die mit Sicherheit über kurz oder lang aus der Civil-Ehe hervorgehen würde: die Trennung von Staat und Kirche.“ Aber, fragen wir, mit welchem Rechte eifert R. gegen die „religionslose Ehe“, da er doch der religionslosen Union angehört? Wir vermissen hier wenigstens die einfache Consequenz, welche sich nicht weigert, B zu sagen, wenn sie einmal A gesagt hat. Und da die Verbindung von Kirche und Staat sich historisch keineswegs als der Güter höchstes erwiesen hat, so ist auch die Trennung beider keineswegs der schrecklichste der Schrecken. Doch solche Wahrheiten sind den Conservativ-Unirten schwer einleuchtend zu machen. [Str.]

3. Der dritte Ostertag. Ein Religionsgespräch von Dr. H. Thiele, Hof- u. Dompred. zu Braunschweig. Halle (Mühlmann) 1863. 95 S. kl. 8. 8 Ngr.

Der verehrte Verf. liess im J. 1862 unter dem Titel: „Frei und unfrei“ bereits ein „Religionsgespräch“ erscheinen; das vorliegende „ist als eine Fortsetzung des ältern zu betrachten.“ Es verdient sowohl wegen des darin herrschenden Geistes, als auch in psychologischer Hinsicht alles Lob. Trefflich und ganz nach dem Leben gezeichnet sind von den colloquirenden Personen: der „privatisirende Gelehrte“ Dr. Brandt, der „Publicist“ Dr. Zweibrücker, der „achtbare Mann“ Slicht, der „gebildete Mann“ Krautmeyer, der „Professor der Theologie“ Richard und der „Katholik“ Papendick. Die Zeichnung der Hauptperson scheint mir jedoch misslungen. Horstmann, die Seele des ganzen Religionsgesprächs, ist kein „Pietist“, wie er genannt wird, aber auch kein „Lutherscher“, was er nach des Verf.'s Absicht wohl hat seyn sollen, sondern ein Mann, der mit dem rechten Fusse im Glauben der Reformatoren, mit dem linken in den Anschauungen der Neuzeit steht, — eine Situation, die ihn nicht selten, namentlich dem „Katholiken“ gegenüber, in grosse Verlegenheit bringen muss, aus der er sich nur nothdürftig herauszuwirren weiss. Auch ist er wegen seiner ungünstigen Doppelstellung nicht im Stande, anzugeben, woher der Christenheit die rechte „Hilfe“ kommen müsse. Es ist keine zutreffende Behauptung: „Will Einer die Kirche reformiren, so ist das beste Mittel dazu: er reformire sein Haus und sein Herz; dieses Mittel wird seinen Dienst niemals ganz versagen.“ Doch, doch, es wird ihn sehr oft, es wird ihn namentlich in unsern Zeiten gewiss ganz versagen; denn zwischen einer Haus- und Herzens- und einer Kirchenreformation besteht jener gewaltige Unterschied, den der gemeine Mann in das triviale Sprichwort kleidet: Eine Schwalbe

macht keinen Sommer. — Abgesehen von dieser schwachen Seite des sog. „Pietisten" sind seine Aeusserungen klar, kräftig und herzerfreuend; mögen sie von recht Vielen gehört und erwogen werden! [Str.]

4. **Der Episcopat der deutschen Reformation, oder: Artikel 28 der Augsburger Confession von Dr. F. Haupt, luth. Pfarrer in Gronau an der hess. Bergstrasse. 1. Heft. Frankf. a. M. u. Erl. (Heyder u. Zimmer) 1863. VI u. 166 S. gr. 8.**

„Die an allen Stätten moderner Civilisation schon zum Pöbelgeschrei erhobene Presbyterial- und Synodalverfassung", sagt Hr. H., habe in den treuen Bekennern Christi das Einverständniss erzeugt, „dass nicht auf subjektiven Einfällen, nicht auf politisch-constitutionellen Analogieen, nicht auf revolutionär demokratischen Theorieen des 19. Jahrh. die Kirche Gottes auferbaut werden könne; dass sie vielmehr nur auf ewigem, himmlischem, im Worte Gottes gegebenen Fundamente zu ruhen vermag." Dieses Fundament finde sich in dem richtig verstandenen 28. Artikel der Augsb. Conf. und lasse sich definiren als „der, von den gegen das Evangelium eingedrungenen Missbräuchen gereinigte, Episcopat der katholischen, wie der gesammten christlichen Kirche." In der „geschichtlichen Verfassungsbildung der luther. Kirche" seien „bis jetzt 4 Entwickelungsstadien scharf auseinander zu halten: 1) die Zeit des reformatorischen Verfassungsideals, vom J. 1517—1555" (Episkopalsystem, mit wirklichen evangelischen Bischöfen, oder doch bischöflichen Superintendenten); „2) die Zeit des Ministerialsystems, von 1555 bis 1696; 3) das Territorialsystem, v. 1696 an bis in unsere Tage; während 4) seit 1740 das Collegialsystem nebenher läuft, und in unsern Tagen durch die Macht des Zeitgeistes zur Alleinherrschaft zu gelangen strebt." Auf jenes erste Entwicklungsstadium müsse zurückgegangen werden; denn „das Bedürfniss der Kirche fordert einen Bischof, der der ganzen Landeskirche und zunächst ihren Dienern dasselbe ist, was der einzelne Ortspfarrer seiner Gemeinde." Es lässt sich nicht leugnen: die Sache, wie Hr. H. sie darstellt, hat etwas Bestechendes. Indess ist doch zweierlei zu bedenken. Fürs erste concentriren sich die reformationsgeschichtlichen Ausführungen des Buchs um einen Punkt, den wir uns nicht aneignen können: um die Zurückstellung Luthers hinter Melanchthon und Bugenhagen, sowie ein dem „christlichen Concordienbuche" nicht gemässes Verständniss der Augsb. Conf. und ihrer Apologie. Fürs zweite aber (und das ist die Hauptbedenklichkeit): wie will Hr. H. verhindern, dass sich die Jammergeschichte unserer Kirchenverfassung nicht noch einmal gerade so abspinne, wie sie sich eben bis auf unsere Tage abgesponnen hat? Wie kann das überhaupt verhindert werden, wenn der Grundsatz bleiben soll: „Die Kirche kann nimmer von

dem Staate getrennt seyn?" Wie will er es den „Landesherren", die den 9. Satz seiner „Ergebnisse" bilden (S. 139—142), unmöglich machen, abermals „*Summepiscopi*" zu werden? wie sie zwingen, mit der „kirchlichen Episcopie (*cura Ecclesiae, jus advocatiae*)" vorlieb zu nehmen? wie es dahin bringen, dass sie, „als Wächter über die beiden Gesetzestafeln", künftig selbst „nach dem 1., 2. und 3. Gebot" handeln und nicht viel lieber, wie bekanntlich mehr als einmal geschehen ist, auf Grund des 4. Gebotes einen unbedingten Unterthanengehorsam fordern, sobald es ihnen etwa gut däucht, die erste Tafel des göttlichen Gesetzes zu abrogiren und das Christenthum auf den Aussterbeetat zu setzen? Diese Frage hat selbst Luther unbeantwortet lassen müssen (vgl. seine Donnerworte, S. 106—110). An dieser Frage scheitert Hrn. H.'s ganzer gutgemeinter Plan. Denn der Wahrheit die Ehre: Wer hat die evangelische Kirche zerrüttet und verwüstet? That es etwa: Schenkel? die Demokratie? „Herr *Omnes*"? Oder: die „Landesherren"? ihre „Juristen"? ihre Neologen? — Das „reformatorische Verfassungsideal" ist nicht realisirbar. [Str.]

5. *Pax Vobiscum!* Die kirchliche Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten histor.-pragmat. beleuchtet von einem Protestanten. Bamb. (Buchner) 1863. 345 S. gr. 8.

Der Werth dieser Schrift liegt wesentlich in ihrem zweiten Abschnitte, wo (S. 109—277) die „geschichtlichen Wiedervereinigungs-Versuche der Katholischen und Protestanten" behandelt werden, nach folgenden Rubriken: „Die nie aufgegebene Hoffnung der Wiedervereinigung; die Hauptperioden der in Betracht zu ziehenden Wiedervereinigungs-Versuche; theologische Versuche; imperialistische Versuche; Einzelversuche; Gallicanische Versuche; moderne Versuche." Von ungleich geringerer Wichtigkeit ist der erste Abschn.: „unerlassliche Präliminarien" („die Thatsache der Trennung; die Schärfe der Gegensätze; die geschichtliche Macht der Gegensätze; die allmählige Abschwächung der Gegensätze; der nicht mehr wegzuleugnende Drang nach gegenseitiger Verständigung; die Behandlung der geschichtlichen Wiedervereinigungs-Versuche"). Noch weniger Bedeutung hat endlich der dritte Abschnitt („die scheinbare Unmöglichkeit einer kirchlichen Wiedervereinigung der Katholiken und Protestanten; die zur kirchlichen Wiedervereinigung treibenden Gründe; die Mittel und Massnahmen zur Verwirklichung oder Anbahnung der kirchlichen Wiedervereinigung"). Dieser Abschnitt trägt die Ueberschrift: „Sichere und gewagte Folgerungen", und der Verf. gesteht selbst, die Gränze zwischen beiden nicht angeben zu können; in Wahrheit ist nichts „sicher", sondern alles „gewagt." Die Unionsgedanken des Verf.'s lassen sich in folgende zwei Sätze zusammenfassen: 1) Es gebe ein „christliches Lebensgebiet, auf welchem

die Principien noch nicht wirkten, welche den Gegensatz hervorriefen." Dies Gebiet sei „im apostolischen Zeitalter, vielmehr im Zeitalter der apostolischen Väter, also in der Geschichte des Reiches Christi bis zu Ende des ersten Jahrhunderts und höchstens bis zum Beginne der theologisirenden Schulen zu Alexandrien, in Nordafrika und Kleinasien, vorhanden." Dieses Zeitalter sei als Unionsboden anzunehmen. Der Vorwurf, „dass mit Annahme einer der Urkirche zugeschriebenen Normativgewalt die vom Protestantismus stets abgewiesene Tradition eingeführt werde," sei unerheblich. „Die Tradition, um welche es sich hier handele, könne weder nach dem lutherischen Bekenntniss, noch selbst nach der reformirten Anschauung ein Gegenstand des Argwohns seyn; schon deshalb nicht, weil sich mit der Urkirche eins zu wissen, stets die Behauptung jeder protestantischen Gemeinschaft sei." 2) Zur Wiedervereinigung der getrennten abendländischen Kirche soll ein allgemeines Concil berufen werden, welches „vorerst nicht mit Bestimmungen der Lehre und des Kultus sich befasse, sondern mit alleiniger Grundlegung grossartiger Verfassungsnormen, welche die ganze Christenheit zu einer Einheit auf den Allen gemeinsamen Fundamentalartikeln verbinden"; es soll „die Väter des Concils bei diesem grossen Werke das Vornehmen leiten, in solch freier und weiter Fassung das Normativ zu entwerfen, dass die Einigung des Ganzen ermöglicht werde, auch so lange die noch nicht aufgehobenen Besonderheiten bestehen"; das Concil soll bedacht seyn, „sofort Akte der Gemeinschaft anzuordnen, bei welchen das Bewusstseyn der Zusammengehörigkeit genährt und das Verlangen nach völliger Einheit angeregt werde." Endlich soll sich auch „das Nationalprincip, wie es kirchengeschichtlich ohnehin stets in seinen Aeusserungen wahrzunehmen ist, bei der Constituirung der kirchlichen Einheit geltend machen"; die freie Einigung des Ganzen soll es ertragen, „dass die Nationalkirchen innerhalb und unbeschadet der zur Erhaltung der Gesammtheit geltenden Normen, je nach Bedarf und Mischung der Confessionen, besondere Verträge und Eintrachtsweisen einzugehen berechtigt würden." — Das sollen also die Principien der gewünschten Kirchenvereinigung seyn. Wie man leicht wahrnehmen wird, haben sie eine auffallende Aehnlichkeit mit den Anschauungen, auf denen die preussische Union der Lutheraner und Reformirten beruht, und diese ist bereits nach einem 30jährigen Bestehen der weit überwiegenden Mehrzahl ihrer Mitglieder nach aus Rationalisten und Atheisten zusammengesetzt. Würde die projektirte Union des „*Pax vobiscum!*" ein anderes Ergebniss liefern? Ich behaupte getrost: Nein! Der Verf. braucht zur grössern Veranschaulichung des Wesens seiner vereinigten Kirche u. a. folgendes Bild: „Wie das Meer alle Gewässer, Bächlein und Ströme aufzehrt und ihnen Theil gibt an

seiner Kraft, Bewegung, Schärfe und Herrlichkeit, dass dieser Wasser nicht Eins gelüstet, wieder meeraus zu fliessen: so müsste die Eine christliche Kirche, sofern sie die Eigenschaften des Meeres ertragen könnte, gross, schrankenlos, offenbar, salzig und bewegt zu seyn, der Behälter aller Strömung des reichsten Lebens und die Darstellung des Erhabenen seyn." Der Verf. scheint keine Ahnung zu haben, dass unter diesem Bilde nicht eine Vereinigung aller Christen, sondern „eine allgemeine Zukunftskirche", ein Sammelplatz und „Behälter" sämmtlicher auf Erden befindlicher Religionen, beschrieben wird. Es geht dem Verf., bei allem guten Willen und völliger Lauterkeit seiner Absichten, eine genaue Kenntniss der betreffenden Dinge ab. Leicht kommt er über jene Frage hinweg, an der doch schon Calixt Schiffbruch litt: „Freilich der Primat des Pabstes, durch welchen das grosse erste Schisma der griechischen und lateinischen Kirche entstanden sei und welcher das gegenwärtige im Abendlande unterhalte — könne da ohne Gottes besondere Hilfe ein Heil und Abkommen zu finden seyn?" Wer die Katholiken mit den Protestanten wiedervereinigen will, der mag zuerst jene mit den morgenländischen Christen aussöhnen. Gelingt ihm das nicht, so wird er auch die abendländische „Kirchentrennung" nicht überwinden. Ganz im Unklaren ist unser unirender „Protestant" über Wesen und Macht des Traditionsprincips, über die historische Bedeutung des römischen Pabstthums, über den Unterschied der abendländischen Kirche des Mittelalters von der römisch-tridentinischen, über die Geltung der h. Schrift in der evangelischen Kirche, über die Schriftmässigkeit unserer symbolischen Bücher, über wissenschaftliche und populare Darlegung der göttlichen Wahrheit, über den principiellen Unterschied zwischen den Evangelischen und Reformirten (die er ohne weiteres als „Protestanten" zusammenwirft) und über vieles Andere, was von wesentlichem Einfluss auf das Vereinigungsthema ist. Wir können daher auch von seinen beabsichtigten „besonderen Traktaten über Primat, Cultus und Cölibat" uns nicht viel Vereinigungsförderliches versprechen.

[Str.]

XI. Liturgik.

Dr. Herm. Oesterley, Handbuch der musikal. Liturgik in der deutschen evangel. Kirche. Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1863. VIII u. 272 S. 8. $1^{1}/_{6}$ Thlr.

Die vorliegende Schrift gibt sich, wie die Einleitung besagt, als ein Versuch, die musikalische Liturgik als ein selbständiges Fach wissenschaftlich zu behandeln, und zwar als ersten Versuch dieser Art, da, wie der Verf. sagt, ein Lehrbuch dieses Fachs

noch nicht vorhanden sei; die musikalische Liturgik fange vielmehr selbst erst an eine selbständige Wissenschaft oder doch ein selbständiger Theil einer solchen zu werden.

In der That ist auf dergleichen encyklopädische oder schematisirende Operationen, durch welche sehr leicht diesem oder jenem, was man in ein gelehrtes Buch schreiben kann oder will, der Anstrich einer selbständigen Wissenschaft gegeben werden kann, kein Gewicht zu legen; die Bemerkungen darüber sind ein sehr erlässlicher Zierrat, der allein der Liebhaberei der Verfasser zu gute kommt, der aber auch einem Schriftsteller gern nachgesehen werden kann, welcher seine Laufbahn erst beginnt, und das in akademischer, insonderheit Göttinger Atmosphäre, wenn nur der Inhalt gut ist, den das Lehrbuch der neuen Wissenschaft gibt.

In dem vorliegenden Fall kann man den der neuen Wissenschaft gegebenen Titel „musikalische Liturgik" aus offen liegenden Gründen sehr in Anspruch nehmen. Es wird unter demselben nichts Anderes gegeben werden können, als was von der „Verwendung der Musik in der Liturgie" zu wissen noth ist. Dies wird ein Capitel in einer vollständigen Liturgik bilden müssen, und man wird wohl thun es als solches unter dieser seiner Ueberschrift zu belassen und zu kennzeichnen, ohne eine selbständige Wissenschaft oder, was eigentlich nichts gesagt ist, einen selbstständigen Theil einer solchen daraus zu machen. Will man dies Capitel in einem Buche für sich behandeln, so wird man freilich allerlei Allgemeines zur Einleitung und Erläuterung herbeinehmen müssen, wodurch die Arbeit mehr oder weniger das Ansehen einer vollständigen Liturgik gewinnen kann. Immer aber wird es unrichtig seyn, statt von liturgischer Musik von musikalischer Liturgik zu reden.

Der Verf. hat bei seinem Buche, wie der Titel, freilich auf eine Weise anzeigt, die eben so incorrect ist wie der Name musikalische Liturgik, die „deutsche evangelische Kirche" im Auge gehabt. Was er unter dieser deutschen evangelischen Kirche sich denkt, ist auf S. 54 des Buchs zu lesen: „Die kirchliche Einheit des deutschen Volks, heisst es daselbst, ist ein weit dringenderes Bedürfniss als die Einheit auf dem politischen Gebiete und bei weitem eher zu erreichen. Regierungen und Volk erkennen ebenmässig das Bedürfniss nach kirchlicher Einheit als ein höchst dringendes an, und seitdem die Wissenschaft eine allgemeine Gottesdienstordnung der evangelischen Kirche Deutschlands aufgestellt hat, stehen ihrer Einführung keine sonderlichen Schwierigkeiten entgegen ausser dem etwa von den Gemeinden erhobenen Widerspruch gegen eine Beschränkung ihrer Freiheit. Aber ohne Beschränkung der Freiheit ist keine Einheit denkbar, und das deutsche Volk, das von seinen Regierungen die Aufgabe einer

Reihe der wichtigsten Selbstbestimmungsrechte und von seinen Fürsten die Aufgabe einer Reihe der wichtigsten Hoheitsrechte ansprechen mag, um zu politischer Freiheit zu gelangen, wird nicht anstehen, einen unendlich geringen Theil seines eignen Selbstbestimmungsrechtes aufzugeben, um die kirchliche Einheit zu gewinnen, und das um so weniger, als das deutsche Volk nicht lange darüber in Zweifel seyn kann, dass es in der neuen Ordnung nur eine eingebildete Freiheit verlieren, dass es nicht Rechte verlieren, sondern im Gegentheil eine Reihe lange verlorener Rechte und Befugnisse wieder gewinnen soll. Denn die Ordnung der evangelischen Kirche Deutschlands dringt vor allem darauf, dass die Gemeinde in dem Gottesdienste sowohl wie in der Verfassung und Verwaltung ihrer Kirche zu ausgedehnter und voller Mitthätigkeit gelange, und nach der Annahme dieser evangelischen Kirchenordnung Deutschlands wird die Landeskirche durch nichts beschränkt seyn als durch die allgemeine Ordnung und die einzelne Gemeinde durch nichts als durch die Ordnung der Landeskirche, und damit wird die evangelische Kirche das geworden seyn, was den Bedürfnissen des deutschen Volks allein genügen kann, ein einheitliches aber reich gegliedertes Ganzes."

Das ist in der That recht verdriessliches Gesalbader, selbst für einen Anfänger zu oberflächlich und zu sehr alles Urtheils entbehrend. Die Kirche der Zukunft, von Wissenschaft und deutschem Volk mit einiger Beihülfe der demokratisirten Regierungen zu jedermanns Wohlgefallen aufs leichteste zurecht gemacht und mit einiger Gottesdienstordnung geschmückt, — so schnell ist noch kein anderer ihrer hoffenden Verehrer mit ihr fertig geworden. Man sieht, hier ist das Buch kein Lehrbuch, sondern ein Traumbuch, und man weiss nur nicht, ob man sich über die Unkenntniss in den Sachen, um die es sich handelt, oder über die Naivität, die in der völligen Verkennung der wirklichen Verhältnisse zu Tage tritt, bei diesen Träumen mehr wundern soll. Will der Verf. selbst wahrhaftige Lehre lernen, so wird er diese Phantome gründlich verlernen müssen, was wir ihm von Herzen wünschen, da diese sonst sein Talent und seinen Eifer in die Sümpfe führen werden. Gebe ihm Gott künftig noch Bücher zu schreiben, die wahre Lehrbücher sind, nicht für die Kirche, welche Wissenschaft, Volk und Regierungen bauen sollen durch schöne Gottesdienstordnungen, Verfassungen und Verwaltungen, sondern welche Christus bauet durch Sein heiliges Wort, die aber freilich eine ganz andere Aussicht hat als die, sich als einige deutsche National-Kirche nach den Träumen der Zukunftsleute darzustellen.

Für jetzt hält der Verf. von dem deutschen Volks-Charakter und seiner vorzüglichen Verwendbarkeit für den Gottesdienst sehr hoch, nicht allein so, dass er deutsche Innigkeit, Tiefe und Ernst

rühmt, welches Rühmen wir uns gefallen lassen und unserseits theilen wollen, sondern auch deutsches Gottvertrauen preist, welches doch als natürliche Eigenschaft weder dem deutschen noch einem andern Volkscharakter beiwohnt, und wo es sich als natürliche Religion darstellen zu können glaubt, nichts anders als ein unwahres, rationalistisches, deistisches Zerrbild des christlichen gottgewirkten Glaubens ist. Der naturalistische Zug, welcher sich hierin kund gibt und bezeugt, dass dem Verfasser das tiefe Verständniss von Natur und Gnade noch abgeht und dass sein Leben und Denken noch nicht völlig in die letztere eingetaucht ist, tritt uns noch stärker aus dem Ausspruch hervor, den er auf S. 53 thut, dass „über den evangelischen Principien der Schriftmässigkeit und der Rechtfertigung durch den Glauben das Princip der Freiheit stehe“, und der zu erkennen gibt, was er unter dieser Freiheit, die ihm als das Höchststehende erscheint, sich denkt, indem er weiter sagt: „die evangelische Freiheit verlange die Berücksichtigung des individuellen Bedürfnisses; der deutsche evangelische Gottesdienst müsse also den Bedürfnissen des deutschen Volks gemäss geordnet werden.“ Das ist in der That eine Vorstellung von dem Freiheitsprincip, welches als das oberste über den evangelischen Principien der Schriftmässigkeit und der Rechtfertigung durch den Glauben stehen soll, die mehr als unbefangen genannt werden muss.

Hiernach und nach andern ähnlichen Dingen möchte man versucht werden zu sagen, dass der Verf. dermalen Beruf haben möge, von Musik, kaum aber von liturgischer Musik, am wenigsten aber eine Liturgik zu schreiben. Indessen ist andrerseits die Liebe des Verf.'s für den von ihm erwählten Gegenstand sehr anzuerkennen und hoch zu schätzen, welche die von seinem Lehrer Schöberlein erfassten Gedanken in ihm erweckt haben, und in der er mit frischer Begeisterung glüht. Es bedarf aber diese seine Liebe, um wahrhaft fruchtbar zu werden, der Vertiefung beide durch geistliche Erfahrung und durch theologisches Studium.

Gleich der Ausgangspunkt, welchen der Verf. bei Darlegung seiner liturgischen Grundsätze nimmt, die auf S. 8 gegebene Begriffsbestimmung des Gottesdienstes, ist durchaus ungenügend. Die daselbst aufgestellte Definition, dass Gottesdienst die Darstellung unserer Lebensgemeinschaft mit Gott sei, ist an sich falsch und bleibt mit dem grossen, für den, der von Liturgie reden will, doch ganz unleidlichen Mangel ihrer unbeschränkten Weite behaftet. Es fällt dem Verf. erst, nachdem er schon von der liturgischen Darstellung geredet hat, nachträglich ein, dass der von ihm gegebene Begriff des Gottesdienstes unendlich viel mehr umfasst als diese. Der Versuch aber, den er dann macht, die Beschränkung desselben auf den Gottesdienst, von welchem er in

seinem Buche reden will, durch die triviale, an den berufenen alten Hannoverschen Landes-Katechismus erinnernde Unterscheidung des theils auf Gott theils auf uns selbst theils auf den Nächsten sich beziehenden Gottesdienstes zu gewinnen, ist völlig missglückt. Es ist dies eine von den schülerhaften Kategorien-Verwendungen, wie sie in diesem Buche mehrfach vorkommen.

Der Verf. hatte von dem viel volleren und darum engeren Begriff des Gottesdienstes auszugehen, welchen uns die heilige Schrift bietet, sowohl im alten wie im neuen Testament. Damit war aller Gottesdienst des Volkes Gottes auf sein richtiges Fundament, das Wort, die Offenbarung und den Befehl Gottes gestellt. Es kam dann nur darauf an, dem durch das Ceremonialgesetz des alten Testaments dem Volke Israel gebotenen Dienste gegenüber den Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeine im heiligen Geiste richtig zu charakterisiren. Dem Verf. schwebte dagegen statt dieses von Gott durch Sein Wort gebotenen und hervorgerufenen Dienstes wieder ein verzerrtes naturalistisches Gegenbild, der Begriff des Cultus, vor Augen. Das zeigt sich deutlich auf S. 9, wo er vom Begriff des Gottesdienstes im Allgemeinen den des christlichen Gottesdienstes auf sehr oberflächliche Weise absondert. Mit dem Ausgehen von diesem Begriff ist der Gottesdienst von vorn herein und unwiederbringlich auf pelagianischen Boden gestellt, was denn in dem beliebten Worte „Darstellung“ seinen hinreichenden Ausdruck findet. Hier liegt eigentlich der Grund der Wahrheit, welche in dem gegen die modernen liturgischen Bestrebungen erhobenen Vorwurf des Romanisirens enthalten ist. Meidet man aber die Schlingen dieses pelagianischen Cultus-Begriffs, wie sie, wenn gleich in der Verfeinerung der modernen Gläubigkeit, die meisten liturgischen Gedanken unserer Tage umstrickt halten, so wird man sofort ohne alle Künste und philosophische Ableitungen, doch eben so gemäss der von Gottes Geist erleuchteten Vernunft, auf die Predigt des Evangelii und die Verwaltung der Sacramente als die ersten wesentlichen Stücke des neutestamentlichen Gottesdienstes geführt, denen sich auf Grund bestimmter Gottesworte ebensowohl als folgerechter Gedanken die beiden andern des Gebets und der Gemeinschaftsbethätigung, der Liebesübung, zugesellen, so dass es einfach bei den Stücken des gottesdienstlichen Lebens der neutestamentlichen Gemeine bleibt, welche uns als solche sofort nach der Sammlung derselben Apostelg. 2, 42 entgegen treten. Damit wird auch zugleich allen Gedanken von irgend einer sei es wissenschaftlichen oder ästhetischen oder asketischen oder wie sonst motivirten Nothwendigkeit dieser oder jener so oder so componirten gottesdienstlichen Darstellungsform die Axt an die Wurzel gelegt und ihnen gegenüber die christliche Freiheit durch den

ihr angedeihenden Schutz des göttlichen Worts und Gebots, auf dem als ihrem einzigen Fundamente allein sie ihr Bestehen hat, in der That gerettet. Denn sind nur die in der Schrift gewiesenen Stücke des gottesdienstlichen Lebens, Lehre des Evangelii, Verwaltung der Sacramente, Gebet und Pflege der Gemeinschaft durch Erweisung der Liebe und Barmherzigkeit, in der Gemeine im Schwange, so hängt in der That, wie viele und welche derselben und wie man sie in einer oder der andern gottesdienstlichen Feier zusammenfügen will, von Umständen und von den Zwecken ab, die man jedesmal vorliegend hat.

Und hier müssen wir gegen eine Behauptung Widerspruch einlegen, die der Verf. aufstellt. Er sagt auf S. 10: „die bewegende Ursache des Gemeinegottesdienstes oder die zu demselben treibende Kraft sei nicht die Absicht der Erbauung, sondern der Glaube.“ Darüber ist nicht mit ihm zu streiten, weil recht erwogen beides auf eins hinauskommen wird. Wenn er aber auch eben so kühn als unklar ausspricht: „Jede Absichtlichkeit der gottesdienstlichen Darstellung, wie sie durch den Zweck der Erbauung ausgesprochen wird, (man muss sich denken, was für einen Sinn etwa diese Worte haben sollen), müsste diese Darstellung nothwendig misslingen lassen und damit auch den vorgeschobenen Zweck, die Erbauung, verfehlen“: so halten wir dem gegenüber treulich fest an der gesunden Anschauung Luthers und unsers Bekenntnisses, welcher gemäss gerade das im Gottesdienste, was als Darstellung bezeichnet werden kann, nämlich die Ceremonien oder Kirchengebräuche, einen pädagogischen, also recht eigentlich einen auf die Förderung der Erbauung gerichteten Zweck hat und nur danach, wie es diesen Zweck verfolgt und erreicht, in seinem Werth zu bemessen ist. Luther hält diesen Zweck der Ceremonien, also der Darstellung, so fest, dass er, und vollkommen richtig, hervorhebt, wie sie abgesehen von einem solchen Zweck für die Glänbigen, für das mit Gott vereinigte Gemüth gar keinen Werth haben. Und nach der neuen Liturgik, auch nach der unseres Verfassers, soll der Gottesdienst, genauer und eigentlich müsste es heissen das Ceremoniell, Darstellung der Gemeinschaft mit Gott seyn. Das ist Fabelei, die sich mit Colosser 2 sehr wenig verträgt.

Der Verf. muss freilich selbst wieder sagen, dass „die Erbaulichkeit des Gottesdienstes ein Prüfstein seiner Vortrefflichkeit und Wahrheit sei.“ Es ist aber zu fürchten, dass dieser Prüfstein selbst am rechten Prüfstein die Probe nicht wohl aushalten werde, wenn der Gottesdienst von vorn herein erst als eine Darstellung „des Verhältnisses der Gemeine als solcher zu Gott“ aufgefasst wird. Nicht Erbaulichkeit zwar, Erregung von Gemüthseindrücken, wie man solche gemeinhin so zu nennen pflegt, sondern Erbau-

ung der Gemeine zu Gottes Preis ist der Zweck des Gottesdienstes, der Zweck, den Gott selbst durch das dritte Gebot und durch die Gabe seiner Gnadenmittel und des Amts zur Verwaltung derselben verfolgt.

Gottes Ruf, sein Wort zu hören und sein Sakrament zu empfangen, führt die Gemeine zu ihren Gottesdiensten zusammen, nicht ihr Verlangen, ihr Verhältniss zu Gott zur Darstellung zu bringen. Jene Gaben Gottes der Gemeine darzubieten, das ist die λειτουργία und θυσία der Diener Christi, wie Pauli Wort bestätigt, Röm. 15, 16. 2 Cor. 2, 15. Dass die Gemeine, indem sie Gottes Wort und Sacrament empfängt, dabei ihr Opfer des Gebets und des Liebeswerkes darbringt, das sie ja allezeit Gott opfert, kann nicht fehlen, und das ist neben ihrer Annahme des Worts ihre λειτουργία. In jenem seinem Dienst ist der Diener Christi, wie es S. 12 unsers Buches richtig heisst, „Vertreter" Gottes, sein Stellvertreter laut 2 Cor. 5, 20., darum aber auch, freilich kein Mittler zwischen Gott und Menschen d. h. kein Bundesmittler, kein verdienender Versöhner, doch ein „Vermittler", was unser Verf. seltsamer Weise leugnet. Er vermittelt ja der Gemeine als Verwalter der Gnadenmittel und Vertreter Gottes die darin dargebotene Gnade Gottes. In Beziehung hierauf ist auch völlig unzutreffend und unrichtig, zu sagen, was der Verf. einseitig als durchweg gültig behauptet: „im evangelischen Gemeinegottesdienste sei das handelnde Subjekt die Gemeine." Gottes Wort hören und Sacrament empfangen ist zwar auch ein Handeln, aber ebensowohl und viel ursprünglicher ist darin die Gemeine Objekt des Handelns eines andern handelnden Subjektes, welches nicht die Gemeine, sondern der Gemeine gegenüber ist, nämlich Gottes und von seinetwegen seines Dieners. Wo aber wiederum die Gemeine wirklich handelndes Subjekt und Gott der ist, auf welchen ihr Handeln sich bezieht, da überall kann unmöglich irgend jemand, auch „der Geistliche" nicht, ihr „Vertreter" seyn, wie noch seltsamerer Weise der Verf. behauptet, sondern nur ihr Vorgänger und Führer. Sie muss aber, ohne sich vertreten zu lassen, selbst kommen, und sie kommt selbst und unvertreten in allen denen, die Glauben haben.

So unvollkommen und unrichtig nun der Begriff des Gottesdienstes auch aufgefasst ist, so soll sich gleichwohl aus diesem Begriff Inhalt, Form und Ordnung des evangelischen Gottesdienstes ergeben. Bei Licht besehen, ist es aber nichts als eine Täuschung, dass irgend eine gottesdienstliche Form eine „entsprechende Darstellung des Begriffs des evangelischen Gottesdienstes" seyn soll, eine Täuschung aber, die nicht eine unschuldige und unschädliche zu nennen ist. Vielmehr wird mit solchem Vorgeben eine Begriffs-Tyrannei aufgerichtet, die nichts Anderes ist als eine

neue, nur durch die Wissenschaft verfeinerte Gesetzmacherei, die das *„satis est"* des Bekenntnisses, welches hier in Geltung bleiben muss, gründlich verkennt und im Namen ihrer Wissenschaft stark beeinträchtigt. Es versteht sich, dass in Anordnung des Gottesdienstes christliche Freiheit nicht allein an Herkommen und Gewohnheit sich anschliesst, sondern auch nach ethischen und ästhetischen Gesetzen und Regeln zu fragen hat, die auf das gottesdienstliche wie auf alles menschliche Thun ihre Anwendung finden, und dass in diesem Betracht eine Art der Ordnung des Gottesdienstes vor der andern grossen Vorzug haben kann. Dabei aber muss die freieste Mannichfaltigkeit, die naturgemäss auf diesem Gebiete je und je gewaltet hat, in ihrem Rechte ebenso durch wissenschaftliche Postulate wie durch päbstische Gesetze unverkümmert bleiben.

Auch unser Buch trägt als Motto Luthers Wort vor sich: „Vor allen Dingen will ich gar freundlich gebeten haben alle diejenigen, so diese unsere Ordnung im Gottesdienste sehen und nachfolgen wollen, dass sie ja kein nöthig Gesetz daraus machen noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fahen, sondern der christlichen Freiheit nach ihrem Gefallen brauchen, wie, wo und wie lange es die Sachen schicken und fordern." Ist nun der Verf. auch ohne Zweifel des besten Willens, diesem Worte gemäss die Kirche und ihre Gottesdienste mit päbstischen Gesetzen unbeschwert zu lassen, so wäre er doch nicht allein zu fragen, wie lange wohl nach seiner Meinung die von ihm ersehnte und verheissene deutsche Einheitskirche mit ihren einigenden und gliedernden Ordnungen, wenn sie je in Wirklichkeit träte, diese Absicht respectiren würde, sondern auch, wo die christliche Freiheit den Geboten der Päbstin Wissenschaft gegenüber bleibt, wie sie auch in diesem seinem Buche mit ihrem „muss", „nothwendig", „unabweislich" u. s. w. genugsam vorkommen. Heisst es doch auf S. 14: „Diese Form und Ordnung des Gottesdienstes muss als die Darstellung des Gnadenlebens der Gemeinde der Hauptsache nach unveränderlich feststehen." Auf S. 68 redet der Verf. von einer für die Metten und Vespern „von Luther festgesetzten Gestaltung" und meint, dass „der Segen bei diesen Nebengottesdiensten besonders auf dem engen Anschliessen an diese Gestaltung ruhe", und will seinerseits daran „nur solche Aenderungen vornehmen, wie sie von der gottesdienstlichen Idee und deren Consequenzen für die Gestaltung der Metten und Vespern bedingungslos gefordert werden." „Aller Gottesdienst, heisst es S. 10, muss von dem Sündenbewusstseyn der Gemeinde ausgehen", als ob nicht auch mancher Gottesdienst vom Bewusstseyn empfangener Gnade und Wohlthat ausgehen könnte. Ebenda wird gesagt: „Die Feier des heiligen Abendmahls entspricht ihrer Idee nur dann, wenn

die ganze Gemeine Theil daran nimmt", und auf S. 58 wird dieser Ausspruch in der Form wiederholt: „Die Forderung des vollständigen Gemeinegottesdienstes geht aber gerade auf eine Communion der Gemeinde aus; die Gemeinde als solche soll neben der Verkündigung des Worts auch an der Feier des Sakraments selbstthätigen Antheil nehmen." Abgesehen davon, dass die Benennung „die ganze Gemeine" oder gar „die Gemeine als solche" für die zum Gottesdienste je versammelten Personen eine unzulässige fingirende Substitution ist, so widerspricht eine solche Forderung der uralten, von der Reformation beibehaltenen und durch das Bekenntniss bestätigten Beichtpraxis viel zu gründlich, als dass sie kurzweg als eine selbst unwidersprechliche Behauptung aufgestellt werden könnte, und ist innerhalb der Volkskirche und volkskirchlichen Gemeinen gegenüber aufgestellt unter allen Umständen eine Ungeheuerlichkeit. Was es aber mit solchem Despotismus des Begriffs oder der Idee in Wahrheit auf sich hat, wird daraus ersichtlich, dass nach des Verf.'s Meinung „der Idee vorläufig auch Genüge" geschehen würde, wenn „zunächst nur einige Male im Jahre oder selbst nur ein Mal ein vollständiger Gemeindegottesdienst mit Gemeinde-Communion bewerkstelligt" würde. Trotz dem geht der Verf. in jener seiner Anschauung so weit, dass er jede Abendmahlsfeier einzelner Gemeineglieder nach Schluss des Gemeinegottesdienstes, die wir selbst freilich keineswegs als Regel empfehlen oder im Gebrauch haben mögen, für „einen blossen Privatakt" erklärt. Ein solcher blosser Privatakt ist nicht einmal die gewöhnlich so genannte Privat-Communion in Häusern, da vielmehr die Bethätigung des öffentlichen Amts der Predigt und Sacramentsverwaltung jeden von ihm vollzogenen Akt als einen öffentlichen stempelt, nicht aber die Menge oder Zahl der bei demselben anwesenden Personen.

Für ein nutzloses Begriffsspiel können wir es nur halten, wenn der Verf. die Bestandtheile des Gottesdienstes nach den Begriffen der Wiedergeburt und der Erneuerung scheiden will, jene als die einmal vollbrachte, diese als die noch täglich erforderliche und sich vollziehende gedacht. „Das Empfangen der göttlichen Gnadengaben, sagt er S. 11, stellt den Stand der Erneuerung, das Darbieten den Stand der Wiedergeburt dar, jenes durch die Verkündigung von Wort und Sakrament, dieses durch die Akte der Anbetung. Sofern nun der Stand der Wiedergeburt als solcher sich gleich bleibt, müssen auch die gottesdienstlichen Formen, die diesen Stand darzustellen bestimmt sind, einen im Wesen sich gleich bleibenden Inhalt haben, und den Inbegriff dieser feststehenden Formen nennen wir Liturgie, während die Bedeutung des fortwährenden Wachsens in der Gnade und namentlich die indi-

viduellen Sorgen, Nöthe und Bedürfnisse der einzelnen Gemeinde wesentlich in der Predigt ihren Ausdruck finden."

Das ist denn freilich in aller Weise musterhaft unklar und verworren geredet. Auf solche Weise mit verschwommenen Begriffen theoretisiren auf einem Gebiete, auf welchem das beste Theoretisiren keine festen Anhaltspunkte findet, ist allerdings sehr leicht, aber auch ebensowenig von Nutzen und im Stande die Wahrheit zu treffen. Hier lässt sich offenbar mit viel grösserem Rechte sagen, dass die individuellen Sorgen, Nöthe und Bedürfnisse der Gemeine im Gebet ihren Ausdruck finden; und doch sollen es nach dem Verf. die Akte der Anbetung seyn, welche als den Stand der Wiedergeburt „darstellend" sich in ihrem Inhalt immer und überall wesentlich gleich bleiben sollen. Und soll das die Predigt des göttlichen Wortes etwa nicht? Und ist nicht das am meisten sich gleich Bleibende im Gottesdienste das Sakrament, welches doch nach des Verf.'s Theorie als empfangene Gnadengabe den Stand, wie er sehr unklar sagt, der Erneuerung „darzustellen" bestimmt, den Charakter des individuell Wechselnden haben müsste? Und was hat mit der Erneuerung das Sakrament der Taufe, des Bades der Wiedergeburt, und ihre Verwaltung zu thun, die doch auch zum Gottesdienste gehört? „In der Feier des Sakraments, sagt freilich vom Abendmahl der Verfasser, sei eine Durchdringung beider Momente der gottesdienstlichen „Darstellung" schon ihrer Idee nach enthalten." Was die Idee hier bedeuten soll, wissen wir nicht; wollen wir aber von der Feier des Abendmahls dem Verf. gern Recht geben, dass Darbietung der Gnadengabe Gottes und Anbetung der Gemeine sich in derselben durchdringen oder vielmehr sich zusammenfinden, so ist doch das Feststehende darin offenbar die Gnadengabe des Sakraments in ihrer Objektivität, das Wechselnde der „Anbetungsakt" der Empfangenden, während es nach des Verf.'s theoretisirender Verwendung der Kategorien Wiedergeburt und Erneuerung gerade umgekehrt seyn soll.

Man sieht, auf wie losen Füssen derartiges Kategorisiren und Theoretisiren steht. Positive Mittheilungen, Exemplificationen sind in der That auf diesem durchaus praktischen Gebiete das allein Förderliche und Erquickliche, wobei eine sinnige Darstellung immerhin Gelegenheit und Aufforderung genug finden wird, den in dem Mitgetheilten liegenden Sinn und Gedanken zu erschliessen, ohne hinfällige Theoreme als Gesetze hinzustellen. Die heut zu Tage herrschende liturgische Theorien- und Gesetzeskrämerei ist einer von den Holzwegen, auf denen die moderne Theologie und Kirchlichkeit zum guten Theil sich bewegt, und eine ihrer grossen Täuschungen ist es, von einer allgemeinen evangelischen Gottesdienstordnung, welche sie *in petto* hat, und deren

allgemeiner Einführung, wovon sie sich träumen lässt, Heil zu erwarten.

An positiven Belehrungen nun bietet auch dieses Handbuch der musikalischen Liturgik nicht wenig, sowohl in seinem allgemein liturgischen Theil, namentlich dem historischen Abschnitt desselben, als insonderheit in dem die liturgische Musik behandelnden, somit in das eigentliche Fach des Verfassers einschlagenden Theile. Wir sind nicht im Stande, zumal in dieser Anzeige, dem Verf. hier in das Einzelne zu folgen; in Beziehung auf die musikalischen Specialitäten geht uns auch die nöthige Sachkenntniss dazu ab; wir konnten da nur vom Verf. lernen. Und wer in diesen Dingen lernen will, dem ist zu diesem Zweck das Buch bestens zu empfehlen. Namentlich findet er auf S. 118 bis 188 eine dankenswerthe historische Darstellung des Entwicklungsganges der gottesdienstlichen Musik.

Einzelnes auch in dieser Darstellung, sowohl theologische und ästhetische Urtheile, als historische Angaben, namentlich wenn letztere, wie hier öfter geschehen, in der Kürze in Allgemeinheit für grössere Zeit- oder Raumgebiete hingestellt sind, wird als fraglich erscheinen oder der Einschränkung oder auch Berichtigung bedürfen; das kann aber den Werth des Ganzen nicht wesentlich beeinträchtigen.

Lassen wir nun in Beziehung auf den Schatz des positiven, aus der musikalischen Wissenschaft des Verf.'s gegebenen Inhalts dem Buche Gerechtigkeit widerfahren und möchten durch unsern gegen die Theoreme desselben erhobenen Widerspruch dieser Anerkennung keinen Eintrag thun, so müssen wir doch diesen unsern Widerspruch auch noch wieder gegen Grundsätze richten, welche der Verf. in dem den musikalischen Theil seiner Schrift eröffnenden Capitel von Wesen und Bedeutung der gottesdienstlichen Musik ausgesprochen hat. Wir würden aber mit unserer Anzeige dem Buche nicht gerecht werden, wenn wir uns mit diesem Capitel nicht noch beschäftigen wollten, da es die Grundanschauungen des Verf.'s enthält.

Hat der Verf. den Gottesdienst zuvor als „Darstellung" bezeichnet, so nennt er denselben hier ein „Kunstwerk" und zwar „die erhabenste und vollendetste Kunstschöpfung, die der menschliche Geist je hervorgebracht hat und je hervorbringen wird." Auch „jeder einzelnste Theil des Gottesdienstes soll für sich als ein vollständiges Kunstwerk erscheinen." Daher „erfordert die Anordnung der gottesdienstlichen Feier einen hohen künstlerischen Sinn, der nach psychologischen Gesetzen das gegebene Material zu einem einheitlichen Ganzen formt und nach denselben Gesetzen das Ganze wieder gliedert und gruppirt."

Haben wir früher auf die pelagianische naturalistische Grund-

lage hingewiesen, welche der Auffassung des Gottesdienstes als einer Cultus-Darstellung unterliegt, so tritt dieselbe hier viel deutlicher noch und in greller Weise hervor. Nur wer keinen Begriff davon hat oder nicht bedenkt, dass im Gottesdienste es vor allem auf das Werk des heiligen Geistes durch das Wort und Sakrament an den Seelen ankommt und aller Gottesdienst der Gemeine Christi auf Gottes Thun beruht, der kann den Gottesdienst als eine Kunstschöpfung des Menschengeistes bezeichnen. Von der Weise der wahren evangelischen Kirche, der evangelischen Liebe, die sich mit dem Evangelium um Gottes willen der Seelen, insonderheit der Armen im Geist, des armen Volkes annimmt, ist diese Anschauung ebenso weit entfernt, wie sie vom Evangelium selbst leer ist. Der Wirklichkeit gegenüber ist sie ganz abstrus; man müsste sagen, wenn es so um den Gottesdienst und seine Bedeutung stände, dass es in den bei weitem meisten Fällen und Verhältnissen ungleich besser seyn würde, gar keinen Gottesdienst zu halten.

Es versteht sich, dass solchen Anschauungen des Verf.'s eine verkehrte Ansicht vom Verhältnisse der Kunst zur Religion oder Christenthum, um mit dem Verf. zu reden, wir würden sagen zum Leben aus Gott, zum Grunde liegt. Er selbst sagt, dass sich aus den von ihm „angedeuteten Grundsätzen die nothwendigste und innigste Beziehung der Kunst zum Gottesdienste und damit zur Religion ohne weiteres von selbst ergebe.“ Seine Behauptung ist nämlich, dass „der Gottesdienst nicht allein das Vorbild und das Ideal, sondern zugleich die Grundlage und die Quelle aller künstlerischen Schöpfung“ sei. Als solches Ideal und Quelle der künstlerischen Thätigkeit sei der Gottesdienst „so ausfüllend und reich, dass sowohl die Kunst im Allgemeinen wie die besonderen Künste und die einzelnen Kunstschöpfungen daraus entspringen.“ Es versteht sich, dass der Beweis für diese Behauptung fehlen und das, was der Verf. als solchen oder als weitere Ausführung seiner Behauptung angibt, so dürftig seyn muss, dass es nicht erst nöthig ist es anzuführen.

Wie es nicht anders seyn kann, folgt hieraus auch die Behauptung, dass es keinen Unterschied zwischen heiliger und profaner Kunst, ja in Wahrheit auch nicht zwischen heiligen und profanen Kunstschöpfungen gebe. Vielmehr ist nach dem Verf. alle Kunst heilig. „Die allgemeine Kunst und die besonderen Künste sind überall heilig“, sagt er. „Heiligkeit gehört so nothwendig zum Wesen der Kunst, dass eines ohne das Andere nicht bestehen kann, (das klingt gar, als könnte auch Heiligkeit nicht ohne Kunst bestehen,) und dass mit der Heiligkeit auch das Wesen der Kunst aufhört.“ Dass dies Behauptungen sind, die gegen alles vom Geist Gottes erleuchtete Urtheil verstossen und dem Worte der

heiligen Schrift selbst widersprechen, liegt auf der Hand. Es ist nichts als völligste Verwechselung des natürlichen Lebensgebietes und des Gnadengebietes, welchem letzteren alle Heiligkeit angehört, die bei Menschen und an menschlichen Dingen zu finden ist. Hier wird das natürlich Menschliche und als solches Fleischliche für heilig erklärt. Die Kunst liegt auf dem Gebiet des natürlichen Menschenlebens, das in Folge des Sündenfalls mit Unheiligkeit ganz durchdrungen, vom Zuge der Creatur-Vergötterung durchzogen ist. Heilige Kunst gibt es nicht anders und nicht weiter, als wo und wie weit die Kunst des Künstlers durch den Einfluss der Gnade auf ihn, sei es unmittelbar sei es auch mittelbar geheiligt ist. Urtheilen, dass die Kunst auf dem natürlichen Gebiet, auch wo die Gnade nicht hinreicht, heilig sei, heisst die Natur heilig machen. Andererseits glauben, dass das Wesen der Kunst mit der Sünde und durch sie aufgehört habe und nur durch die Gnade dieses Wesen wieder hergestellt werde, würde heissen, in pseudo-flacianischer Weise Sünde und Gnade zu substantiellen Natur-Potenzen machen. Der Verf. aber verräth durch sein Reden von Heiligkeit, dass ihm überhaupt der rechte Begriff der Heiligkeit noch gänzlich abgeht. Die Heiligkeit, welche seinen Gedanken vorschwebt, ist in der That noch nichts Andres als eine im Grunde pantheistische Heiligkeit. Wie sehr der Verf. in solchen Gedanken noch gefangen ist, zeigt sich sowohl in dem, was er von der unmerklichen Grenze zwischen „heiligen und profanen Gemüthsbewegungenn" sagt, als darin, dass er meint, „die Heiligkeit der Kunst zwinge, auch den unedelsten Regungen eine edle Seite abzugewinnen." „Der ideale Charakter, sagt er alsdann, den alle echte Kunst selbst den Darstellungen des unedelsten Gegenstandes verleihen muss, zeugt genugsam dafür, dass die Kunstwerke weltlichen Inhalts aus demselben Ideale entstanden sind, wie die geistlichen, kirchlichen und gottesdienstlichen Schöpfungen der Kunst, dass also auch die leichteste und seichteste Richtung der künstlerischen Thätigkeit auf weltlichem Gebiete, so lange ihre Erzeugnisse den Namen von Kunstwerken in Anspruch nehmen, in der Feier des Gottesdienstes und ihren einzelnen Stücken ihr Ideal und ihre Quelle haben muss."

Wahrlich über solche Worte tröstet nur ihre unendliche Unklarheit, aus der Gott selbst dem Verf. zu der wahrhaftigen Klarheit helfen wolle. Der einzige richtige Gedanke, den man in diese Worte allenfalls hineinlegen kann, ist der, dass nie der Gegenstand einer Kunstschöpfung für sich allein im Stande ist, die Kunst, die sie hervorgebracht, als heilige Kunst zu charakterisiren, sondern nur das innere Motiv und die Wirkung derselben.

Nach so vielem Reden von der Heiligkeit der Kunst und der

Gottesdienstfeier als der Quelle und der Bethätigungstätte aller Kunst, ist es überaus seltsam, auf welch ein kleines geringfügiges Mass der Verf. die Brauchbarkeit der Kunst für gottesdienstliche Zwecke zurückführen muss. Damit schlägt er denn selbst seiner Theorie am stärksten und genugsam ins Angesicht.

Trotzdem müssen wir in Ansehung des Gebrauchs der Tonkunst im Gottesdienste, wovon der Verf. seinem Zweck gemäss besonders redet, die von ihm gezogene Schranke noch ein bedeutendes mehr einschränken. Will nämlich der Verf. in der gottesdienstlichen Musik auch eine solche Verbindung des Worts und Tons statuiren, in welcher das Wort im Dienste des Tons stehe, so müssen wir dem widersprechen, ja können nicht einmal eine solche Verbindung derselben für den Gottesdienst als statthaft zulassen, in welcher, wie der Verf. sagt, beide Elemente, Wort und Ton, gleich berechtigt wären. Wir haben nichts dawider einzuwenden, dass an seinem Ort im Gottesdienste auch ein solches musikalisches Kunstwerk verwandt werden mag, das nur Tonschöpfung ohne Wort, Orgel- oder Instrumental-Satz ist; ein solches kann auch wieder im weitern Sinne dem Worte dienen, ihm Bahn machen, das Gemüth dafür bereiten, anregen. Wo aber Ton und Wort verbunden, also Gesangstücke, im Gottesdienst zur Verwendung kommen, da müssen wir auch durchaus fordern, dass nicht das Wort dem Ton, sondern lediglich der Ton dem Worte diensam sei. Denn sobald Wort im Gottesdienste laut wird, welches ja nur Gottes Wort, will nicht sagen Schriftwort, seyn darf, da gilt es auch, dass dies Wort in die Seelen gebracht oder aus ihnen hervorgeholt werde, und darf der Ton, die Musik, hiezu nur dienendes Mittel, nie neben dem Worte für sich selbst Zweck seyn.

Wir versagen es uns, auf Einzelnes noch einzugehen, wie sehr auch Mehreres, z. B. was von der Eintheilung des Kirchenjahrs vorgetragen, was über rhythmischen Gemeinegesang geurtheilt wird, ein solches Eingehen nahe legen mag. Wir haben das Mass für eine Anzeige eines Buchs dieses Inhalts und Umfangs schon überschritten.

Was an tüchtigen brauchbaren Gedanken, Vorschlägen und Anweisungen für die liturgische Feier in diesem Buche enthalten ist, wird unverloren seyn. Es wird in dieser oder in andrer Form als Gewinn zur Benutzung zufallen — einer grossen deutschen Nationalkirche? — nein, kleinen Gemeinen, die sich im Lauf längerer oder kürzerer Zukunft hie und da inmitten des den Abfall vollziehenden Volkes zusammenfinden werden. Die Nationalkirche, sofern eine christliche Kirche gemeint ist, wird sich als ein Phantom erweisen. In der Nationalkirche, die seyn wird, werden andre Gewalten zu Stuhl sitzen, als die nach Confiteor, Kyrie und Agnus

fragen. Möchten das alle, die von ihr träumen, zu ihrem Heil bei Zeiten erkennen! [Cr.]

XII. Symbolik.

Dr. A. Neanders theologische Vorlesungen. IV. Katholicismus und Protestantismus. Herausgegeben von Lic. H. Messner, Prof. der Theol. in Berlin. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1863. X u. 234 S. 1 Thlr. 5 Sgr.

Dass die Freunde des berühmten Kirchenhistorikers, der gerade auch als Docent so segensreich gewirkt hat, auch den Nachlass gedruckt wünschen, ist ein zu berechtigtes Verlangen, als dass man um geringerer oder grösserer Ausstellungen willen, die man gegen Neanders veralteten und überflügelten Standpunkt sich erlauben möchte, es tadeln dürfte. Die Dogmengeschichte und die Corintherbriefe sind bereits erschienen, so folgen nun hier aus zwei bis drei Semestern zusammengestellt die Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus. Nach einer grundlegen- Einleitung folgen im 1. Abschnitt die Grundprincipien der Gegensätze, und der Verf. setzt sich hier mit Möhler, Thiersch und Baur auseinander; im 2. Abschnitt dagegen wird die genetische Entwickelung der speciellen Gegensätze gegeben, nämlich Tradition und Schrift, Urstand des Menschen, gegenwärtige Natur des Menschen, Rechtfertigung, göttliches Gesetz und christliche Vollkommenheit, Kirche, Sacramente und letzte Dinge. Immerhin eine sehr lehrreiche Untersuchung, besonders wo das Dogmengeschichtliche hervortritt; aber Opposition müssen wir doch machen gegen die zu Grunde liegende Gesammtanschauung, dass die christliche Wahrheit in den verschiedenen Confessionen nur eine relative sei, und dass sich also eine allgemeine Unvollkommenheit in ihnen allen ausgeprägt finde. Das Gleichniss von der Strahlenbrechung wird in der Weise auf die Christenheit übertragen, dass sich nirgends das volle Licht, überall aber ein Lichtstrahl findet, und Neander erkennt „das eigenthümliche Wesen des Christenthums gerade darin, dass es in so verschiedenen Formen auseinandergehen konnte, ohne sein eigenthümliches Wesen zu verleugnen; eben dadurch erwies es sich dazu angelegt die Religion der Menschheit zu seyn, einzugehen in alle verschiedenen Standpunkte der menschlichen Entwickelung, um von da aus alle verschiedenen Eigenthümlichkeiten an sich zu ziehen" (S. 13). Das Christenthum geht also ebenso gut ein auf den Standpunkt eines Pelagius wie eines Augustinus, eines Innocenz wie eines Knox, eines Luther wie eines Zwingli, es gibt gewissermassen Jedem Recht und darum darf man „nicht willkürlich Jemanden aus seiner Confession herauszureissen suchen"; man muss

anerkennen, „dass vielleicht für seinen Standpunkt diese bestimmte Confession gerade diejenige Form ist, in der er allein des Segens der christlichen Religion theilhaftig werden kann“ (S. 14). Dass diese Ansicht der Union sehr günstig ist, liegt auf der Hand, denn nirgends blüht die Union besser als auf dem Boden des Indifferentismus; eben so leicht aber möchte wohl zu erweisen seyn, dass die ursprünglich geoffenbarte Wahrheit sich nicht so modeln, nicht so zersprengen lässt, ohne Schaden zu leiden. Die Wahrheit ist eine einige, und eine ewige, und das ist unser lutherisches Bekenntniss, dass wir diese Wahrheit voll und unverkürzt, nämlich Gottes Wort und die heiligen Sacramente lauter und rein besitzen. Wo hiervon die Christenheit abweicht, tritt eben der Gegensatz ein, nicht von relativen Irrthümern und relativen Wahrheiten, sondern von Wahrheit und Irrthum. Und so ist es denn eine ebenso falsche Theorie, dass erst die Zusammengehörigkeit von Katholicismus und Protestantismus, wie sie historisch einander gegenüberstehen, die Gesammtheit des christlichen Geistes ausprägen (S. 22), als dass die wirkliche Katholicität sich nur in allen zerstreuten Kirchenformen finde (S. 17). Denn wenn Katholicismus und Protestantismus sich unterscheiden sollen wie das conservative und das kritische Moment (S. 22), so hat von je her die lutherische Kirche behauptet, dass sie diese beiden Elemente in sich trage, und wenn Neander nur ein Auge gehabt hätte für die Schätze der lutherischen Kirche, so würde er hier die ökumenische Kirche haben anerkennen müssen. Aber daran fehlt es bekanntlich bei Neander gar sehr; bald meint er, im 17. Jahrhundert sei der Protestantismus in den Katholicismus zurückgefallen (S. 21), bald möchte er wünschen, um sich nur das fatale 17. Jahrhundert zu ersparen, dass keine Kirchenspaltung stattgehabt hätte, dass nur protestantische Fraction in der katholischen Kirche als ein Salz verblieben wäre (S. 149). An der einen Stelle ist ihm die lutherisshe Anthropologie zuwider, und er neigt auf seinem „höheren Standpunkte“ dahin, die Erlösungsempfänglichkeit in semipelagianischer Weise mit Melanchthon zu betonen (S. 115. 125 ff., besonders S. 128. 131), an einer anderen Stelle meint er, dass die Kindertaufe und die Rechtfertigung durch Luther nicht in das rechte Verhältniss gesetzt worden seien (S. 201 ff.), und dass somit die Taufe, „weil dies Sacrament jetzt nicht mehr seine Vollständigkeit habe“, einer Ergänzuug in der Confirmation bedürfe (S. 207). Haften freilich solche Mängel und noch manche andere an unserer Kirchenlehre, dann kann sie die allein wahre nicht seyn, und man muss nach den Ergänzungen umherfühlen, ohne je über *disjecta membra* hinauszukommen. Wir aber in Anerkennung der uns verliehenen Schätze wissen, dass wir die wahre Kirche sind, und können nun mit ächter Toleranz die *disjecta*

membra in den andern Denominationen, so viele an Jesum glauben, tragen und anerkennen. Wir entschuldigen mit Luther: „sie können nicht heraustreten aus der eingesessenen Lehre und Gewohnheit“ (Epistelpredigt am 2. Advent. Erl. Ausg. 7, S. 44), und haben für die Zukunft der Kirche die besten Hoffnungen auf Wiedervereinigung, wie derselbe Luther in warnender Weise gegen Carlstadt ausspricht: „Ob sie gleich itzt unsere Feinde sind und den Glauben nicht vollkommen haben, sie werden noch wohl unsere Freunde werden und den Unglauben fahren lassen.“ (Erl. Ausg. 28, S. 210 ff.). Davon wollen wir Anwendung machen auf Katholicismus und Protestantismus. [H. O. Kö.]

XIII. Apologetik und Polemik.

1. Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christenthums, von Chr. E. Luthardt, Doct. u. Prof. der Theol. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1864. 262 S. gr. 8.

Zehn Vorträge (mit Anmerkungen von S 221—262), im Winter 1864 zu Leipzig gehalten, „welche eine unerwartete Theilnahme fanden und die Aufforderung und Verpflichtung der Veröffentlichung durch den Druck zur Folge hatten.“ Der ihnen gewordene Beifall ist ein wohlverdienter. Er ist es in vierfacher Hinsicht. Zuerst, was das Ganze der Vorträge betrifft, so erkennt man überall Dr. L.'s Beruf und ausgezeichnete Befähigung für apologetische Fragen, nicht minder auch die grosse Liebe und den christlichen Ernst, womit er auf sie eingeht, sowie in dem treuen Festhalten des Grundgedankens die logische Energie eines über die Masse der Einzelobjecte gebietenden wissenschaftlichen und persönlichen Charakters, der von seinen geistigen Erzeugnissen ohne Ruhmredigkeit sagen darf: „Die Einheit des Ganzen liegt in dem Grundgedanken, der es beherrscht, und dieser Grundgedanke ist der Gedanke meines Lebens. So vielfach ich den Stoff Anderen entnommen — in der Sache selbst gebe ich ein Stück, vielleicht das Beste meines Eigensten; denn persönliche Organe der Wahrheit will Gott haben.“ — Zweitens ist es höchst preiswürdig, dass Dr. L. gleich im „Vorwort“ und ersten Vortrage („der Gegensatz der Weltanschauungen in seiner geschichtlichen Entwicklung“) mit schärfster Bestimmtheit den Ausgangspunkt seiner Vorträge bezeichnet. Allem unionistischen Mum! Mum! stellt er den Satz entgegen: „Der christlichen Weltanschauung steht gegenwärtig eine nichtchristliche gegenüber“. Du hast also nicht, will er sagen, blos zwischen zwei verschiedenen „Auffassungen des Christenthums“ zu wählen, wie deine blinden Vermittlungspropheten schwatzen, nein, du hast dich zu entscheiden: willst du Christ, oder willst du „moderner

Weltanschauer" seyn? *Tertium non datur* — du müsstest dich denn zum Talmud oder Alkoran bekehren wollen. Hieraus erklärt sich denn auch der kürzere Sondertitel dieser Vorträge: sie wollen eine „Apologie des Christenthums" gegen das heutige Nichtchristenthum seyn, d. h. gegen alle die Richtungen, welche unter gleisendem Schein und Titel auf eine Zukunft voll indifferenten Unionismus und allgemeiner Religionslosigkeit hinarbeiten. — Zum dritten muss dankbar anerkannt werden, dass Dr. L. im zehnten Vortrage („die Person Jesu Christi") auch den richtigen Zielpunkt einer christlichen Apologie im 19. Jahrhundert unerschütterlich festhält. Er bringt nämlich seinen Hörer und Leser dahin, dass er mit den Aposteln sprechen kann: Christus ist mein Herr und mein Gott; er ist Gott über alles, hochgelobt in Ewigkeit; er ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben; darum, Kinder, hütet euch vor den Abgöttern! Kurz, Dr. L. stellt uns vor „die Unumgänglichkeit der Alternative, entweder den Christus zu bekennen, wie ihn die apostolische Kirche bekennt und bis heute angebetet hat, oder zu seinen Feinden uns zu schlagen." Das ist auch ganz gewiss „der Hauptgewinn", den die gegenwärtigen Verhandlungen über das „Leben Jesu", welchen die L.'schen Vorträge wohl hauptsächlich ihr Daseyn verdanken, der Menschheit bringen können — und er ist nicht gering anzuschlagen, wenn er auch nur zur Demaskirung der bisher verkappten Geister führen sollte. Wie ganz anders steht Dr. L. vor der Christenheit da, als jener weltberühmte „evangelische Kirchentag", welcher, obgleich angeblich blos aus Confessoren der ökumenischen und reformatorischen Symbole bestehend und mit seiner Gläubigkeit grosse Phrasenparade machend, sich dennoch lieber von einzelnen seiner Angehörigen des „Krypto-Renanismus" und der „Bundesgenossenschaft" mit Schenkel und Strauss bezüchtigen, als zu einem Bekenntniss der Gottheit Christi bewegen liess, — um sich nur ja recht handgreiflich als die Genesalsynode der „modernen Weltanschauung" zu dokumentiren! — Viertens ist, wenn auch vielleicht in geringerem Masse, der Weg zu loben, auf welchem Dr. L. seine Hörer und Leser von dem Ausgangsnach dem Zielpunkte geführt hat. Er erklärt sich darüber ausführlich. „Es ist", sagt er u. A., „die Aufgabe der Vertreter der christlichen Weltanschauung, diese als die allein befriedigende Lösung des Problems des gesammten Daseyns, des Menschenlebens und seiner Räthsel, des Menschenherzens und seiner Fragen, vor dem modernen Denken und mit den Mitteln der modernen Geistesbildung nachzuweisen: damit man erkenne, dass das Christenthum die allezeit junge und stets neue, für alle Zeiten und Kulturzustände gleich angemessene und befriedigende Wahrheit, weil die universelle Wahrheit, ist. Ein ähnlicher war der Gedanke Pascals

in seinen *Pensées*. Was er mit grossen Strichen entworfen und unvollendet gelassen, das haben wir Späteren auszuführen mit den Mitteln und nach den Bedürfnissen unserer Zeit. Man wird leicht erkennen, dass die folgenden Vorträge aus den *Pensées* Pascals herausgewachsen sind." Er fügt hinzu: „Es ist nicht die Aufgabe solcher Vorträge, blos eigene Gedanken zu geben. Nicht sowohl nur wissenschaftliche Forschungen sollen sie bieten, als vielmehr Verwerthung des Vorhandenen. Die Anmerkungen werden erkennen lassen, welchen Schriftstellern ich am meisten verdanke." Hierauf werden in dem zweiten bis neunten Vortrage zur Sprache gebracht: „die Widersprüche des Daseyns; der persönliche Gott; die Weltschöpfung; der Mensch; die Religion; die Offenbarung; die Geschichte der Offenbarung (Heidenthum und Judenthum); das Christenthum in der Geschichte." Wir können hierbei freilich ein Bedenken nicht verschweigen, das wohl alle aufmerksame Leser mit uns theilen werden. Diese ganze apologetische Methode ist mit einer unvermeidlichen Begriffsschwankung behaftet: aus den „Vorträgen über die Grundwahrheiten des Christenthums" werden unwillkürlich sehr oft blos Reden über die Religion. Fern sei es uns indess, hierüber mit dem Verf. zu rechten. Wir glauben sogar, dass unserer pantheistischen und materialistischen Zeit und namentlich dem s. g. gebildeten Publikum am besten in der Weise des Dr. L. gedient wird. Und haben Schleiermachers Schutzreden für die Religion, trotz ihrer Mangelhaftigkeit, einst Grosses gewirkt und ihren Ruhm bis zum heutigen Tage noch nicht verloren, wie könnte den unvergleichlich höher stehenden Luthardt'schen ein gleicher Erfolg und gleiche nachhaltige Ehre entgehen! Aus diesem Grunde loben wir also ausser dem ersten und letzten Vortrage auch bedingungsweise das Dazwischenliegende; wir loben es insonderheit noch darum, weil es uns, denen weder der geschmackvolle Stil, noch das sachliche „Leisetreten" (im gutlutherischen Sinne des Worts, — ein ächtes Kleinod aus Melanchthons Erbschaft!) zu Gebote steht, wenig ziemen würde, diese dem Dr. L. verliehenen Gaben zu verkleinern oder auch nur zu verkennen. Dagegen aber nehmen wir auch keinen Anstand, unsern principiellen Widerspruch gegen die im vierten Vortrage den heutigen Naturwissenschaften und damit indirect der „modernen Weltanschauung" gemachten Concessionen laut werden zu lassen. Wir sagen frei heraus: Diese Concessionen können den Gegner nicht befriedigen und müssen den Christen irre machen. Hat sich vielleicht doch Dr. L. hier durch das Tagesgeschrei übertäuben lassen? Er sagt z. B. hinsichtlich der Astronomie: „Das kopernikanische System ist Wahrheit und ein Triumph des Geistes." Aber so steht die Sache wahrhaftig noch nicht. Was sind denn die Systeme eines Ptolemäus, Kopernikus,

Tycho? Doch nur drei gelehrte Hypothesen, von denen vielleicht nicht eine richtig ist, Hypothesen, auf deren vermeinte Unumstösslichkeit ganze Jahrhunderte, ja Jahrtausende, schwören können und wirklich geschworen haben, und die später doch als Thorheiten verlacht werden. Und wie es mit der ruhmredigsten unter den dreien bestellt sei, ist unschwer zu begreifen. Wenn ein Kopernikaner tausend Nächte hinter einander den Himmel observirt und in der folgenden Nacht gut geschlafen und geträumt hat, so erzählt er natürlich am nächsten Morgen die Wunderdinge jener „Tausend und Einen Nacht." Wie kommen nun aber seine neuarabischen Erzählungen zu dem Ruhme, den selbst die alten nicht erlangt haben: „Wahrheit und ein Triumph des Geistes" zu heissen? — Noch bedenklicher sind die der Geologie gemachten Zugeständnisse, die sogar bis zu der Frage gehen: „Sind wir denn gewiss, dass wir die Bibel auch richtig verstehen, so wie wir etwa glauben sie verstehen zu müssen? Kann uns nicht noch ein anderes Verständniss aufgehen?" Wir unsererseits möchten fragen: Soll denn im geologischen Interesse das Wort Gottes unsicher und vieldeutig gemacht, das *Scriptura scripturam interpretatur* aufgehoben und die „moderne Weltanschauung" als Schriftauslegerin eingssetzt werden? Nicht also! Mögen immerhin der Stoffwechsler und sein Geselle, ermüdet vom Seciren und Mikroskopiren, zur Erholung ihre Kosmogonien schreiben; niemand hat etwas dawider. Nur bürde man solche Fortsetzungen des Aesop und Münchhausen der Christenheit nicht als neue Glaubensregeln auf. Ueberlassen wir es lediglich der „modernen Weltanschauung", sich von dem Manne im Monde über den Wettergläserstand auf dem Mars, die Kornpreise auf dem Saturn, die Kleidermoden auf der Vesta belehren zu lassen, oder sich bei Fröschen, Affen und Bandwürmern Aufschluss über den Ursprung der Menschheit zu erbitten. Die christliche Apologetik führe die Leute zu dem ewig Lebendigen und zu seinen redenden Boten, nicht zu dem stummen Heere des Himmels, noch zu den todten Steinen und Knochen, die man aus der Erde gräbt, die ihren ächten Geburtsschein verloren haben und nur einen auf dem Stoffwechsel-Comptoir nachgemachten vorzeigen. Das sind ja eitel bestochene Zeugen, eitel erkaufte Parteigänger! Die christliche Apologetik beharre mit der grössten Nüchternheit dabei, dass alles concrete Leben, von dem wir wirklich etwas wissen und wissen können, auf einem Schauplatze auftritt, den der enge Raumring von 5400 Meilen und ein Zeitensaum von höchstens 6000 Jahren einfasst; — sie spreche mit der grössten Unbefangenheit aus, dass die ungeheuerlichen Raum- und Zeitdimensionen der heutigen Naturwissenschaft völlig ausserhalb der Gränzen des menschlichen Vorstellungsvermögens liegen, welches von Jahrmillionen und Meilenbillionen gar

keinen Begriff hat und welches sich beispielsweise unter 6 Uranusfernen und 6 Schock Neptunweiten ganz dasselbe, nämlich gar nichts, denkt; — sie halte fest, dass jene Jahrmillionen, die vor Adams, ja schon vor Olims Zeiten verstrichen seyn sollen, sammt den ungeheuerlichen Regionen der kopernikanischen Welträume sich nur zu Tummelplätzen der Phantasie eignen und nur mit phantastischen Geschöpfen, mit Blutsverwandten der Alpe, Nixe und Wehrwölfe, bevölkert werden können, wenn sie nicht leer stehen sollen. Möge Hr. Dr. L. diese dissentirenden Bemerkungen so aufnehmen, wie sie gemeint sind. Sie gehen lediglich aus dem Wunsche hervor: bei einer zweiten Auflage der „Apologie", auf die wir wohl nicht vergebens zu warten brauchen, wolle der Hr. Verf. den vierten Vortrag einer durchgreifenden Revision unterwerfen. [Str.]

2. Das Leben Jesu. Für das Volk erzählt von E. Renan. Berlin (Jonas) 1864. VIII u. 112 S. 12.

3. Geschichte oder Renan? Das Leben Jesu von E. Renan vorläufig beleuchtet von J. J. van Oosterzee, Dr. u. Prof. d. Theol. zu Utrecht. Aus dem Holländischen. Hamburg (Rauhes Haus) 1864. 58 S. gr. 8.

Das erstgenannte Buch, mit R.'s Bilde auf dem Titelblatt, ist „vollständig nach der 10. französ. Original-Volks-Ausgabe" übersetzt, es fehlen also von der ersten und eigentlichen Ausgabe „die Einleitung, die Noten und einzelne Textstellen, die nur für speciell kritisch untersuchende Leser berechnet sind." Der Inhalt ist, ausser dem „Vorwort", in 23 Capitel mit summarischen Ueberschriften vertheilt. Das Charakteristische der ganzen Biographie lässt sich in wenige Worte zusammenfassen: Renan hat „das Leben Jesu" a) aus dem ersten christlichen Jahrhunderte in das 19., b) aus dem Morgenlande in den Occident, speciell nach Frankreich, c) aus der historischen Wirklichkeit in die romantische Tragödie verpflanzt. Die vorliegende verdeutschte „Volksausgabe" ist ein Lehrjungenproduct, strotzend von materieller und formeller Unwissenheit, von Druck- (oder Schreib-), Stil-, Sinn und Sachfehlern, und anscheinlich aus dem schlammigen Bodensatze reformjüdischer Dintenfässer mit mercantilischer Eilfertigkeit zusammengesudelt. — Die kleine gediegene Schrift von Oosterzee gibt zuvörderst den *status causae et controversiae* klar und vollständig an, spricht sodann, *fortiter in re et suaviter in modo,* ihr wohlmotivirtes Gesammturtheil dahin aus, Renan verkündige einen „Phantasie-Christus", einen Pseudomessias (vgl. Matth. 28, 23. 24), welcher auftritt als „eine gereifte Frucht der unruhigen Vergangenheit", als „eine lehrreiche Erscheinung der bedeutungsvollen Gegenwart", als „eine sinnreiche Prophezeihung des Kampfes und des Sieges der Zukunft;" und schliesst, ganz in unserm Sinne, mit dem Worte, welches ein holländischer Theolog, Voetius, in

dunkeln Tagen zu sagen pflegte und welches auch von dieser französisch-biographischen „Lufterscheinung“ gilt: „*Nubicala est, transibit.*“ — So viel von den beiden vorliegenden Schriften im Allgemeinen. Bei dem grossen Aufsehen, das R.'s „Leben Jesu“ erregt hat und noch erregt, dürfen wir es jedoch hierbei nicht bewenden lassen, wir müssen etwas näher auf den Gegenstand eingehen. Zunächst ein Paar Worte über die Einrichtung der „Volksausgabe“. Nach welchem Plane diese gearbeitet ward, spricht Renan (a.a.O.S.III) also aus: „Darf man sich nicht einzig und allein an die grossen Hauptgedanken halten, die Alle verstehen können und müssen? Darf man nicht die Misstöne ausscheiden, um nur noch an die Poesie und Harmonie, die in diesen alten Erzählungen überreichlich herrschen, zu denken?“ Also nicht eine historische, sondern eine „poetische“ Biographie sollte dieses „Leben Jesu“ seyn, ein „romantisches Gemälde“, wie es Oosterzee treffend nennt, und zwar ganz in der Anlage eines Trauerspiels mit kunstgerechter Schürzung und Lösung des Knotens. Mit Geschick und Glück ist dieser Einfall aufgegriffen und durchgeführt; Renan entgeht damit der schweren *crux* seiner geistesverwandten Mitbiographen: der Auferstehungsgeschichte Christi; — unmittelbar nach den Worten: Jesus rief: „Alles ist vollbracht! Sein Haupt neigte sich auf die Brust und er hauchte sein Leben aus“, — fällt der Vorhang, das Stück ist zu Ende und die Zuschauer sprechen nur noch in einer Apostrophe an den gestorbenen Propheten von Nazareth ihre ersten Eindrücke und Gefühle, sodann in einem Schlusscapitel ihre späteren Reflexionen über den wesentlichen „Charakter von Jesus' Werk“ aus. Aber gerade die durchblickende Tendenz, Jesu Auferstehung und Himmelfahrt zu umgehen, macht, wie Ref. aus Erfahrung weiss, die nachdenkenden Leser aus dem deutschen „Volke“ stutzig; selbst wenn sie Renan's Grundanschauung theilen, fühlen sie doch, dass er verstümmelnd und kniebrecherisch zu Werke gegangen ist. Hierzu kommt noch ein besonderer Umstand, der dieser Biographie wenigstens in der gebildeten, wenn auch noch so freigeisterischen Welt keine glänzende Zukunft weissagt: Renan's Jesus von Nazareth ist der leibhaftige Doppelgänger der geschichtlichen und der Schiller'schen Jungfrau von Orleans. Dort wie hier ein „idyllischer“ Lebensanfang: Jesus eine „idyllische Natur“, der erste Abschnitt seines Daseyns „ein köstliches Hirtenleben“, „die ganze Geschichte des werdenden Christenthums eine Art köstlichen Schäferliedes.“ Dort wie hier ein unfreiwilliges Herausgerissenwerden aus diesem glücklichen Zustande durch eine höhere Macht, deren Stimme in den Naturlauten, im Rauschen der Bäume und Gewässer u. s. w. vernommen wird. Dort wie hier ein schmerzliches Zurückschauen und Zurücksehnen aus den Kämpfen und

Mühen der stürmischen Welt nach den Bergen, Thälern, Brunnen der friedlichen Heimath. Dort wie hier der tragische Ausgang des Schicksals. Die Aehnlickeit ist so frappirend, dass selbst Renan, der doch wohl Schiller's Tragödie kaum kennt, schon von seinem französischen Standpunkte aus wiederholt (a. a. O. S. 56. 76) daran erinnert wird, — wie viel mehr der deutsche Leser! Diesem muss gar bald das Renan'sche Trauerspiel als ein matter Abklatsch erscheinen, denn Schiller's Pinsel malt doch noch ganz anders als der französische. — Hieran schliessen sich noch einige Umstände, die das Buch dem deutschen Volkscharakter verleiden müssen, sobald der Reiz der Neuheit verflogen ist. „Das ganze Buch zeigt einen specifisch französichen Charakter. Französische Klarheit, geistreiches einnehmendes Wesen, aber auch zugleich französische Oberflächkeit, die nicht selten in französische Frivolität (Blasphemien) überschlägt. Das ist so wahr, dass eine Uebersetzung, die ihren Weg ausser Frankreichs Grenzen finden soll, sich gewisse Zurückhaltungen und Paraphrasen wird auflegen müssen, soll sie nicht hier und da Anstoss und Aergerniss erregen, auch bei einem nicht allzu gewissenhaften und ernstgesinnten Publikum." Vieles wird blos da passiren können, „wo in dem Bewusstseyn die Grenzlinie verwischt ist, welche die Religion von einer nicht einmal sehr verfeinerten Sinnlichkeit scheidet." (Oosterzee.) Ueberdies muthet Renan seinen Lesern Dinge zu, die sich der deutsche Menschenverstand auf die Dauer nicht bieten lässt. Die gallische Sucht, dem Leser immer etwas Neues und Pikantes aufzutischen, verwickelt den Verfasser in eine solche Unzahl von widersprechenden Behauptungen, dass sich in vielen Fällen seine eigentliche Meinung gar nicht erkennen lässt. Sind ihm diese Widersprüche verborgen geblieben? Keineswegs. Er lässt sie ruhig stehen, schiebt sie womöglich den Evangelisten in die Schuhe und tröstet die Leser mit dem leichtfertigen Spruche: „Man muss hier weder Logik noch Consequenz verlangen." Dieses zu wohlfeile Auskunftsmittel wird in Deutschland wenige Liebhaber finden. Der Deutsche will nun einmal von jedem Dinge bestimmt unterrichtet seyn; Schwebelei spricht ihn auf die Dauer nicht an. Und wie sollten nun vollends unsere aufgeklärten Bewunderer der „Menschheit" sich von einem wetterwendischen Franzosen in einem Athem bis zum Sirius erheben und bis in die tiefste Kothpfütze versenken lassen? Sie werden schwerlich Brocken verdauen wie den: Ohne Betrug lässt sich nichts Grosses stiften; „der einzige Missethäther in solchem Falle ist die Menschheit, die betrogen seyn will"; oder den: „die Menschheit in ihrer Gesammtheit ist eine Versammlung niedriger, egoistischer, dem Thiere nur dadurch überlegenen Wesen, dass ihr Egoismus überlegter, als bei diesem ist" (Renan, a. a. O. S. 211).

Solche Complimente lässt sich die deutsche Volksaufklärung nicht gefallen. Und die „wissenschaftliche" Theologen- und Philosophenweisheit wird noch weniger über die, von Oosterzee mit grossem Ernst aufgedeckten, Mängel hinwegkommen. „Grosse Oberflächlichkeit", die mit mancher isagogischen Frage ein leichtfertiges Spiel treibt und nach manchem kritischen Räthsel einen französischen Schlag thut, „wobei man ebenso holländische Klarheit, als deutsche Gründlichkeit vermisst", ist Renan's wissenschaftlicher Hauptapparat. „Er beschreibt die Geschichte nicht, sondern construirt sie *a priori*, und während er einige ihrer Bestandtheile geradezu unglaublich nennt, macht er andere, die damit unzertrennlich zusammenhängen, geradezu unbegreiflich." Er hat überhaupt blos „für solche geschrieben, die in ihrem hohen Rathe beschlossen haben, dass Renan Recht haben soll, wenigstens was die Hauptsache angeht, und die keinen andern Christus wollen, als den hier verkündigten. Für Unpartheiische dagegen und solche, die Aufklärung über eine Schrift wünschen, welche ihnen vielleicht nicht ohne Aufheben empfohlen wird, muss laut erklärt werden: Nenne diese Schrift wie du willst, nur nenne sie kein Resultat gründlicher wissenschaftlicher Untersuchung!" — Ich erwähnte oben die vielen Widersprüche des Renan'schen Buches; hier mögen andeutungsweise nur die drei auffallendsten bezeichnet werden. Der erste liegt in dem Missverhältnisse von Renan's persönlichem Standpunkte und seinem biographischen Objecte. Ein Blinder kann keinen Maler, ein Tauber keinen Tonkünstler beurtheilen, aber ebenso gewiss auch kein Atheist einen Religionsstifter. Nun ist aber Renan „in Praxi Atheist", der Held seines Romans dagegen geht völlig auf in den „Gedanken von einem Gott Vater und einer reinen Religion"; „Jesus hat die Religion in der Menscheit begründet, wie Sokrates in ihr die Philosophie, Aristoteles in ihr die Wissenschaft begründete." Welcher vernünftige Mensch wird nun wohl für Sokrates einen Verächter der Philosophie, für Aristoteles einen Nichtkenner der Wissenschaft — und für Jesus einen Mann zum Biographen bestellen, der persönlich von Religion gerade soviel versteht und hält, wie der Esel von Tanz und Lautenschlagen? Lächerlicher Widerspruch zwischen Competenz, Befähigung, Empfänglichkeit einer-, und Urtheil, Gegenstand, Leistung anderseits! Muss doch Renan selbst sagen: „Das persönliche System des Geschichtschreibers dient fast immer dazu, sein Urtheil zu fälschen und die Wirkung seiner Schilderung zu verderben." Warum hielt er sich denn nicht von einem Gegenstande fern, der ihm ganz fremd ist, in den er sich nur mühsam, ungeschickt, unglücklich hineinphantasirt und hineinträumt, über den er nicht anders als in katanthropischen Accommodationen zu sprechen weiss, deren patheti-

sche Sentimentalität und erborgter Ernst, deren gravitätische Accentuation und gespreitzte Nullität im ersten Augenblicke imponiren, während sie schon im zweiten das Lachen herausfordern. Trefflich sagt Oosterzee: „Schon höre ich von weitem den praktischen Atheismus unserer Tage über die reine Religion Renan's lachen, welche Jesus repräsentirt, die aber eigentlich doch nichts als ein eigenthümlicher Zug der Psychologie der Menschenrasse, wer weiss vielleicht blos eine unpraktische Hallucination ist." — Der zweite Hauptwiderspruch liegt in dem Missverhältnisse des biographischen Resultats zu den gebrauchten Quellen. „Das Buch Renan's hat den Zweck, den Glauben der heiligen allgemeinen christlichen Kirche an Christum als den Sohn Gottes, den Heiland der Sünder, zu bestreiten und dafür eine ganz andere Betrachtung seiner Person und seines Werkes an die Stelle zu setzen." (Oosterzee.) Aus welchen Quellen ist nun diese „ganz andere Betrachtung" geschöpft? Bekanntlich hat Renan i. J. 1860 u. 1861 einen Theil Palästina's bereist und fast alle Orte besucht, die für die Geschichte des Herrn von besonderem Interesse sind. „So gewann diese ganze Geschichte für sein Auge eine eigenthümliche Haltung, eine Gestaltung von Fleisch und Blut." Auf diesen Umstand legt er ein übertriebenes Gewicht. „Ich hatte, sagt er, ein fünftes Evangelium vor meinem Auge, zerrissen, aber noch lesbar, und nun sah ich durch die Erzählungen von Matthäus und Markus hin anstatt eines Phantasiewesens eine wunderschöne menschliche Figur leben und sich bewegen." Wir halten uns bei dieser Flunkerei nicht auf; das „fünfte Evangelium" hat nur Beiträge zur Anachronisirung des Lebens Jesu und zur Bereicherung der alten Evangelien „mit einer Reihe von noch nie gehörten Zügen" geliefert. Oosterzee zählt (S. 35) alle die „neuen Entdeckungen" auf, mit welchen uns Renan's Buch, „in Folge der jüngsten Nachforschungen des Verfassers im Orient, überrascht." Ebenso nichtig ist Renan's Gerede von noch anderen Urkunden ausser den vier evangelischen; blos diese letzteren, mit der kritischen Fackel beleuchtet, sind factisch seine eigentliche Quelle. Ihren Inhalt erklärt er weder für historisch, noch für mystisch, sondern für „Legende." Der Legendenstandpunkt, dem ursprünglich römisch-katholischen Biographen freilich sehr naheliegend und von ihm für den ausschliesslich richtigen gehalten, ist jedoch, für „das Leben Jesu" eingenommen, der allerunglücklichste. Das historische Element der 4 Evangelien sprang allen unsern deutschen Aufklärern, bis herab auf Strauss, in die Augen; darum hüteten sie sich vor der „Legende" und griffen blos zur „Mythe." Denn die Mythe bildet ja die Wurzel für den sich aus ihr herausarbeitenden Stamm der Geschichte, während die Legende, in ihrem Unterschiede von Geschichte und Mythe,

neben beiden herläuft. So konnte selbst Strauss die historische Existenz Jesu über jeglichen Zweifel erheben; Renan vermag das nicht. Zwar sagt er (a. a. O. S. 208): „Das Leben des Franziskus von Assisi ist auch nur ein Gewebe von Wundern; hat man deshalb an seiner Existenz und Rolle gezweifelt?“ Aber nach Renan's kritischen Grundsätzen kann es eben auch keinen Fr. v. Assisi gegeben haben; es liegt hier nur ein Fall von der grossen persönlichen „Unklarheit und Inconsequenz“ vor, die Oosterzee an unserm französischen Biogrophen so sehr beklagt, indem er u. A. richtig bemerkt: „Ist denn das, was er uns behalten liess, mindestens über allen Zweifel erhaben und kann man im Blick auf R.'s Christus sagen: vor diesem Bilde müssen hinfort alle Meereswogen des Zweifels sich legen? So wenig, antworten wir, dass wir dasjenige, was uns noch übrig bleibt, viel mehr dem persönlichen Wohlwollen des Verfassers, als seinen kritischen Grundsätzen Dank wissen und keine Schwierigkeit darin sehen, unter gesetzmässiger Anwendung dieser Grundsätze auch noch viel von allem dem zu leugnen, dessen ruhiger Besitz uns fortan versichert schien“; und: „Wer verhältnissmässig so viel stehen lässt, wie R., der konnte, ohne sich selbst zu widersprechen, noch wohl das Eine und das Andere mehr stehen lassen; und wiederum, wer so viel verwirft, konnte mit demselben Beil noch manchen verschonten Ast des herrlichen Baumes abhauen.“ Oosterzee's Urtheil ist hier, wie überhaupt, sehr mild; er hätte sagen sollen, es sei reine Willkür, dass R. auch nur ein Jota von den evangelischen Berichten stehen lasse. Dieselben können nach R.'s Begriffen ja durchaus keine höhere Glaubwürdigkeit beanspruchen, als die der (nichtmythischen und nichthistorischen) Legende; konnte diese aber einen heiligen Christophorus, einen Ahasverus, den ewigen Juden, einen Caspar, Melchior und Balthasar, eine Päbstin Johanna und andere Personificationen aus dem absoluten historischen Nichts erschaffen, warum nicht auch einen Jesus von Nazareth? Der objective Widerspruch also, dem R. verfällt und den er sich und Anderen aus Leibeskräften zu verheimlichen sucht, liegt in dem Unternehmen, die alten logischen Regeln: *Qualis causa, talis effectus,* und: *Non debet esse plus in effectu, quam in causa*, praktisch umzustossen, um mit Hilfe einer neuen Logik einen Geschichtstrunk aus der Legendenquelle schöpfen zu können. Nicht: „das Leben Jesu“, sondern: die Legende von Jesu, sollte der Titel von R.'s Buche seyn; dabei müsste der Inhalt ausschliesslich nach poetischen und philosophischen Gesichtspunkten ausgewählt, geordnet und verarbeitet werden, wenn der obige Widerspruch verschwinden sollte. — Der dritte und stärkste Widerspruch besteht darin, dass Renan den gewaltigsten Bau, der je aufgeführt ward, die christliche Kirche, vor

seinen Augen dastehen und seit beinahe 2000 Jahren allen Orkanen und Erdbeben Trotz bieten sieht und demselben doch nothgedrungen nur solche Fundamente zugestehen kann, die kaum fest genug sind, eine Kürbishütte im Felde zu tragen. Was ist denn sein Jesus von Nazareth, auf dem die Christenheit ruhen soll? Nichts weiter, als was wir alle sind: ein Belag zu Pindars Definition: Σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος. Das will freilich Renan der Rhetoriker und Panegyrist nicht Wort haben. „Der Glaube", so phraseologisirt er, „der Enthusiasmus und die Beständigkeit der ersten christlichen Generation erklären sich nur dadurch, dass wir an den Beginn der ganzen Bewegung einen ausserordentlich grossen Menschen stellen" (a. a. O. S. 207). Das glauben wir auch und niemand wird es widerlegen können; nur fragt es sich, ob jemand schon dadurch zu einem „ausserordentlich grossen Menschen" wird, dass man ihn mit allen ersinnlichen Ehrentiteln überhäuft — und weiter hat es R. mit seinem Jesus nicht zu bringen vermocht. Er nennt ihn einen „unvergleichlichen Helden", durch den „die Menschheit den grössten Schritt zum Göttlichen gemacht hat", eine „grosse Originalität", die durch ihren „hohen heroischen Willen den Himmel erobert hat" und die „nicht übertroffen werden wird", denn „alle Zeiten werden verkünden, dass es unter den Menschenkindern keinen Grösseren, als Jesus gegeben hat"; ja, so und ähnlich nennt er ihn, hat aber diese Benennungen durch nichts gerechtfertigt. Renan, als Biograph, als Historiker, hat seinen Jesus auch nicht einen einzigen Zoll über die Menschen des alltäglichen Lebens erheben können. „Er war nicht ohne Sünden; er hat dieselben Leidenschaften besiegt; die wir bekämpfen; kein Engel Gottes, nur sein gutes Gewissen hat ihn unterstützt; kein Teufel hat ihn versucht, nur, der, den Jeder im Herzen trägt. Wie uns mehrere seiner guten Seiten durch die mangelhafte Intelligenz seiner Schüler verloren gingen, so haben sie uns wahrscheinlich auch viele seiner Fehler verheimlicht." (Renan, a. a. O. S. 211.) Ja, dieser Jesus ist gezeichnet von seinem Biographen als Einer, der in manchen Stücken noch unter dem gewöhnlichen Menschenschlage steht; z. B. hinsichtlich seiner Aufrichtigkeit. „Warum that er nicht mehr, wenn auch nur etwas, um der abergläubischen Vorstellung von seiner vermeintlichen Wunderkraft entgegenzuwirken und die Menge gewissenhafter aufzuklären? Hatte die reine und vollkommene Religion dieses Nazareners denn durchaus nichts zu thun mit den doch nicht ganz verwerflichen Tugenden der Ehrlichkeit, Glaubwürdigkeit, Glaubwürdigkeit, Wahrheitsliebe? War der Grundsatz, den wir bis dahin gewöhnlich dem Kaiphas zuschrieben, dass der Zweck die Mittel heiligt, allmählig der Grundsatz Jesu geworden?" (Oosterzee.) Renan's Jesus ist, alles in allem betrachtet, ein

religiöser Schwärmer und frommer Betrüger, der von Naturgesetzen, Geschichte, Sprachen, Völkerleben, Weltlage, Kunst und Wissenschaft u. s. w. die lächerlichsten Vorstellungen hegt, der nur wenig über die Gränzen seines Vaterlandes hinauskommt und auch auf solchen Reisen (in Phönicien), „ohne Widerspruch nichts lernt.“ „Dein Christus, (so müssen wir dem Professor zurufen mit allem Respect, worauf sein seltenes Talent, aber auch mit aller Freimüthigkeit, worauf Evangelium und Christenthum Anspruch machen) dein Christus ist mit all seiner hochgestimmten Religiosität, welche sich auf Kosten aller anderen Gaben und Kräfte entwickelte, schliesslich doch nur ein toller Zelot“, ein „fanatischer Demagog“, dessen „Religiosität eine Monomanie von ganz besonderer Art war“, bei deren Betrachtung ein realistischer Engländer wohl nicht umhin kann, „statt an Bethlehem an das Irrenhaus Bethlam zu denken.“ (Oosterzee.) Und auf diesen Jesus soll die christliche Kirche gegründet seyn! „Kann einfach nach dem allgemein anerkannten Princip der zureichenden Gründe ein Christus, der nichts mehr war als dieser, einer ganzen sittlichen Welt einen so unvergleichlichen Impuls geben, dass mit seiner Erscheinung ein neuer Tag für die Menschheit begann? Wie kommt es, dass das Christenthum aller Jahrhunderte gerade in Ihm das fleckenlose Ideal der höchsten Reinheit erkennt und dass es nie einem wahrhaftigen Christen einfallen wird, Schwachheiten, mag er sie nun an sich selbst oder an Anderen finden, mit einer tröstlichen Berufung auf den am Meister haften gebliebenen Mangel zu beschönigen? Wenn seine Erscheinung nichts wesentlich Wunderthätiges umfasst und seine Auferstehung an der Spitze einer Reihe künstlich erdichteter Fabeln steht, wer kann dann je das Räthsel befriedigend lösen, wie es kam, dass dies wehrlose Christenthum die Macht der Erde überwand? So häufen sich Fragen auf Fragen und keine leidliche Antwort ist möglich, als dass man immer neue Conjecturen annimmt. Wo ist — so rief einst Strauss, als er die speculative Construction der Trinitätslehre von Weisse geduldig entwickelt hatte, mit ungekünstelter Verachtung aus — wo ist das *Symbolum quicunque*? Gebt es mir her, ich will es zehnmal beschwören, ehe ich die Sätze unsers Philosophen nur einmal anders als Aberwitz nenne! — Auf eine Darstellung, die nicht minder unhaltbar ist, als die jenes Leipziger Philosophen, muss der Professor der Pariser Akademie sich unsererseits dasselbe Wort gefallen lassen.“ (Oosterzee.) Friedrich II fragte einst nach dem bündigsten Beweise für die Wahrheit des Christenthums und erhielt zur Antwort: „die Juden!“ Wenn Renan die kürzeste Widerlegung seines „Lebens Jesu“ wissen wollte, so müsste man ihm „die Christen“ nennen, — den stärksten Widerspruch gegen sein Buch. — Soviel zur Anzeige der obgenann-

ten beiden Schriften; nun noch eine Bemerkung. Daraus, dass Renan der Umsturzparthei angehört, scheint Oosterzee zu folgern, ein Buch, wie dies „Leben Jesu" könne aus dem conservativen Heerlager nicht hervorgehen. Aber warum denn nicht? Decken sich etwa die Begriffe christlich und conservativ? Nein! Oder steht das Conservative im Widerspruch mit dem Atheistischen? Nein! Jene in den Evangelien und der Apostelgeschichte erwähnten Hohenpriesterfamilien, die für ihre Zeit und Nation den factischen, für alle Zeiten und Völker den typischen Kern der „Ordnungsparthei" bilden, bestanden, ohne Ausnahme, aus eben so erbitterten Feinden des Christenthums, als entschiedenen Sadducäern und Freigeistern. In diesem Punkte zeigt der pariser Professor einen schärfern Blick, als der utrechter (vergl. Renan a. a. O. S. 111, 158, 167 u. a.). Ein „Mann der Ordnung" und Conservation war vor 1800 Jahren synonym mit Feind, Verfolger des Christenthums, „gleichbedeutend mit Materialist und Epikuräer" — und „die Parthei der Ordnung ist seit dem Ursprung der Menschheit immer dieselbe geblieben." Es lässt sich nicht absehen, welches andere conservative Interesse, als höchstens das der zeitweiligen politischen Klugheit, durch freigeistige Angriffe auf das Christenthum verletzt würde. Im Gegentheil ist gerade die „Ordnungsparthei" („ich fasse", wie Renan, „diesen Ausdruck durchweg im kleinlichen und engen Sinne") die Erfinderin jener Grundanschauung des „Lebens Jesu", die hernach ein „Celsus, Porphyrius, Voltaire, Rousseau, der heidelb. Paulus, Venturini, Strauss, Br. Bauer, F. Baur, Zeller, Renan u. A." blos aufgriffen und fortbildeten; Koryphäen des Conservatismus waren es, welche den genannten Biographen Christi, schon lange vor deren Geburt, das Wiegenlied vorsangen: *Μὴ γράφε· Ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων· ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπε· Βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων*, und: *Εἴπατε, ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτόν* (Matth. 28, 11—16; Joh. 19, 19—21). Sonach möchte es auch in diesem Falle nöthig seyn, zwischen conservativ und conservativ wohl zu unterscheiden, auch die blossen Planeten und Trabanten von den Fixsternen des Systems zu sondern. [Str.]

4. W. Beyschlag, (D. u. Prof. d. Theol. zu Halle), Ueber das „Leben Jesu" von Renan. Vortrag gehalten zu Halle am 13. Jan. 1864. Berlin (Rauh). 60 S.

Das ungemeine Aufsehen, welches das Renan'sche Leben Jesu in unserer Zeit gemacht, der ungeheure Einfluss, welchen dasselbe auf sie, auf alle Empfänglichen in ihr zu üben begonnen hat, ist bekannt. Während Strauss in seinem Leben Jesu dasselbe bis auf einen geringen dunkeln Rest nur negativ kritisch zernagte, hat Renan positiv ein Leben Jesu aufgebaut als das Leben eines jungen schönen liebenswürdigen sittlichkeits- und na-

turschwärmerischen Phantasten, Idealisten, Revolutionärs, Betrügers, der am Ende in dem nothwendig gewordenen gewagten Kampfe erlag, dessen Princip aber stete Geltung behält. Was dies Leben Jesu in seiner dreifachen Periode eigentlich enthalte, wie dasselbe dabei voll von grellstem Selbstwiderspruche sei, und wie ebendasselbe endlich doch nur verständlich sei als Zeugniss für die wesentliche Glaubhaftigkeit der Evangelien selbst aus solchem Munde, zugleich und vornehmlich aber als Versuch, ihren Inhalt mit atheistischem Zeitbewusstseyn zu versöhnen, alles dies weist in Grundzügen, für das Verständniss jedes Gebildeten, nicht ohne tüchtigen theologischen Hintergrund, in wahrhaft meisterhafter, lehrhaftester wie fesselndster Weise der Verf. unwidersprechlich nach. Tritt sonach immerhin auch wesentlich das Renan'sche Buch nur auf den veralteten abgetragenen Standpunkt der Wolfenbüttler Fragmente, eines Bahrdt u. s. w. zurück („Jesus ein liebenswürdiger, schlauer, unredlicher Intrigant, der nach der jüdischen Krone — aber fehl — griff, am Kreuze den Heiligen, nach dem Begräbnisse mit Hülfe der Jünger das Gespenst spielte" — so lautete damals die Parole, die Renan freilich französisch anmuthiger, geist-, glanz- und gemüthvoller, liberaler, feiner fasst, indem er zugleich das ganze Factum der Auferstehung Christi nur als blosse Einbildung der Jünger denken lässt), es ist und bleibt ein Verdienst, dem modernen Zauberer die Larve vom Gesicht gezogen und ihn der Verachtung und baldigen Vergessenheit übergeben zu haben, und wie viel eingehender und gründlicher dies auch von Nachfolgern geschehen möge, eine gute Bahn gebrochen zu haben ist das Dankeswertheste. Vollkommen Recht hat dabei der Verf. auch darin, wenn er in dem Vorwort erklärt, zur Verwahrung gegen solch ein Buch bedürfe es keiner Gerichtshöfe und Polizeien; obschon es doch sicher auch Recht und Pflicht der Obrigkeit, grelles Unrecht, wo es nackt und frech ins Leben tritt, zu bestrafen, unbestreitbar verbleiben muss.*) [G.]

5. F. W. Krummacher, Die Wahrheit der evangelischen Geschichte, besiegelt durch die ältesten nachapostol. Zeugen. Ein Vortrag geh. im evang. Verein zu Potsdam. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1864. 38 S. 5 Ngr.

*) Je anerkennender Ref. über obige Leistung des Verf. sich hat aussprechen müssen, um so schmerzlicher ist es ihm gewesen, den schönen Vortrag desselben auf dem Altenburger Kirchentage in dem Resultate haben ausgehen zu hören, dass nur ein theologisches Gebräu aus Socinianismus und Sabellianismus die Lehre von der Gottheit Christi gegen Renanismus allseitig sichern werde; nicht als erkenne Ref. der wissenschaftlichen Theologie unserer Tage nicht auch die Freiheit zu verjüngtem Socinianismus oder Sabellianismus zu, wohl aber, weil er es tief beklagen müsste, von ihr von neuem in Frage gestellt zu sehen (das Grunddogma von der Dreieinigkeit), was gründlicher und allseitiger als irgend was Anderes in mehr als 1000jähriger Arbeit und Kampfe für alle Zeit errungen war. [G.]

Ein verhältnissmässig kurzes, aber wuchtvolles Wort, an dem auch die schärfste theologische Kritik nur wenig und Unbedeutendes zu mäkeln haben würde*), von dem auf diesem Gebiete ehrwürdigen Zeugen, dessen mächtiges Zeugniss für die Wahrheit der Menschengeschichte des ewigen Sohnes Gottes jüngst auch den Altenburger Kirchentag erhoben und tief erschüttert hat, gegen die neuen Himmelsstürmer. Ausgehend von der ja freilich an sich schon selbstgenugsamen neutestamentlich kanonischen Bezeugung wendet er sich zu eingehenderer Betrachtung der nächsten nachapostol. Zeugen, zuerst ihres Wirkens in Gemeingründung und Gegensatz gegen — übrigens auch ihrestheils zeugende — Häretiker im Allgemeinen, dann der Worte eines Clemens Romanus, Ignatius (selbst schon in den 3 anerkanntesten Briefen), Polycarp und der Anderen insbesondere, und das Resultat, das er gewinnt, unterschreiben auch wir von Herzen, ob wir es auch etwas leiser ausdrückten: „Was wissen wir nun? Wir wissen mit aller Sicherheit, dass die evangelische Geschichte, wie wir sie kennen, und deren Hauptthatsachen wir in unsern kirchlichen Festen feiern, dieselbe ist, welche den christlichen Urgemeinden von den Aposteln persönlich überliefert worden war, und dass mithin unser Glaube an ihre historische Wahrheit auf der Augen- und Ohrenzeugenschaft der sittlich herrlichsten und glaubwürdigsten Menschen beruht, welche je die Welt betreten haben. Dieser Umstand ist nun auch der gewaltige unverrückbare und aller Hebel, Aexte und Sprengwerke der Kritik spottende Fels, an welchem alle Theorien des Unglaubens scheitern, und an dem auch das elende Machwerk des französischen Akademikers, das in diesem Augenblick so grosses Aufsehen erregt und so viele gedankenlos hinschlotternde Geister berückt, als ein Produkt der epidemischen Blasirtheit und des entnervten Sensualismus dieser Zeit, — — zu Schanden wird."

[G.]

6. Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu. Vortrag von Chr. E. Luthardt, Dr. u. Prof. d. Theol. Leipzig (Dörffling u. Franke) 1864. 51 S. gr. 8.

Nur wenige Blätter, aber gehaltreicher als manche dicke Bücher. Sie sind aus einem auf der Dresdener Pastoralconferenz gehaltenen Vortrage entstanden und geben „eine Besprechung der Schriften von Strauss, Renan und Schenkel, sowie der Abhandlungen von Coquerel, Scherer, Colani und Keim." Es war dem Verf. darum zu thun, „einmal eine zusammenfassende kritische Uebersicht jener neueren Arbeiten über das Leben Jesu zu geben."

*) Z. B. dass, wie es S. 11 heisst, die Aechtheit der Paulinischen Briefe an die Römer, Corinthier, Galater und Philipper „zu leugnen sich noch Niemand unterfangen"; dass, S. 33, zu vag über Barnabas' Brief geurtheilt wird, u. desgl.

Dabei hielt er es für nöthig, mit dem Referate über jene 8 Hauptschriften eine kurze Beleuchtung der 4 genannten kleineren Arbeiten zu verbinden, „weil diese bei einer principiell ziemlich gleichen Stellung zur Sache die Punkte erkennen lassen, wo jene angeblich geschichtliche Ansicht mit innerer Nothwendigkeit über sich hinausführt und so dem apologetischen Verfahren zeigt, wo es einzusetzen hat". Auf eine specielle Kritik jener Schriften wollte er nicht eingehen; es lag ihm nur daran, zu zeigen, „wie der ganze Standpunkt, welchen sie vertreten, für die wissenschaftliche wie für die sittliche Beurtheilung der Sache gleich unhaltbar sei, wie er aber zugleich zu allgemeineren Betrachtungen über die Fragen und Aufgaben der Gegenwart herausfordere". Nachdem der Verf. im Vorworte eine grosse Zahl von römischkatholischen und evangelischen Erwiderungen auf das Renan'sche Buch, auch eine gegen Strauss und Schenkel gerichtete, namhaft gemacht, setzt er zuerst auseinander, wie es zugeht, „dass unsere Zeit von der Frage über das Leben und die Person Jesu Christi so lebhaft in Bewegung gesetzt werden konnte." Er kommt zu dem Resultate: Die Frage nach der Person Jesu „ist ein Erzeugniss der allgemeinen Geistesrichtung, wie nicht minder der theologischen Entwicklung der Gegenwart." Und „wie lautet diese Frage? Man sagt aus: Die Frage ist das Dilemma zwischen dem Dogma und der Geschichte." Aber „die Frage ist nicht: Dogma und Geschichte; vielmehr die Frage ist die Frage der Gegenwart überhaupt: das ist die Frage der Offenbarung, des Wunders, des Uebernatürlichen, nur übertragen auf das Gebiet des Lebens Jesu. Darum handelt es sich." Nach diesen mehr einleitenden Bemerkungen geht der Verf. näher auf den Gegenstand ein. „Die moderne Kritik des Lebens Jesu," sagt er, „nimmt den Ruhm für sich in Anspruch, den ächt geschichtlichen Standpunkt zu vertreten. Aber die wahre Menschheit ist ihr die Verneinung der Gottheit Jesu, und die ächte Geschichtlichkeit die Verneinung des Wunders und des Uebernatürlichen überhaupt. Unter dieser Voraussetzung construirt man das Leben Jesu. Denn wenn man das Wunder streicht, welches sich doch in den evangelischen Berichten durch das gesammte Leben Jesu bis in alles Einzelne hindurchzieht, so bleibt kein anderer Weg übrig, als der der Construction. Denn ist alles Wunderbare in den Evangelien unhistorisch, was ist dann noch historisch? Wir sind dann auf uns selbst angewiesen. Man behauptet, die ächt geschichtliche Methode vor den Theologen der Tradition vorauszuhaben, und doch ist die Methode nur die des subjectiven Beliebens." Dies weist nun Dr. L. an den modernen Darstellungen des Lebens Jesu nach, nachdem er die Frage: „Welches ist das eigentlich treibende Motiv dieser Darstellungen?" mit Berufung auf „unverdächtige Zeugen der öffent-

lichen Meinung" dahin beantwortet hat: „es ist die Tendenz der öffentlichen Action und der Geist der Agitation." Zuerst wendet er sich nun zu dem „Leben Jesu von Strauss", von welchem er im Allgemeinen urtheilt: „es repräsentirt eine frühere Periode, es ist im Grunde ein Anachronismus." Strauss ist über seine vor *circa* 30 Jahren dargelegten Behauptungen nicht hinausgekommen. „Das Neue des Buches besteht nicht in seinen Gedanken, sondern in seiner Tendenz. Strauss will auf das Volk wirken. Und auch der Geringste im Volk wird verstehen, was er meint, wenn er in gesperrter Schrift den Satz drucken lässt: Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muss erst das Wunder aus der Religion schaffen. Er vertritt eine Weltansicht, die, mit Ablehnung aller übernatürlichen Hilfsquellen, den Menschen auf sich selbst und die natürliche Ordnung der Dinge stellt." Natürlich konnte hiernach Strauss in Jesu Person nichts Anderes finden, als „hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge, mit einer Dosis Schwärmerei versetzt." Aber „heisst das wohl geschichtliche Methode, wenn man die Geschichte von philosophischen Voraussetzungen aus kommandirt? Man muss sich den Thatsachen und nicht die Thatsachen nach seinen eigenen Gedanken beugen." — Von Strauss geht der Verf. über zu Renan. Von ihm sagt er im Allgemeinen: R. setzt an die Stelle der Divination und Conjectur, deren allerdings die Geschichte nicht entbehren kann, die Erfindung und das Gebilde der Phantasie. „Er schreibt eine Geschichte mit lauter Hypothesen, und auch fast durchweg in den Ausdrücken der hypothetischen Vermuthung. Aus dem ganzen Sprachschatze kommen keine anderen Worte so häufig vor als: vielleicht, wahrscheinlich, es scheint u. dgl. Auf jeder Seite wiederholen sie sich. Sie sind der Ausdruck der Willkür, mit der er die evangelischen Berichte behandelt." Nachdem Dr. L. sodann den „Gang des Lebens Jesu nach Renan" beschrieben, fügt er hinzu: „Jedes Wort wäre zu viel, welches beweisen wollte, dass dies alles reine Erfindung ist. Woher hat Renan diese Erfindung? Er verräth es uns selbst, dass das Leben Muhameds ihm das Schema hiezu gegeben." R. wird ein Dichter von schlechtem Geschmack. „Durch sein Buch geht die Sentimentalität der arkadischen Schäferperiode, deren Unwahrheit längst hinter uns liegt. Man sieht deutlich, dass R. seine Farben der Gesellschaft entnimmt, in der er sich bewegt, und seine Erzählung zugleich für dieselbe berechnet." Mit Widerwillen betrachtet auch Dr. L. jene unwürdige Phrase „von den schönen Wesen, die sich zu Jesu bekehrten", in welcher sogar R.'s Freunde eine „unerträgliche Geschmacklosigkeit" finden. Er kommt zu dem Schlusse: „R. will Jesum auf die höchste Stufe menschlicher Grösse heben, und er zieht ihn herab in die Gemeinschaft von Lügnern, Betrügern und Wahnsinnigen. Wo

liegt R.'s Fehler? Es fehlt ihm das sittliche Bewusstseyn. Er kennt keinen heiligen Gott und darum keine sittliche Vollkommenheit. Die Weisheit R.'s ist die Weisheit eines Weltmenschen. Was wollte aber R. mit einem solchen Buche? Seine eigentliche Absicht liegt jenseits der Religion. Es ist der Geist der Opposition, der socialen und demokratischen Revolution, welcher durch sein Buch hindurchgeht und welchem er durch dieses Vorbild der grössten „demokratischen" und „revolutionären Bewegung" und des „Revolutionärs im höchsten Sinne" dienen will. Wem kann es noch in den Sinn kommen, dass es sich hier wirklich um ein historisches oder wahrhaft religiöses Interesse handle? Es ist ein social-politisches Pamphlet, in welches das Leben Jesu verwandelt wird." — An Renan schliesst Dr. L. „die Vertreter des liberalen Protestantismus in Frankreich", einen Scherer, Coquerel und Colani, an, die bei gleicher Feindschaft gegen das Evangelium doch gegen R. „den stärksten Protest nicht blos wider die wissenschaftliche Charlatanerie, sondern vor allem wider die Misshandlung des sittlichen Charakters Jesu erheben." Sie gehen überhaupt nicht so weit, sind auch viel ernster und gründlicher als R., so dass Dr. L. von ihnen urtheilt: „So entschieden wir diesen französ. Protestanten entgegentreten müssen, immerhin müssen wir anerkennen: es ist ihnen um die Sache selbst zu thun."—Nicht dasselbe rühmt er von Schenkel, zu welchem er sich nun wendet, — „dem deutschen Theologen, der sich beeilt hat, mit einem Charakterbild Jesu mit Renan um die Gunst des Publikums zu werben." Zuerst wird uns Schenkel's „Abfall von seiner eigenen Vergangenheit" schrittweise vorgeführt. Sodann heisst es von dem „Charakterbilde": „Es hat seine Stärke nicht in dem wissenschaftlichen Gehalte, sondern in der agitatorischen Tendenz. Und die Sprache, die wir hier lesen, ist ganz die einer gewissen ordinären Presse, welche durch die Schreckbilder des Mittelalters und der Priesterherrschaft unser Volk gegen die kirchliche Lehre und ihre Vertreter einzunehmen sucht." Dies wird im Einzelnen nachgewiesen und dann gesagt: „Das Buch ist ein kirchlich-demagogisches Pamphlet, eine feindselige, heftige Streitschrift gegen Kirchlichkeit und Orthodoxie." Es will „unter dem Titel der Geschichte" blos heutige Erscheinungen und Zustände schildern. Als Schlussurtheil spricht Dr. L. aus: „Das ganze Buch ist eine unwahre Heuchelei; das angebliche Charakterbild Jesu ist nicht Zweck, sondern Mittel, nur das Gewand, in welches der Geist der Agitation sich gekleidet hat, um in diesem ehrwürdigen Kleide seine leidenschaftlichen Reden an das Volk zu halten. Das Heiligste, was es in der Welt gibt, das Leben Jesu, wird missbraucht zum Dienst einer wilden Parteipolemik, und die Gestalt unsers Herrn und Heilands wird eine Maske für den Demagogen in der

Kirche! Wahrlich gegen dieses wüste Wesen des deutschen Agitators gehalten, sind die Franzosen Coquerel, Scherer, Colani ehrwürdig und selbst Renan fast liebenswürdig zu nennen.“ Als „eine wahre Erquickung nach einer solchen unsittlichen Parteischrift“ bezeichnet zuletzt Dr. L. die Vorträge von Keim in Zürich über die menschliche Entwicklung und die geschichtliche Würde Jesu, die er wegen ihres sittlichen Ernstes belobt, wenn er auch ihren Inhalt tadelnswerth findet. „Es ist doch in Keim mehr wirkliches Gefühl für Jesu unvergleichliche Hoheit, als wir sie sonst bei seinen Gesinnungsgenossen vielfach finden, und mehr wirklich geschichtlicher Sinn. Er will Jesum nur als Menschen gefasst wissen, aber er ist ihm doch ein Mysterium. Keim gesteht die Geschichtlichkeit der Wunder zu. Selbst die Auferstehung Jesu gesteht er zu und weist die moderne Erklärung ab, welche sich mit nervösen Zuständen und Visionen zu helfen sucht. Was will (sagt er) gegenüber der geheimnissreichen Person Jesu Christi die trostlose Appellation der Naturgesetze, die weder feststehen, noch ins Gebiet des Geistes und der Freiheit reichen? Keim nennt Jesum eine den Himmel streifende Persönlickeit, den Culminationspunkt der Wirksamkeit des göttlichen Factors in der Weltgeschichte.“ Freilich zieht er aus diesen Erklärungen nirgends die richtigen Consequenzen; aber es ist doch nicht zu verkennen, dass „in der Vermählung der modernen Kritik mit der Schleiermacherschen Christologie, wie sie Keim vollzieht, die kritische Bewegung bereits einen Schritt rückwärts gethan hat.“ — Zum völligen Beschlusse dieser Ueberschau der „modernen Darstellungen des Lebens Jesu“ bemerkt Dr. L. noch: „Es ist der Kampf um die Frage von Gott und seiner Offenbarung überhaupt, welcher auf dem Boden des Lebens Jesu gekämpft wird. Und dieser Kampf greift in das religiöse Leben jedes einzelnen Christen hinein. Soll ich dieser praktischen Bedeutung für das religiöse Einzelleben einen concreten Ausdruck geben, so möchte ich sagen: es ist die Frage, ob wir ein Recht haben, wie Stephanus sterbend zu rufen: Herr Jesu, nimm meinen Geist auf! Unser Beweis für dieses Recht und unsere Rechtfertigung der ganzen christlichen Weltanschauung überhaupt, wie sie sich von der Person Jesu aus bestimmt, liegt in jenen Thatsachen, welche auch die Kritik, wenn sie wirklich historisch ist, zugestehen muss.“ — Hiermit schliesse denn auch ich die Anzeige des gediegenen L.'schen Schriftchens. Vielleicht hätte sie kürzer gefasst werden können; aber ich wollte Solchen, die sich mit Pasquillen auf den Erlöser nicht weitläufig befassen mögen, bemerklich machen, was im vorliegenden Büchlein über die neusten Pasquillanten zu finden ist.

[Str.]

XIV. Dogmatik.

1. *Acad. Frider. Hal. cum Viteb. consoc. Rector cum Senatu nomina civium suorum, qui in vertamine literario praemia reportaverunt, renuntiat etc. Praemissa sunt C. Fr. Ad. Wuttke, Doctrinae sucrae lineamenta. Halis 1862. Pars prima.*
2. *Univers. lit. Frideric. Hal. consoc. programma paschale scripsit Ad. Wuttke, th. Dr. et prof. o. Doctrinae sacrae lineamenta. Pars secunda et pars tertia. Halis 1863.* 50 S. gr. 4.

Die vorliegenden 2 Programme dürfen eine grössere Beachtung in Anspruch nehmen, als sonst derartige Ephemeriden-Productionen, weil sie nicht nur die Grundlinien zu einem vollständigen dogmatischen Gebäude geben, sondern auch ihres Umfanges wegen als ausreichende Compendien zu dogmatischen Vorlesungen dienen können und werden. Dr. Wuttke theilt den dogmatischen Stoff in 3 Theile: 1. Natur, Leben, Schöpfung Gottes und Natur und Leben der von der Sünde nicht inficirten Geschöpfe. — 2. Von der Sünde und dem Verhalten Gottes rücksichtlich ihrer. — 3. Von der Erlösung. Der Standpunkt des Verf. erscheint als der der modernen Theologie, welche durch den Bezug auf die Schrift allein über den Parteien stehen und gläubig seyn will, es auch dem Wesen nach ist, aber ihren Kopf doch noch viel zu voll hat von speculativen Gedanken und subjectiven Meinungen, die sie der Schrift ein- und unterschiebt, als dass sie es zu einer reinen Ausgestaltung der Glaubenssätze und überhaupt zu einer vollen dogmatischen Durchbildung und Reife bringen könnte. Es werden da wohl richtige Ansätze gemacht, aber die weitere Ausführung verschiebt dieselben oder gestaltet sie so, dass ein anderes Gewächs herauskommt, nicht selten und oft in den wichtigsten Stücken ein solches, welches der Schrift wie der Kirche fremd ist. Dr. W. steht allerdings auf der äussersten Rechten dieser Modernität, sein aufrichtiges Streben ist, der Schrift und dem Bekenntnisse der evangelischen Kirche gerecht zu werden; dennoch theilt er mit jener den Grundtypus des Mischens und Umdeutens der dogmatischen Sätze, welches, ohne dass es gerade beabsichtigt würde, zu nichts Anderem, als zum Zersetzen und Auflösen führen kann. Ref. kann deshalb nichts mehr wünschen, als dass sich der Verf. von den lähmenden Banden Hegel'scher Speculation ganz losmachen möge. Auf diesem total fremden, durch und durch verknöcherten pantheistischen Boden können keine der christlichen Heilswissenschaft erspriessliche Früchte aufwachsen. — Als die in den Lineamenten bedenklichsten Punkte mögen die nachfolgenden hervorgehoben werden.

1. § 7 construirt der Verf. aus dem logischen Begriffe des Seyns

das ganze Wesen, die Absolutheit, alle Eigenschaften Gottes und schliesslich auch die Trinität. Das Seyn ist Ursache seiner selbst, folglich 1. Ursache seiner selbst, 2. des was durch die Ursache bewirkt wird, 3. Einheit der Ursache und des Effects: *absolute generans, absolute generatum, et unitatis vinculum utriusque. Hac trinitate est vita absoluta.* Wenn sich aber hiernach kaum das herausstellt, was göttliche *essentia* besagen will, so wird noch viel mehr die Trinität zu einem blossen Denkprocess in Gott, der sich in dem Denken seiner selbst seiner bewusst wird, mithin eine Denkkraft, bei welcher, was göttliche Person in Gott ist, ganz untergeht.

2. Deutlicher wird dieses noch in § 18, wo der Verfasser die Welt zu einem negativen Moment in Gott macht, die ideale Seite des Sohnes, und damit auch die Schöpfung der Welt zu einem logischen Process, der in Gott vorgeht. Ob auch aus Gott herausgesetzt? wird in den Lineamenten nicht recht klar. Genug, in Gott ist von Ewigkeit her eine Differenz, die durch den Sohn in vollkommener Einheit gehalten wird. Diese Differenz existirt an sich nicht, ist nur eine ideale, das *non Esse dei.* Allein da der Vater den Sohn liebt, so liebt er auch dieses negative Moment in dem Sohne. Lieben aber ist in Gott Existenz zutheilen. Liebt Gott das bis dahin blos ideale Negativum, so theilt er ihm auch Existenz mit. Damit theilt er dem Existenz mit, was nicht Gott ist, was nicht absolut, sondern begrenzt. In der Liebe des Vaters zu dem Sohne liegt daher das Princip der begrenzten Dinge, das Princip also der Schöpfung, d. h. die Welt ist von dem Vater durch den Sohn geschaffen. — Wenn sich anders bei dieser Differenz in Gott von Ewigkeit her etwas Anderes denken lässt als die Zerstörung alles wahren Gottesbegriffs, wenn sich überhaupt bei dem idealen Negativum in dem Sohne etwas Reelles und Vernünftiges denken lässt, was Ref. alles Ernstes verneinen muss, so könnte doch bei diesem speculativen Processe höchstens eine ewige Welt herauskommen, gleich ewig wie die Liebe des Vaters zu dem Sohne, und wiederum könnte die Welt nur die andere Seite des Sohnes seyn, wodurch dann der Weltbegriff zerstört wird und die Persönlichkeit des Sohnes aufgehoben. Gleichwohl führt Dr. W. hierfür als *dicta probantia* Gen. 1. 2. Joh. 1, 3. 4. 10. 1 Cor. 8, 6. Col, 1, 15—17. Hebr. 1, 3. 10. 2, 10 auf und muthet damit in der That dem Vorstellungsvermögen seiner Zuhörer viel zu, in diesen Stellen solche Speculation wiederfinden zu können.

3. Eben die Persönlichkeit des Sohnes — mithin auch die des Vaters und hl. Geistes — wird aber beseitigt und die ganze Lehre von der Person Christi depravirt, wenn es § 73 heisst: Maria hat nicht den Sohn Gottes selbst empfangen noch geboren, sondern den Menschen. Erst nachher, doch von dem ersten Alter an, hat sich der Sohn Gottes mit diesem Menschen verbunden, mit dem heran-

wachsenden Alter je mehr und mehr, und diese Verbindung ist vollendet in der Taufe Johannis. *Sensu paulum mutato*, heisst es dann, *dici potest, Dei filium ipsum a Maria conceptum esse et ex ea natum.* Dieses Eingehen des Sohnes in den Menschen Jesus wird dann in der *annotatio* verglichen mit dem Eingehen Gottes in die Welt. Nicht aber ist, soll man so sagen? der volle *Logos* in dem Menchen Jesus Mensch geworden, *„sed non est nisi altera pars ejus ad vitam hominum spectans.“* Hier hebt Dr. W. die ganze Schriftlehre in diesem Stücke und das Gesammtbekenntniss der Kirche in dem Apostolicum auf. Nicht *paulum* wird der Sinn der Schrift geändert, sondern total. Hat Maria nichts als den Menschen geboren, so ist seine Menschwerdung für uns nichts, es lässt sich dann auch gar nicht von einer *communio naturarum* reden, wie doch der Verf. thut. Hat sich erst nach der Geburt der *Logos* und zwar bei zunehmendem Alter immer völliger mit dem Menschen verbunden und ist dieser eingehende *Logos non nisi altera pars logou,* so ist der persönliche *Logos* gar nicht Mensch geworden, sondern nur eine von ihm ausgehende und mit ihm in Verbindung bleibende Kraft; so ist es auch nicht wahr, dass von ihm gesagt wird, in ihm wohnt die Fülle der Gottheit σωματικῶς. Ja, bei der übrigen Stellung des Verf. muss man auf den Gedanken kommen, er habe mit dieser allmählig vollständiger werdenden Vereinigung des *Logos* mit dem Menschen Jesus nichts anders als einen Denkprocess dieses Menschen im Sinne, der von dem dunklen Gottesbewusstseyn zu dem vollen Gottesbegriff emporsteigt und dadurch nun eben so Gottes- als Menschensohn ist. Dabei gebraucht freilich der Verf. alle bereits ausgeprägten dogmatischen Formeln als: der *Logos* hatte bereits vor der Geburt Jesu reale Existenz und Leben von Ewigkeit; ferner in Christo ist *unio personalis, hypostatica divin. et. hum. naturae, communio naturarum;* ferner es ist da *communicatio idiomatum etc.* Es kommt aber darauf an, welche Vorstellung mit dem *Logos* verbunden wird, von welchem der Verf. zwar sagt, er ist *a patre exortus*, μονογενής, aber auch hinzufügt: *e coelis, ut imagine rem exprimunt, in terram venit et homo factus est.*

4. Denn welche Umdeutungen der Verf. mit dem dogmatischen Stoffe, der in dem Ausdrucke Christus liegt, vornimmt und nach welcher Richtung hin er arbeitet, legt sich auch in der Lehre vom Abendmahle zu Tage, die er in § 92 gibt. Hier will er weder Zwingli, noch Calvin, noch Luther, noch die Römer billigen, mithin sich über den Parteien halten, wobei zuvörderst nur bemerkt werden soll, dass Zwingli so wenig als Calvin, wie ihnen von dem Verf. imputirt wird, die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle nach seiner göttlichen Natur geleugnet haben, sondern nur die des Leibes und Blutes Christi, wodurch die Sache wesentlich anders wird. Der Verf. nimmt

aber Leib und Blut für einen Ausdruck der wirklichen Gegenwart Christi oder der Natur Christi, welcher ja seiner Gemeinde immer gegenwärtig sei, sei er doch ihr Haupt und sie sein Leib. Aber wie die Gemeinschaft Christi mit seinen Jüngern von dessen leiblicher Natur abhing, von seiner *σὰρξ καὶ αἷμα*, so hängt die Gemeinschaft der Gläubigen mit ihm, dem Verherrlichten, vorzüglich auch von den sichtbaren Zeichen im heiligen Abendmahle ab, welche also für uns fast dieselbe Kraft haben, als der Leib, welchen Christus in diesem Leben hatte. Wie aber? Der in allen Dingen seiende, besonders aber in der Gemeinde gegenwärtige Christus concentrirt seine wahre Gegenwart in den Zeichen des Abendmahls, und in dieser Concentration bietet er sich den Gläubigen zur innigsten Gemeinschaft, welche innigste Vereinigung dann in der Schrift essen den Leib und trinken das Blut genannt wird. Der Gläubige schaut diese Zeichen (der Concentration), nimmt sie und vereinigt sich nun mit Christo auf das innigste. So wenigstens muss Ref. verstehen. Mithin ist die Gegenwart Christi in dem Abendmahle im Grunde nichts Anderes als seine Gegenwart in der Gemeinde, oder die Gemeinde ist im Allgemeinen (*σὰρξ καὶ αἷμα Χρ.*) was das Abendmahl im Besonderen, in der Concentration ist (*σῶμα καὶ αἷμα*), aber beides sind nur Ausdrücke der Schrift für Vereinigung, für innigste Vereinigung. Hiernach wird Christus und die Gemeinde identificirt, Object und Subject werden eins, Christus ist die Gemeinde und die Gemeinde ist Christus, und essen und trinken Leib und Blut Christi ist dasselbe als essen und trinken seine Gemeinde, welche ja der Leib Christi ist. Dem Ref. scheint diese Lehrfassung nur möglich, wenn Christus, in der Abstraction von der historischen Person Jesu, unpersönlich, als ein Ausdruck des Gottesbewusstseyns genommen wird, welches, in allen Dingen vorhanden, sich in der Gemeinde subjectobjectivirt, aber unter den Zeichen des Abendmahls zur reifen Blüthe ausbricht.

5. Damit hängt dann zusammen, dass der Verf. a) die *regeneratio* und den Gnadenstand vor dem Empfange des Sacraments nicht eintreten lässt, sondern es ist da zuvor nur ein *desiderium salutis et fiducia quaedam benigni et veracis dei*, § 96.; b) dass von der Taufe gesagt wird, § 87, die *dona Sp. S.* bewirkten in ihr die *regeneratio*. Indess beides ist schriftwidrig. So gut die einseitige Hervorhebung des Sacraments sammt Leugnung der wiedergebärenden Kraft des göttlichen Worts (wogegen 1 Petr. 1, 23) — in welchem der Verf. § 94 auch nicht den heiligen Geist selbst, sondern nur *vis quaedam divina* wirken lässt —, als die Beschränkung des heil. Geistes auf dessen *dona*, da vielmehr in der heil. Taufe der Geist Gottes selbst empfangen wird, Luc. 3, 16. Matth. 28, 19, welches Empfangen des Geistes die Wiedergeburt ist, in dessen Gefolge alsdann die *dona Sp. S.*, *illuminatio*, *animi purificatio etc.*

6. Als eins der schlimmsten Ergebnisse dieser Richtung stellt sich dann heraus, dass der Verf. den Angelpunkt der protestantischen Heilslehre, die Rechtfertigung des Sünders vor Gott als einen Akt Gottes an dem armen Sünder und zwar durch den Glauben allein nicht gebührend in das Centrum setzt. Letzteres aber, den Glauben anlangend, so mischt und menget ihn der Verf. mit der Liebe und ihren Werken also, dass das eine zugleich mit dem anderen wie das andere ist, ganz gegen die Schrift, gegen das Bekenntniss der protest. Kirche, gegen die Selbsterfahrung. Röm. 5. Denn das über seine Sünden erschrockene Gewissen, welches in seiner Sünde den Stachel des Todes fühlt, muss erst glauben, dass es in Christo einen gnädigen Gott haben solle, und kann Gott gar nicht zugleich lieben, sondern erst wenn und nachdem es im Glauben gerechtfertigt, von Gott angenommen ist und den Frieden Gottes kostete, wird die Liebe Gottes ausgegossen in das Herz durch den heil. Geist. Der Glaube also allein ist Anfang, Mittel und Ende der Rechtfertigung und als solcher auch zu behandeln. So aber behandelt ihn der Verf. nicht, sondern § 42 ist er *conscientia Dei pia amore plena*, und § 81 heisst es: *amor et fides Christo habitus probatur primum dolendo de proprio peccato* (2 Cor. 7, 10). Daraus hallet uns nicht das von der Reformation theuer erkaufte Wort entgegen: *impossibile est Deum diligere, nisi prius fide apprehendatur remissio peccatorum, cf. apol. art. IV. W. 87.* Und was die Rechtfertigung anlangt, so ist zum mindesten aus den Lineamenten nicht zu erkennen, ob sie der Verf. als einen Act Gottes, den er mit dem Einzelnen vornimmt, worin er mit Gott und Gott mit ihm handelt, lehren will.

7. Auch in der Lehre von dem durch die Sünde depravirten Zustande des Menschen findet sich Manches zu beanstanden. Zunächst ist es nicht richtig, dass keine Sünde, wo kein Gesetz. Sondern da ist keine Uebertretung, wie Röm. 4, 15 auch steht. Aber die Sünde herrschte von Adam bis auf Mose. Sodann ist die Behauptung, dem Menschen bleibe in seinem depravirten Zustande *vis quaedam moralis cupidinem malam aliqua ex parte cohibendi, et potest homo, peccatum impugnans non devincens, sibi conscius fieri imbecillitatis et desiderio angi auxilii divini*, der Schrift zuwider, welche den Menschen in seinem natürlichen Zustande als todt in den Sünden beschreibt, dass er also auch nicht ein Mal ein Verlangen haben kann nach Befreiung. Nicht richtiger dürfte der Verf. sehen, wenn er § 64 nur eine *imputatio mediata pecc. Ad.* gelten lassen will und demgemäss der Activ-Sünde eine grössere Schuld als der Erbsünde beilegt. Die Verbindung der *imp. mediata* mit der *immediata* findet sich den Grundzügen nach schon bei Luther und Melanchthon in seinen *locis*, ist keineswegs erst von den späteren Dogmatikern zu Gerhards Zeit gelehrt, und beide müssen

auch mit einander verbunden werden. Denn bei der blossen *imputatio mediata* muss die Schuld der Erbsünde geleugnet werden, weil doch die Einzelnen als solche ihre angeborene Sündhaftigkeit nicht selbst verursacht haben. Hinwiederum soll die *imput. immediata* ausschliesslich gelten, so wird bei der Erbsünde das Moment der Sünde aufgehoben, es ist dann die *culpa sine peccato*.

Diese 7 Nummern sind die Hauptstücke, welche Ref. gegen die vorliegenden Lineamente einzuwenden hat. Vielleicht, dass sie der Verf. in Etwas beachtet, was im Interesse seiner Zuhörer sehr zu wünschen wäre. Denn allerdings hat Ref. noch manche andere Stücke notirt, die er verwerfen muss. So manches in der Lehre vom Amte § 101, das keineswegs blos der Ordnung wegen da ist; so in der Lehre von dem Zwischenstande § 108, worin sicher für die, welche hier das Evangelium gehört haben, kein Raum für Busse ist; so in der Lehre von der Auferstehung von den Todten § 109, in der es scheint, als lasse der Verf. den Auferstehungsleib nicht aus der Erde, sondern aus der Seele hervorkommen, welche den Keim des Leibes bei sich behalte. Der zugemessene Raum will aber eine weitere Besprechung nicht dulden. — Auch für die Latinität wäre wohl manches noch zu wünschen gewesen. [A.]

3. *De ratione, quae interest inter Verbum et Sacramenta, disputationem scripsit Adolphus Wuttke.* Halle (Plötz) 1862. 20 S. gr. 4.

Dass die von uns stets rühmend anerkannten Verdienste des Hrn. Prof. W. mehr auf einem andern, als dem hier betretenen, Felde gesucht werden müssen, zeigt wohl die vorliegende *disputat. pro loco in ordine theologor. Halensium rite obtinendo*, von der kaum ein anderes Urtheil gelten dürfte, als das ihres Hrn. Verf.'s über Calvin's Abendmahlslehre: „*Nec satis perspicua est, nec contradictionis expers.*" Hr. Prof. W. geht aus von den Gegensätzen: Idealismus und Realismus; aber mit jedem dieser beiden Ausdrücke bezeichnet er zwei verschiedene, im Verlaufe der Abhandlung sich unaufhörlich durchkreuzende Begriffe. Bald nämlich fasst er den Idealismus als Subjectivismus und weist ihm blos das Reich der Ideen, dem Realismus dagegen das Reich der Realitäten zu; bald aber vertheilt er die real vorhandenen Dinge so, dass dem Idealismus („Spiritualismus") alle geistigen, dem Realismus (nun „Materialismus" und „Naturalismus" genannt) blos die körperlichen Existenzen zufallen. Aus der Anwendung dieser doppelgestaltigen Begriffe auf die Abendmahlslehre entstehen grosse Unklarheiten und Missverständnisse. So z. B. erklärt Hr. Dr. W. die römische Abendmahlslehre für realistisch, die reformirte für idealistisch; die lutherische dagegen soll im Verhältnisse zu jener idealistisch, im Verhältnisse zu dieser realistisch seyn, — an

und für sich wäre sie also weder das eine, noch das andere. Welche Vorstellung! Die Sache liegt ja ganz einfach so: In Bezug auf die irdischen Abendmahlselemente ist die römische Kirchenlehre idealistisch, die lutherische sammt der reformirten realistisch; hinsichtlich der himmlischen Elemente aber ist das reformirte Dogma idealistisch, das lutherische und das römische realistisch. Hiernach wird also zwar gesagt werden dürfen: *„Sententia ecclesiae Lutheranae medium fere tenet inter sententiam Romanam et Reformatam,"* — nicht aber darf hinzugefügt werden: *„etiamsi propius accedit ad hanc quam ad illam."* Denn das stricte Gegentheil dieses Zusatzes erhellt schon aus ganz natürlichen Gründen. Die drei Abendmahlslehren gleichen doch drei Kriegsleuten, von denen jeder ein Waffenstück um seine Lenden gegürtet hat: der eine das blosse Schwert, der andere die leere Scheide, der dritte das Schwert in der Scheide. Müsste sich nun dieser Dritte einen der beiden Anderen zum Bundesgenossen wählen, so wäre er wohl nicht klug, wenn er den ohne Schwert lieber wollte als den ohne Scheide. Darum sagt auch schon Luther: Ehe ich wollte mit Zwingli eitel Brot und Wein haben, ehe wollte ich mit dem Pabst eitel Leib und Blut Christi haben. — Gleich unhaltbar wie jenes *„etiamsi"* ist auch Dr. W.'s fernere Behauptung: die *coelestia eucharistiae dona* wären nicht *„eadem ac caro et sanguis illius corporis Christi, quod in cruce pendebat, ut secundum sententiam Romanam, sed caro et sanguis glorificatus."* Der vermeinte römische Irrthum wird ja auch von unserer evangelischen Kirche vertreten, und die Vorstellung von einem Abendmahlsgenusse des verklärten Leibes und Blutes Christi erscheint blos als eine moderne Hypothese, wodurch die unverstandne lutherische Lehre philosophisch zurecht gelegt werden soll. Diese Hypothese verstösst nicht allein gegen die h. Schrift (insofern Christus schon bei Einsetzung des h. Abendmahls, also vor seiner Verklärung, den Jüngern seinen Leib und Blut austheilte), sie involvirt auch eine Unmöglichkeit: ein verklärter Leib kann nicht in den Tod gegeben, verklärtes Blut nicht vergossen werden. — Auch noch durch mancherlei andere Unklarheiten, Irrungen und Widersprüche schlängelt sich des Hrn. Verf.'s Abendmahlslehre hin und verschwindet zuletzt schier in der unionistischen Sandwüste. (*„Et quum secundum Calvinum fidelis homo in Sacramento idem recipiat, quod secundum Lutherum, corpus et sanguinem domini, et quum impii secundum Lutheranam quoque sententiam a coena sacra arcendi sint: non est, car Lutherani communionem cum Reformatis in sacra coena omnino fugiant."*) — Was nun den Hauptgegenstand der Abhandlung, die *ratio, quae interest inter verbum et sacramenta,* betrifft so läuft er auf folgende Summa hinaus: *„Verbum per se sine Sacramentis efficax quidem est, incitat fidem, capacem facit animum veritatis et salutis, voluntatem*

liberam reddit ad salutem recipiendam, tamen non nisi principium praebet salutis, non salutem ipsam perfectam et omnino plenam et realem, sed movet animum ad petendam hanc perfectionem per recepta sacramenta. Sacramenta perficiunt salutem per verbum fundatam, ita ut ad plenam salutem accipiendam non solum verbi acceptio per fidem, sed etiam sacramentorum necessaria sit, etiamsi non privatio, sed contemtus sacramentorum damnat." Augenscheinlich ist die ganze Sache dem Hrn. Verf. noch nicht recht klar (was u. A. schon daraus erhellt, dass er das „*Verbum, quatenus medium salutis est,*" verwechselt mit dem göttlichen Worte, sofern es *norma doctrinae* ist). Die obige Anschauung drückt offenbar das Wort unter die Sacramente herab und führt zu verderblichen Folgerungen. Ist das Wort unzulänglich zur Erlangung des Heils, so muss ja nothwendig schon die „*privatio sacramentorum,*" nicht erst der *contemptus*, die ewige Verdammniss nach sich ziehen. Und wiederum, können die Sacramente das Heil blos vollenden (nachdem es zuvor vom Worte angefangen worden ist), was nützt dann die Taufe solchen Kindern, die vor erlangter Kenntniss des Wortes sterben? Abgesehen hiervon, so findet sich bei Hrn. Dr. W. noch eine sehr bedenkliche Eigenthümlichkeit hinsichtlich des Unterschieds in der Wirkungsweise der Gnadenmittel. Ich habe seine diesfallsigen Aeusserungen nur dahin verstehen können, dass Wort und Sacramente auf zweierlei Art wirksam seien: das Wort, als idealistisches Gnadenmittel, durch den Glauben, — Taufe und Abendmahl, als realistische Sacramente, durch den Gebrauch. Jedenfalls streift Hr. Dr. W.'s Sacramentslehre hart an das römische *opus operatum*. — Noch vieles Andere, was wir zu moniren hätten, lassen wir des Raumes wegen unerwähnt. Wir hoffen, der Hr. Verf. werde in späteren Zeiten die Reflexionen der vorliegenden Abhandlung mit noch richtigeren Einsichten vertauschen; dies wird jedenfalls geschehen, wenn er sich immer völliger durchdringen lässt von der noch Vielen verborgenen, ihm aber bereits hell aufgegangenen Wahrheit: „*non leviter res se habet cum discrimine sententiarum de mediis gratiae, sed hoc valet ad intimam vitam spiritualem Christianorum.*" [Str.]

4. Evangelisches *Ave Maria*. Ein Beitrag zur Lehre von der selig zu preisenden Jungfrau. Von W. O. Dietlein, l. th., V. D. m. Halle (Fricke) 1863. 180 S. gr. 8. Pr. 18 Sgr.

Ein Zeichen der Zeit! Wer alle Sophismen dieses kleinen Buches aufdecken wollte, der müsste ein sehr grosses schreiben. Wäre alles das wahr, was der, nicht einmal römisch-katholische, von keiner Kirchenversammlung, sondern lediglich durch „die Verordnung *Ineffabilis*" aufgestellte, specifisch päbstliche, Glaubensartikel *de immaculata conceptione Mariae* enthält und was die, in diesem neuen Dogma wurzelnde, Theorie des Hrn. D. weiter aus-

spinnt, — so wäre weder für die heilige Jungfrau, noch für die übrige Menschheit ein Erlöser von nöthen: Maria fände in sich selbst, und wir fänden in ihr alles vollauf, was zur geistlichen Wohlfahrt für Zeit und Ewigkeit nothwendig ist. Wir könnten getrost aus unserer Dogmatik die Theologie, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, Eschatologie, und aus unserer Ethik die Anbetung der h. Dreieinigkeit wegstreichen; unser Glaube würde an einer „dogmatischen Mariologie", unser Leben und Wandel am Mariendienste volle Genüge und einen sichern Himmelsweg haben. Es ist unbegreiflich, wie Herr D. auf den Titel seines Büchleins schreiben konnte: „Christ ist mein Name, Evangelisch mein Beiname." Nur die massivste Anwendung des *Lucus a non lucendo* rechtfertigt einigermassen diesen Wahlspruch, der eigentlich lauten müsste: Marianer ist mein Name, Papistisch mein Beiname. Eben so unbegreiflich und nur aus einer kolossalen Täuschung erklärlich ist der Wahn, es vertrügen sich die Ansichten des vorliegenden Büchleins mit den Ueberzeugungen der Reformatoren, ja sie gingen sogar aus deren Lehre von der Sünde und von der Rechtfertigung allein durch den Glauben an Jesum Christum mit innerer Nöthigung hervor. Der Leser wird unwillkürlich versucht, dieses Vorgeben gar nicht für ernstlich gemeint zu halten. Schlimm genug ist's übrigens, wenn „Handbücher der protest. Polemik gegen die röm.-kathol. Kirche" aus der Jungfrau Maria eine „Niobe des Christenthums" mit „revolutionären Erwartungen" machen; — solchen mythologisch-politischen Phantastereien gegenüber haben leider die papistisch-philosophischen Ausgeburten des „Evangelischen *Ave Maria*" eine relative Berechtigung. [Str.]

XVI. Christliche Ethik.

Christliche Sittenlehre von Christ. Fr. Schmid, † Doct. und ord. Prof. der Theol., Frühprediger u. Superint. des theol. Sem. in Tübingen. Herausgeg. v. Dr. A. Heller, Repetent am theol. Sem. in Tüb. Stuttgart (Liesching) 1861. XIV u. 813 SS. hoch 8.

Eine christliche Sittenlehre, sagt der Herausgeber in seinem Vorworte, welche, wie ihr ziemt, dem so manche theologische Schule und im Grunde das gesammte moderne Leben beherrschenden Antinomismus so offen entgegentritt und so ganz auf dem Wesen des göttlichen Gesetzes und der christlichen, in Gott freien und in Gott gebundenen Persönlickeit gründet und sich erbaut, wie die hier vorliegende, ist in der Literatur der gegenwärtigen Theologie eine ungewöhnliche Erscheinung zu nennen. Ref. stimmt dem gern bei und es ist dem Herausgeber zu danken, dass

er sich der Mühe, welche die Herstellung dieses Werks aus skizzenartig hingeworfenen Entwürfen zu mündlichen Vorträgen des Verf. und aus dessen sonstigem Nachlasse, so wie aus zahlreichen Nachschriften der Zuhörer, erforderte, mit liebender Hingebung unterzogen hat. Denn wir haben es hier allerdings mit einem ausgezeichneten Werke zu thun, wie wir es längst gesucht haben, das sich bei streng wissenschaftlicher Form von Anfang bis zu Ende und in jedem § erkennbar aus dem spezifisch Christlichen auferbaut, wie es in dem kirchlichen („protestantischen", „evangelischen") Lehrbegriffe einen Ausdruck gefunden hat. Der Verf. bietet dabei einen grossen Reichthum theologischer Lehre mit viel Feinsinnigkeit und tiefen Blicken, aber allezeit in gesunder, nüchterner Weise, gleichweit von philosophischem speculativen Schulwesen, als von dessen schulmässigen Sprachformen, vielmehr sprachlich so zubereitet, dass was hier die Wissenschaft vorlegt, fast unmittelbar in den praktischen Gebrauch zum Dienste an der Gemeinde hinüber genommen werden kann, ohne erst der Ausschälung aus Formeln zu bedürfen, die nur für die Schule da und auch verständlich sind.

Die evangelisch-christliche Sittenlehre, sagt der Verf., ist derjenige Theil der systematischen Theologie der ev. Kirche, welcher das christliche Leben als das christlich Gute zu seinem Gegenstande hat. Sie ist die theologische Wissenschaft vom christlichen Leben als dem christlich Guten. Sie hat, wie der andere Theil der systematischen Theologie, die christliche Glaubenslehre, die ganze christliche Wahrheit in sich, nur nach einer anderen Seite. Auf christlichem Gebiete ist also die Sittenlehre keinesweges unabhängig von der Glaubenslehre. Zwar hat dieselbe eine eigenthümliche Basis, das christlich fromme Bewusstseyn, den christlich frommen Geist und zwar in der Form des praktischen Antriebs, wovon die christliche Sittenlehre ausgeht. Aber dasselbe christlich fromme Bewusstseyn, nur als ruhend aufgefasst, ist auch die Grundlage der Dogmatik. So stehen beide nothwendig in harmonischem Verhältnisse, beide hängen von einander ab u. s. w. Auch die confessionellen Unterschiede reflectiren sich nothwendig alle in der Ethik, und das wäre ein wunderlicher Protestantismus, der nur in der Glaubenslehre protestantisch wäre und nicht auch in der Sittenlehre. — Ferner, die Methode anlangend, insbesondere um den Stoff der christlichen Sittenlehre zu gewinnen und anzuordnen, so bezeichnet der Verf. hinsichtlich des Ersteren als nächste Quelle den christlichen Geist des Subjekts — nicht den subjektiven Geist an sich, aber auch nicht die heilige Schrift an sich, eben weil der christliche Geist, der an Christum Jesum gläubige und in ihm erneuerte Geist eben so erleuchtet und geheiligt ist, sofern die Erneuerung, Wiedergeburt nicht ohne Erleuchtung (und um-

gekehrt) stattfinden kann. Denn die christliche Wahrheit kann nur auf dem Wege des sittlichen Aneignungsprozesses des Christenthums von uns erkannt und uns eigen werden; das aber geschieht, indem der Inhalt der heiligen Schrift als göttlichen Worts in den menschlichen Geist eingeht im Glauben. In anderer Weise gibt es kein Eingehen rechter Art in den menschlichen Geist. Nur das Subjekt also, dem einerseits das göttliche Wort angeeignet ist, und wofern dieses in rechter Weise geschehen, anderseits dem, kraft der lebendigen Gemeinschaft mit Christo und dem Vater, kraft der Einwohnung Gottes in ihm, der Gegenstand des christlichen Wissens nicht ein fremder ist, kann das Subjekt seyn, welches das christliche Lehrsystem aufzubauen vermag. Es ist aber dabei an ein biblisch exegetisches Verfahren gebunden. Hinsichtlich des confessionellen Verfahrens, das dabei zu beobachten, spricht sich der Verf. so aus: In der luther. Kirche darf sich das Selbstbewusstseyn wohl wieder vertiefen. Sie hat Vieles, dessen sie sich nicht zu schämen hat und dessen sie wohl bedürftig ist. Auf der andern Seite ist es wunderlich, warum nicht eine Kirche von der anderen, welche auf gleichem Boden steht, auch lernen soll: zu lernen hat die unsrige besonders auf dem praktischen Boden kirchlicher Gemeinschaft, und diese wirkt auch einigermassen zurück auf den Boden des Dogma's. (Der Verf. giebt diesem Letzteren, das an sich anzufechten ist, kaum weitere Folge, vielmehr ist seine Grundrichtung lutherisch.)

Demgemäss nimmt der Verf. zum Ausgangspunkt der christlichen Sittenlehre, weil das christliche Bewusstseyn nicht blos ruhende, sondern auch in Thätigkeit übergehende Zustände in sich schliesst, den Begriff des christlichen Lebens als eines wollenden und thuenden, welcher in der Glaubenslehre insbesondere in der Lehre von der Aneignung des Heils seine Stelle hat und seinerseits auf dem Begriffe von Gott und seinem Willen, vom Menschen und der Welt überhaupt und in Folge dessen von dem Erlöser beruht. Indem der Verf. sodann in der Analysis der Elemente des christlich Guten als dessen subjective Elemente die sittliche Persönlichkeit überhaupt mit sittlichem Triebe, Willen und Zurechnung setzt und als dessen objective Elemente die Beziehung der sittlichen Persönlichkeit zu Gott und zur Welt, insbesondere im Stande der Sünde, ergibt sich ihm als Princip des christlich Guten die Wiedergeburt, mit welcher das christlich sittliche Leben im Menschen in die Wirklichkeit tritt, als die freie principielle Aneignung der durch die Erlösung in Christo Jesu gegebenen Gnade, durch welche ein neues Lebensprincip in die sittliche Persönlichkeit gesetzt ist. Dieses von Gott in dem Menschen hervorgebrachte Werk, das ebensowenig ohne die lebendige Receptivität des Menschen, als durch dessen eigene Kraft allein voll-

zogen werden kann, wird vermittelt durch das Wort des Evangeliums, durch das Sacrament und durch Alles, wodurch die Fruchtbarkeit beider unter den Menschen bedingt ist, besonders durch die christliche Gemeinschaft (durch welche Wort und Sacrament unter den Menschen erhalten, fortgepflanzt und den Einzelnen nahe gebracht wird), und hat zum Gehalte in Busse und Glauben die Gemeinschaft mit Christo. Damit aber meint es der Verf. so ernstlich, dass er sagt: wo diese Wiedergeburt nicht gelehrt wird, wird überhaupt die Verwirklichung des sittlich Guten nicht nachweisbar, während hinwiederum aber auch überall, wo die Wiedergeburt nicht im evangelischen Sinne gelehrt wird, der Begriff des christlich Guten sich alterirt. (Nach ihrer objektiven Seite ist aber die Wiedergeburt das Setzen eines neuen der Sünde entgegengesetzten Lebens aus Gott in den adamitischen Menschen, keimartig, das sich in der Heiligung entwickeln soll; nach ihrer subjektiven Seite ist sie begleitet von der *μετάνοια* und *ἐπιστροφή* durch Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem Subjekte, nicht wie bei *Harless* in dem Geiste des Gewissens, sondern in dem Geiste *τοῦ νοὸς*, im Herzen, vergl. §. 30). Hiernach bestimmt sich als das christlich Gute, beruhend auf der erlösenden Gnade in Christo, das gläubige Leben aus und in Gott. Je nach der verschiedenen Beziehung aber, in welche das sittlich Gute zum Willen gesetzt werden kann, ergibt sich dann eine dreifache Form desselben, indem dasselbe in dieser Hinsicht theils als Norm für den Willen, als verpflichtendes Gesetz, theils als aufgenommen in den Willen, als tugendhafte Handlung und Tugend, theils als Werk, oder als sittliches Gut sich darstellt. Auch das Böse fällt unter diese Trichotomie, theils als böser Grundsatz oder Vorsatz, theils als böses Wollen und Handeln, theils als sittliches Uebel.

Der übrige Inhalt des allgemeinen Theils ist dann eine reiche und der Wahrheit gemässe Entfaltung dieser drei Formen des sittlich Guten. Das Gesetz wird gefasst objektiv als der in Jesu Christo dem Erlöser enthüllte und erfüllte Gotteswille — Lehre, Vorbild —, subjektiv als der in das Subjekt übergegangene sittliche Lebenstrieb, unterschieden von dem natürlichen Sittengesetze, das zur Beseelung nicht die ausreichende Kraft hat, vielmehr durch die den Menschen beherrschende Sünde zur Entgegensetzung gegen das Gesetz reizt, während das christliche Gesetz im Gläubigen ein so lebenskräftiger Trieb ist, dass es den Gegensatz des Willens gegen das Gesetz überwindet. Eben aber dieser Gegensatz gegen den Gesetzesinhalt bildet den Grundsatz der Sünde, welche mit Hintansetzung des absoluten Zweckes das eigene Selbst als solches, namentlich seine angenehmen Zustände sich zum höchsten Zwecke setzt und danach alle Gegenstände des Handelns be-

misst und behandelt, — Gottlosigkeit, Selbstsucht. — Näher bestimmt aber ist der Inhalt des Gesetzes, als des in Christo enthüllten und erfüllten Gotteswillens, dieser: Du sollst lieben Gott in Jesu Christo und um seinetwillen alles Andere, nach Maassgabe seines Verhältnisses zu Gott in Christo. Es ist dies nicht blos eine logische Forderung, sondern Gal. 3, 6 eine psychologische Fortentwicklung des bussfertigen Glaubens im Wiedergeborenen. Die ἀγάπη ist die Fortentwicklung der πίστις zur selbsthätigen Bewegung, worin diese ihre Lebenskräftigkeit bewährt. Aber es ist die Liebe Gottes in Christo, die zugleich über ihn hinaus zu der Creatur um seinetwillen geht.

Weil aber das Gesetz für den Willen da ist, so liegt es in seinem Begriffe, im Verhältnisse zu stehen zu dem Willen, und zwar so, dass es den freien Willen von sich abhängig macht, worauf der Begriff der Verpflichtung und der Pflicht beruht, welche im Allgemeinen ihrem Wesen nach die unbedingte Abhängigkeit des Willens vom Gesetze kraft der dem Gesetze als göttlichem Willen zukommenden Unbedingtheit ist. Um jedoch die Eigenthümlichkeit der christlichen Verpflichtung fest zu halten, muss der Unterschied zwischen dem natürlichen Sittengesetze einerseits und dem gläubigen Subjekt und dem christlichen Gesetze anderseits genau beachtet werden. §. 51. Das ganze Gesetz verpflichtet den ganzen Menschen, auch sind die einzelnen bestimmten Pflichten aus der allgemeinen Christenpflicht abzuleiten, weshalb auch das sittliche Subjekt eine Collision der Pflichten zu vermeiden hat.

Das christlich Gute in den Willen aufgenommen ist die christliche Tugend, welche nur Eine ist, nämlich der vom christlichen Gesetze beseelte Wille, δικαιοσύνη, ἁγιωσύνη, θεοσέβεια, εὐσεβῶς ζῆν u. s. w. Nach ihrer formalen Seite spontane Vereinigung des Willens mit dem Gesetze, zugleich das fortwährende selbstthätige Festhalten des Gesetzes; nach ihrer materialen Seite weise Liebe zu Gott in Christo als eine Liebe über alles und in allem, Gottesbildlichkeit, ist die christliche Tugend die christliche Freiheit, als entwickeltes Leben, Freiheit von dem Gesetze des Fleisches und von dem Gesetze Gottes, als einer dem Willen nach äusserlichen und entgegengesetzten Norm, mithin eine Einheit, bei berechtigter Individualität und bei der der Mannichfaltigkeit der christlichen Gebote entsprechenden Mannichfaltigkeit der Tugenden, deren Eintheilungsgründe wesentlich gegründet sind auf die verschiedenen Momente des Willens, der in seiner Thätigkeit theils belebend, theils bekämpfend ist, theils in der Richtung von aussen nach innen eine erkennende, theils in der Richtung von innen nach aussen eine darstellende, von wo aus sich eine Vierzahl christlicher Grundtugenden ergibt. Dem gegenüber in der Sünde der lebendige Gegensatz gegen die Tugend, als selbst-

süchtige Feindschaft wider Gott und die gottlose Selbst- und Weltliebe, deshalb Knechtschaft, doch auch wie die Tugend nur Eine. Beschreibung beider in ihrem Werden, bei jener als Ehrbarkeit, Lasterhaftigkeit, Knechtschaft, Heuchelei, Frechheit, Sicherheit, Verstockung bis zur Lästerung des heil. Geistes — §. 86 —, bei dieser in ihrem Anfange als Bekehrung, in ihrem Fortgange als Heiligung mit ihren Stufen, Stand in guten Werken, Tugendeifer, Begeisterung — §. 94. 95 —, christliche Askese mit den einzelnen Tugendmitteln, Wachsamkeit, Nüchternheit, christliche Betrachtung, Gebet, Sacramentsfeier, christliche Lebensordnung, christliche Gemeinschaft mit dem Ziele der vollendeten Heiligkeit des ewigen Lebens.

Hiernach bestimmt sich der Begriff des sittlich Guten wesentlich religiös, als das durch die Willensthätigkeit in das Seyn übergegangene Gute, wurzelnd in göttlicher, schöpferischer Ursächlickeit, bildsam aber durch sittliches Handeln gegenüber der Welt, die ζωή, welche als Thätigkeit und Zuständlichkeit von dem Erlöser auf die Gläubigen übergeht, als Gemeinschaft seiner Heiligkeit und Seligkeit, das Reich Gottes als das höchste Gut, als die durch Christum den Erlöser gestiftete göttliche Gemeinschaft der Geister, welche vor allem die Menschheit umfasst, aber zugleich Himmel und Erde, die in Christo verklärte Welt, wobei die geistige Beschaffenheit und Thätigkeit der Menschen Bedingung der Theilnahme ist. In den einzelnen Bestandtheilen 1. die christliche Gemeinschaft mit Gott dem Vater, Sohn und Geist oder die Kindschaft Gottes, 2. die christliche Gottebenbildlichkeit des Christen, 3. die christliche Brudergemeinschaft. Analog das sittliche Uebel als das durch die Willensthätigkeit in das Seyn übergegangene Böse, in seiner Gesammtheit das Reich der Finsterniss, welches abgesehen von der Erlösung die Menscheit umfasst, aber über die Menschheit hinausgeht, einen Theil der höheren Geisterwelt mitbegreifend, ja von dort aus über die Menschheit gekommen und regiert ist. Es kann aber nur neben dem Reiche Gottes und als von ihm besiegt, gerichtet und verdammt bestehen. (Hier würde anzufechten seyn, dass der Verf. sagt, dieses Reich sei, „weil es nicht von Gott, schlechthin nichtig und nicht von Bestand." Es schliesst dieses in sich, dass es mit der Vollendung der Erlösung, in der Verklärung des ganzen Reichs Gottes, aufhören werde, was auch § 106 so ausgesprochen wird: Die Realisirung des göttlichen Reichs konnte daher nur so geschehen, dass das Reich der Finsterniss in Christo principiell überwunden wurde, und nun, wenn auch bei fortschreitender Entwicklung der göttlichen Oekonomie sich in immer steigender Abscheulichkeit herausstellend, — allmählig aufgelöst wird.)

In dem 2. Theile kommt dann S. 638—806 das christlich

Gute in seiner wesentlichen Besonderung zur Darstellung. Es wird darin, entsprechend dem dreifache Momente des christlichen Guts, nach seiner Besonderung entwickelt 1. als die Kindschaft Gottes in der unmittelbaren und mittelbaren Frömmigkeit (ein sehr reiches Capitel in 7 §§.) 2. Die christliche Persönlichkeit, dem entsprechend die persönliche Tugend des Christen, deren Grundgesinnung eine auf die eigene Persönlickeit gerichtete achtungsvolle Liebe, welche aus der ehrfurchtvollen Liebe zu Gott in Christo fliesst und in der Demuth und Selbstverleugnung sich selbst begrenzt, deren abgeleitete Gesinnungen und Handlungen: die christliche Selbstverhaltung (geistliche, leibliche), die Selbstbildung, die Selbstbeherrschung, in der Richtung auf die eigene Person: christliche Thätigkeitsliebe, Arbeitsamkeit, christliche Genussliebe; in der Richtung auf die Aussenwelt: auf die Natur (Besitz und Eigenthum), auf die Mitmenschen: Unabhängigkeit, Anerkennung ihres Werths (Ehen), Einfluss auf Andere, Wahrhaftigkeit, Mittheilsamkeit u. s. w. 3. Die christliche Brudergemeinschaft, als deren Grundgesinnung die achtungsvolle Liebe, welche aus der ehrfurchtsvollen Liebe zu Gott in Christo fliesst, deren abgeleitete Gesinnungen und Handlungen: christliche Beurtheilung, Achtung, Einträchtigkeit, Wohlwollen, Vertrauen, Friedfertigkeit, Gerechtigkeit, Güte, Mildthätigkeit; deren Gestaltung in der Familie (wo der Verf. in Beziehung zur Ehescheidung die über die beiden im N. T. gestatteten Scheidungsgründe hinausgehende Ausdehnung der Scheidungsgründe als: Nachstellung des Lebens, brutale Führung der Ehe u. a. im Wesentlichen nicht zu tadeln findet, mithin der Theorie der *par ratio* huldigt, nur dass er die laxe Beseitigung der Cautelen Seitens des Staats und freilich auch der Kirche als unsittlich verwirft, — eine Lehranschauung, in der wir entschieden dem Verf. widersprechen müssen —), in dem Staate; in der Völkergemeinschaft und in der Kirche. Die Einheit dieser Gemeinschaften ist das Reich Gottes, in welchem über alle äussere Gemeinschaft das unsichtbare Geistesleben hervorragt und welches die in Christo verklärte Menschheit, als der vollständige Leib des Herrn und als die Einheit der irdischen und himmlischen Gemeinde, umfasst. Eph. 3, 15. Heb. 12, 22—24.

Diese Inhaltsübersicht des Werks wird das oben abgegebene Urtheil über dasselbe rechtfertigen, zugleich aber zu dem fesselnden Studium desselben selbst einladen, als wozu Ref. nur rathen kann. [A.]

XVII. Pastoraltheologie.

1. Die Idee des geistlichen Priesterthums aller Christen in

ihrer Verwirklichung. Von B. Wendt. Berlin (L. Rauh. — Ohne Jahrzahl). 260 S. gr. 8, 25 Ngr.

„Eine praktische Theologie für die christliche Gemeinde" hat der Verf. sein Buch genannt und ihm das Motto vorgesetzt: Ich glaube eine heilige christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen. Den Beruf und die Befähigung zur Abfassung einer solchen Schrift hat W. durch seine „Zwei Bücher von der Kirche" bereits documentirt und beweist ihn auch jetzt wieder durch zahlreiche Stellen der „praktischen Theologie." Man braucht z. B. nur zu lesen, was er auf S. 48 von dem geistlichen Priesterthum des bussfertigen Schächers am Kreuze sagt, so erkennt man gleich den mit seinem Gegenstande vertrauten Mann. Gegen jene „Zwei BB. von der Kirche" steht indess diese „praktische Theologie" weit zurück. Sie leidet zunächst an formalen Mängeln: an einer gewissen Ueberschwänglichkeit des Ausdrucks, an Ueberladung mit Wortspielen, Reimgeklingel und, zum Theil blos witzigen, zum Theil gar sonderbaren, Antithesen (z. B. „unser Freiheitsmann, Jesus Christus, befreit aus den Banden des Gesetzes; unser Freiheitstag, der Sonntag, befreit aus dem Arbeitsjoch der Woche"; oder: „Auf die Blutschuld gehört eine Bluthuld"), — auch an falscher Terminologie (um der mildesten Auffassung Raum zu geben), wenn von den „priesterlichen Gelübden der christlichen Gemeinde" gesprochen wird; der „Glaube", die „geistliche Armuth", die wahre „Keuschheit" und der „Gehorsam" gegen Christum können doch unmöglich als „evangelische Gelübde" bezeichnet werden, d. h. als Dinge, die der Christ beliebig übernehmen oder unterlassen könnte; sie sind ja göttliche Gaben und Gebote, nicht menschliche Werke und Zusagen. — Ausserdem treten aber auch materielle Gebrechen an dem Buche hervor. „Die Idee des geistlichen Priesterthums" hat der Verf. klar ergriffen aber sobald es sich um „ihre Verwirklichung" handelt, greift er oft fehl. So in den Abschnitten VI—IX. Was er hier ausführt, lässt sich im Allgemeinen nicht tadeln und muss im Einzelnen sogar gelobt werden. Dennoch wird durch die Annahme von „drei priesterlichen Werken, drei heiligen Zeiten, drei heiligen Stätten, drei heiligen Ständen" der irrigen Meinung Vorschub gethan, als sei das geistliche Priesterthum an gewisse Orte, Zeiten, Stände und Werke, oder diese an jenes, gebunden. Der Verf. hat das auch recht wohl gefühlt, wie sich nicht blos aus einzelnen Aeusserungen ergibt, sondern vornehmlich daraus, dass er die „Kirche", in ihrem Unterschiede von „Schule" und „Haus", als einen Begriff hinstellt, der zwischen der Gemeinde der Heiligen, dem *status ecclesiasticus* und dem steinernen Tempelgebäude hin und her schwankt. Abgesehen hiervon kommen noch manche unzulässige Aeusserungen über Persönlichkeiten und Erscheinungen vor, die fördernd oder

hemmend auf die „Verwirklichung der Idee des geistlichen Priesterthums“ eingewirkt haben sollen. Dergleichen schwache Stellen sind u. a., was auf S. 9—21 über Spener, Schleiermacher, Claus Harms, „die Zeit der Freiheitskriege“, unser dem Reformationszeitalter gleichendes Jahrhundert, die „Volkskirche“ u. drgl., — ferner S. 42 f. von der „heiligen“ und der „innern Mission“, — S. 183 von Heinrich Müller und seinen „vier stummen Kirchengötzen“, — S. 215 von dem „schönen und grossen Gedanken der heiligen Alliance“ behauptet wird. Diese Behauptungen, verbunden mit den übrigen Schwächen des Buches, scheinen doch darauf hinzudeuten, dass der Verf. eine viel zu hohe Meinung von dem priesterlichen Charakter und Berufe der jetzigen Generation hegt, und dass er überhaupt weniger die Gläubigen, als die Getauften für geistliche Priester hält. [Str.]

2. Bist du ein Geistlicher? Eine Pastoralfrage über Predigt und Seelsorge. Stuttgart (Liesching) 1863. 156 S. 12 Ngr.

Sicherlich beruht es auf einem Irrthum, wenn Thomasius in seinem Vortrage auf der Leipziger Pastoral-Conferenz (1863) „über die Stellung des Geistlichen u.s w.“ (abgedruckt in dieser Zeitschrift 1864, I) ganz ohne weitere Restriction sagt, Löhe sei der Verfasser des vorliegenden Büchleins (S. 16). Mag auch für den wirklichen Verf. diese Verwechslung ehrenvoll seyn, veranlasst hat er sie nicht, denn er bezeichnet sich S. 117—123 genügend als zur Würtembergischen Landeskirche gehörend. Er spricht von „unserer württembergischen Kinderlehre“ und „von unserm württembergischen Konfirmationsbüchlein“ und lobt das letztere als ganz vortrefflich. „Je länger wir es brauchen, von Jahr zu Jahr muss es uns um so lieber werden, es ist ein Schatz, um den wir zu beneiden sind, und den wir in Ehren halten dürfen.“ So kann Löhe nicht sprechen, ganz abgesehen davon, das L. nicht anonym schreibt und sich auch schon anderweitig über die Arbeitsgebiete des geistlichen Amtes ausgesprochen hat. Erkennen wir nun in dem Anonymus einen Geistlichen, vielleicht Landgeistlichen, aus der Württembergischen Kirche, so wollen wir damit seine Worte nicht gering achten, Worte der Erweckung und Ermahnuug an seine Amtsbrüder, lehrreiche Winke zu einer gewissenhaften und gesegneten Praxis, hervorgegangen aus Erfahrung, gekleidet in schlichte, anspruchslose Form. Das Ganze zerfällt in zwei Hälften nach den Fragen: „wie predigst du?“ und „wie seelsorgest du?“, und beidemale werden wir ganz und gar in das praktische Amtsleben hineingeführt. Möge es uns erlaubt seyn, referirend und kritisirend denselben Gang einzuschlagen.

„Ohne Text, ohne Bibelwort keine Predigt.“ „Gottes Wort ist jeder Text, als solches stellt sich jeder Text zu uns, aber stellen auch wir uns zu ihm als zu Gottes Wort?“ Dies sind die Grund-

gedanken des ersten Abschnitts „wie stellst du dich zum Text?" Es wird verboten jedes Predigen von Menschenwort und die damit zusammenhängende naschhafte Wählerei in den Bibeltexten, weil die Liebhaberei oft höher steht, als das Wort Gottes; geboten wird dagegen fleissigeres Bibellesen und Bibelstudium. Wir können dem Verf. nur Recht geben in seinem Verlangen, dass die heil. Schrift die centrale Stelle einnehmen soll in den Studien aller praktischen Geistlichen, und wer wäre wohl der sich nicht beschämt fühlte und eingestehen müsste, er habe nicht genug aus der Quelle geschöpft, er habe seine Zeit zersplittert mit allerlei anderen Studien, vielleicht theologischen, vielleicht aber auch ganz weltlichen, oftmals sogar mit lauter Allotrien! Das sagen wir mit dem Verf.: „es sollte kein Tag vorübergehen, da nicht etwas in diesem Bibelstudium geschehen wäre", sei es nun in wissenschaftlicher oder erbaulicher Weise; wir hätten aber daneben auch gern gesehen, wenn allen Predigern ein exactes theologisches Studium zur Pflicht gemacht worden wäre. Kann auch das Studium Luther's oder Jo. Gerhard's oder eines Kirchenvaters nicht so direct verwerthet werden als das exegetische Studium, so trägt es doch nicht minder als dieses zur Ausreifung des Geistes, zur Befestigung der christlichen Persönlichkeit bei, und kommt indirect dem Predigtamte sehr bald wieder zu Gute. Man darf im Blick auf hundert Zeitungen und Zeitschriften allerdings warnen vor „dem Lesestrom, der uns ungestüm von der Quelle hinwegreissen möchte", aber man sollte auch darauf hinweisen, dass die Schriften der Kirchenväter, der Reformatoren, der lutherischen Dogmatiker uns nicht allzufern liegen dürfen, und dass, um nur eins anzuführen, Luther's Werke sich in jeder Prediger-Bibliothek finden sollten. — Haben wir nun einen Text, und zwar für die sonntäglichen Predigten einen festen, für die Kasualreden einen solchen, der aus unserm täglichen Bibellesen mit Leichtigkeit sich gibt, so entsteht die zweite Frage: wie kommst du zu dem Thema? (S. 13 ff.) Der Grundton muss ausgesprochen werden „bündig, kurz kräftig, etwa in Form einer eindringlichen Frage oder eines erweckenden Imperativs", am liebsten „ein Bibelwort, wo möglich aus dem Text." Mit Recht warnt der Verf. davor, es sich mit dem Thema zu leicht, aber auch zu schwer zu machen. Die rechte Mitte liegt ihm darin, dass durch die Betrachtung des nächstfolgenden Sonntagstextes die Gedanken sich in den ersten 5 oder 6 Wochentagen zu einem Thema concentriren und consolidiren, so dass dann am Sonnabende die Predigt geschrieben werden kann. Diese Regel gilt aber nur für Viele, nicht für Alle. Es ist wirklich ein Unterschied, ob Jemand seine Gedanken leicht oder schwer concentriren kann, ob Jemand rasch oder langsam arbeitet, und eine absolute Regel lässt sich nicht anders geben,

als dass ein jeder treu und fleissig auch in der Vorbereitung seyn soll. Für Viele würde es sehr misslich seyn erst am Sonnabende an die Ausarbeitung zu gehen, indem sie nicht fertig werden würden; für Viele indessen würde es eine grosse Zeitvergeudung seyn eine ganze Woche lang einen ohnehin wohlbekannten Bibeltext zu erwägen. Selbst das kann keine absolute Regel seyn, dass das Predigtconcept müsse geschrieben werden. Die Trägheit freilich und die Nachlässigkeit soll sich nicht damit entschuldigen, wenn wir auf treue und gewissenhafte Prediger verweisen, welche nur meditiren und disponiren und erst auf der Kanzel die Form der Verkündigung schaffen. Ref. besitzt diese Gabe nicht und würde sich nicht getrauen ohne wörtliches Concipiren die Kanzel zu besteigen, vielmehr müssen Inhalt und Form zuvor fertig seyn, ganz wie der Verf. es verlangt — aber die Gaben sind verschieden, und wir dürfen andere Prediger nicht falsch messen und in zu enge Regeln einzwängen. Und dazu möchte auch ich mich nimmermehr verstehen eine Predigt zum zweiten Male „ins Reine zu schreiben.“ Man muss sich früh gewöhnen in seinem Concepte nicht viel zu streichen und zu corrigiren, wo möglich gar nichts, denn es wird selten besser als der ursprüngliche Gedanke war; von dieser Seite her wäre eine Reinschrift ganz überflüssig — aber der Verf. empfiehlt dies doppelte Schreiben für das Memoriren (S. 32 ff.); sollten wir ihm darin ganz beistimmen können? Nun wohl, wer schwer memorirt, und hierin eine wesentliche Hülfe sieht, der möge es thun. Aber wer in einer oder zwei Stunden seine Predigt sich aneignen kann, warum soll der zwei bis drei Stunden lang abschreiben? Je logischer die Predigt, desto übersichtlicher bleibt sie mir; je übersichtlicher aber, desto leichter reproducirt sie sich im Gedächtnisse. Daher gehen die mnemonischen Hülfen, welche der Verf. angibt, ein wenig zu sehr auf der Oberfläche einher; er hätte in Betreff der Ausarbeitung dringen sollen auf leichte Dispositionen, auf parallele Ausführungen, auf scharfe Antithesen, auf klare Schlussfolgerungen u. dergl., dann findet sich das Memoriren von selbst. — Ein eigener Abschnitt handelt sodann vom Halten der Predigt (S. 42 ff.). Der Prediger soll nicht glänzen wollen, nicht Wohlrednerei treiben, vielmehr soll er als ein Zeuge Gottes dastehen, demnach auch Muth haben die Wahrheit vor aller Ohren zu bekennen und nicht aus Menschenfurcht dies und jenes verschweigen. „Wenn uns die Vielen loben, deshalb sind wir noch keine guten Prediger, — wenn uns die Vielen tadeln, deshalb sind wir noch keine schlechten Prediger.“ Gewiss hat der Verf. hiermit das Rechte ausgesprochen, dass der Werth der Prediger unabhängig ist vom Lobe oder Tadel der Majoritäten; er hält auch hier den Grundsatz fest, „Gott zu Ehren und dem Nächsten zu Nutz“ soll die Predigt geschehen,

dann ist sie gut. Ja dann ist sie gut, wenn sie aus dem Herzen kommt und zu den Herzen dringen kann — das Erstere hat der Verf. mehrfach betont, das Letztere vermissen wir etwas. Eine Predigt ist aber nicht blos ein Zeugniss, sondern auch eine Anrede, die etwas wirken will, und nur weil dies Letztere so oft vergessen wird, und der Prediger monologisch predigt, ohne zu bedenken, wen er vor sich hat, so entstehen daraus unpopuläre Predigten, die über die Köpfe weggehen. Allerdings kann auch der Inhalt ein unpopulärer seyn, wenn er nämlich nicht dem Katechismusglauben conform ist, aber dies hängt nicht minder damit zusammen, dass man sich nicht bestrebt zu den Herzen zu reden. Sieht man aber bei allen seinen Worten der Gemeinde Auge ins Auge, dann fällt sowohl Künstelei als Nachlässigkeit, vor welchen beiden der Verf. gleichmässig warnt, gleicherweise in den Staub. Wenn man nun aber so beim Halten der Predigt aus sich herausgeht und der Gemeinde sich hingibt, so ist „auch der geübteste Prediger nicht sicher davor, dass er den Faden der Rede verlieren kann“. Gründliches Memoriren und ernstliches Beten vorher wird diese Gefahr zwar möglichst beseitigen; „sollte aber dennoch ein solcher Augenblick innerer Verlegenheit uns überfallen, haben wir doch noch so viel Fassung dass wir zu Gott seufzen .. und der Herr wird seine Hand nach uns ausstrecken und mit Seinem Geiste unsern Geist ergreifen .. Den schlimmsten Fall aber auch angenommen, dass eine längere peinliche Stille eingetreten ist — verzagen wir deshalb nicht, sondern nehmen wir es hin wie ein anderes Kreuz, das eben mit Gottes Gnade getragen seyn will, sehen wir es an als eine Demüthigung, welche für unsern alten hochmüthigen Menschen heilsam ist“ u. s. w. Selbst in solchen „peinlichen“ Fällen verbietet der Verf. in das Concept zu blicken; wir können ihm aber bei allem Abscheu gegen das Ablesen hierin nicht ganz beistimmen. Wir schlagen vor das Concept stets in der Kanzelbibel bereit zu haben, natürlich nicht zum Nachblättern, wohl aber zur Nothhülfe, denn wir haben auch Rücksicht zu nehmen auf die Gemeinde, dass sie erbaut werde, nicht blos auf unsern hochmüthigen Adam, dass er beschämt werde. Um so mehr aber stimmen wir nun schliesslich dem Verf. bei, wenn er befiehlt, dass wir uns auch selber predigen sollen. „Nur sich selber die Wahrheit gepredigt, kann man sie auch andern predigen!“

Den zweiten Theil der Pastoralfrage mit dem Untertitel „wie seelsorgest du?“ halten wir für werthvoller und gediegener als den besprochenen ersten. Es ist sehr beherzigenswerth, wenn der Verf. verlangt, dass der Prediger die specielle Seelsorge beginnen soll im eignen Hause (S. 61 ff.). Dahin gehört einerseits, dass wir sollen rechte Ehemänner, rechte Väter und Erzieher, rechte Hausherren seyn, die „das Hausscepter, wie das Amtsscepter“ zu füh-

ren verstehen, andererseits dass wir unsern Hausgenossen das Wort Gottes nahe bringen mit Hausandacht. Morgensegen, Abendsegen, Tischgebet sind ächt christliche, ächt lutherische Sitten, und da soll dann allerdings das Pfarrhaus voranleuchten, damit sie sich auch in der Gemeinde wieder einbürgern. Grundverkehrt handeln freilich diejenigen, welche in voreiliger Pietisterei die Formen und Sitten früher pflanzen wollen als den Glauben, nach dem Vorhandenseyn der Sitten und nicht nach dem Vorhandenseyn des Glaubens, auch des schwächsten, die Gemeinden urtheilen und richten, aber *abusus non tollit usum.* Wird allerdings in der Gegenwart oft voreilig die „Hausandacht" gepredigt, und dadurch mehr geschadet als genützt, mehr Schwache abgestossen als gewonnen, so sagen doch auch wir, dass das Hauspriesterthum aus dem Centrum des Glaubens in naturwüchsiger Weise wieder hervorspriessen muss, und wir müssen mit Predigt und Exempel darauf hinarbeiten. — Vom eignen Hause wendet sich dann der Verf. sachgemäss fortschreitend „zu den Häusern unserer Gemeindeglieder." Zu den traurigen Veranlassungen — wir danken dem Verf. insonderheit dafür, dass er die Seelsorge in andern Häusern auf Veranlassungen, in welchen unser Amt uns hineinführt, reducirt, nicht aber methodische Hausbesuche empfiehlt — zu den traurigen Veranlassungen sind besonders die Krankheitsfälle zu zählen, sei es nun dass wir gerufen werden oder ungerufen eintreten, sei es dass man das Abendmahl begehrt oder dass es sich nur um Trost und geistliches Gespräch handelt. Hier erkennt man so recht in dem anonymen Verf. den treuen Hirten seiner Gemeinde, und wir alle können aus seinen Worten, wie mit Kranken verschiedener Herzenstellung, verschiedenen Standes u. s. w. umzugehen ist, viel lernen. Bei der grossen Mannichfaltigkeit der Krankenseelsorge werden als Grundzüge nur folgende angegeben: der Kranke muss sich aussprechen, und dazu gehört viel Geduld auf Seiten des Pastors; der letztere aber darf nie ohne Gottes Wort seyn, und dazu gehört dass er gerüstet ist. Bei der Krankencommunion sollen wir „einerseits etwas bedächtlich, andererseits aber nicht zu bedenklich verfahren." Wir möchten die letztere Hälfte dieses Grundsatzes aber doch noch mehr betonen als die erstere, denn Wort und Sacrament sind doch nun einmal die Gnadenmittel, und insonderheit das Abendmahl ist „ein Speis der Kranken", wie Luther sagt in Johann Hussens Lied; wo also nur irgend bussfertige Demuth und ein Verlangen der Seele ist, da soll der Prediger bereit seyn das Sacrament zu ertheilen. — Den traurigen Veranlassungen gegenüber stehen nun die fröhlichen, Taufen, Trauungen u. s. w., wo wir nach vollzogenem Amtsgeschäfte Gäste des Hauses zu seyn pflegen. Hier ein geistliches Gespräch aufdrängen („ausser in einzelnen Fällen, da es uns Pflicht

seyn kann") tadelt der Verf. sehr entschieden, und zwar mit Recht; der Geistliche soll die Heiterkeit des Kreises in ungezwungener Weise theilen, natürlich so, „dass aus aller Heiterkeit doch der Ernst heraussieht"; und wenn dann auch „die Unterhaltung vorübergeht, ohne dass etwas blos Geistliches durchgesprochen worden wäre — wenn wir nur im rechten Geiste geredet haben, auch über Irdisches und Weltliches, so bleibt in den Gemüthern doch etwas Höheres zurück", leider nicht immer, müssen wir hinzusetzen, „und auch derartige frohe Ereignisse in unsern Gemeinden bieten unserm Amte einen Boden für die Seelsorge." — Oft kommen Gemeindeglieder zu uns, „die ein Anliegen haben." Da soll man nun mit Vorsicht und Weisheit solche Besuche abschneiden, wo das Anliegen blos ein weltliches ist, denn es wird hier gar leicht in ein fremdes Amt, besonders das der Obrigkeit eingegriffen. Anders sind die geistlichen Anfragen zu beurtheilen, ihre Beantwortung gehört mit zum beichtväterlichen Verhältnisse; doch ist auch hier Vorsicht nöthig, damit sich nicht ein Beichtkind mehr an die Person des Geistlichen als an Gottes Wort hängt (S. 98—101). Mit Abweisung allgemeiner Hausbesuche und Betonung des priesterlichen Gebets für alle Häuser schliesst dieser Abschnitt. — Wir begleiten nun den Verf. in die Schule, welche er mit Recht als Tochter der Kirche auffasst. Der Geistliche hat zu besorgen den biblischen Unterricht, die Kinderlehre und den Konfirmandenunterricht, den ersten in der Schule, den letzten im Pfarrhause, und die Kinderlehre in der Kirche (S. 108 ff., 113 ff., 121 ff.). Wir gestehen hierbei dem Verf. gern die grosse Wichtigkeit der biblischen Geschichte zu, aber diesen Unterricht selbst zu ertheilen möchten wir dem Geistlichen doch nicht rathen. Denn erstens ist der Lehrer dazu da, den wir wohl beaufsichtigen, aber nicht ausdrängen sollen, und zweitens wäre dieser Unterricht doch nur in der Schule des Pfarrortes selber möglich, nicht aber in den Schulen der eingepfarrten Dörfer. Besser also eine öftere sorgfältige Schulvisitation, verbunden ab und an mit Examen in der biblischen Geschichte, oder mit Probeunterricht vor den Ohren des Lehrers; dann wird es bei einem guten Lehrbuch, und es gibt ihrer ja manche, und bei irgendwelcher Treue des Lehrers schon gehen. Dagegen stimmen wir dem Verf. bei in Betreff der kirchlichen Katechisationen, an denen in ländlichen Verhältnissen auch die confirmirte Jugend Theil nehmen möge. In den Städten freilich treten hier eigenthümliche Schwierigkeiten ein, und der Vf. kennt das Klagelied auch, dass „die sogenannten Honoratioren-Kinder" schwer in diese Kinderlehren zu bringen sind. Was nun endlich den Konf.-Unterricht betrifft, so empfiehlt der Vf. „das Württembergische Konfirmationsbüchlein", uns leider unbekannt, also können wir auch nichts entgegnen; aber das möchten wir unsererseits als Norm aufstellen, dass

der Konfirmandenunterricht wo möglich nach demselben Grundriss ertheilt werden möge als der voraufgegangene Schulunterricht. Es ist Luther's pädagogischer Tiefblick und seine liebevolle Rücksicht für die Kinderherzen, wenn er in der Vorrede zum kl. Katechismus sagt: „Erwähle dir, welche Form du willst, und bleibe dabei ewiglich.... Bei dem jungen Volk bleib auf einer gewissen ewigen Form und Weise, und lehre sie fürs allererste diese Stücke, nämlich: die zehn Gebote, Glauben, Vater-Unser etc.: nach dem Text hin von Wort zu Wort, dass sie es auch so nachsagen können und auswendig lernen." Nimmt nun freilich gegenwärtig die Schule dem Prediger diese Mühe ab, so wird es doch für den Konf.-Unterricht wohlgerathen seyn denselben Gedankengang inne zu halten, und es geschieht das ohne den specifischen Charakter dieses Unterrichts nur im mindesten zu verwischen, den Charakter des anhebenden beichtväterlichen Verhältnisses. — Endlich bleibt dem Verf. noch übrig, dem Geistlichen auch für das öffentliche Leben, Geselligkeit sowohl als Politik, einige Winke zu geben, denn um jedes Centrum zieht sich eine Peripherie, und wir sind alle in der Welt, wenn auch nicht von der Welt (S. 127 ff.). In Betreff der Geselligkeit wird uns nun sehr treffend die Erwägung empfohlen, „welcher Art der gesellige Kreis ist, in den wir eintreten, und welcher Art unser Eintreten ist." Ohne irgendwie engherzig zu seyn, warnt dennoch der Verf. vor zu häufiger Theilnahme an geselligen Genüssen, weil durch das gesellige Treiben, sobald es im Uebermaass geschieht, „der Geistesmensch erschlafft, Haus- und Berufsleben Noth leidet." Wer das (glücklicherweise) an sich noch nicht erfahren hat, der kann es doch an Andern wahrnehmen, denn, sagen wir mit Löhe (Evang. Geistlicher I, S. 184), „es gibt Gaue, in welchen die oft sehr nahe wohnenden Pfarrer ein wahres Phäakenleben führen." Ebenso verführerisch wie die Geselligkeit ist nun für manchen die politische Partei, und gewiss gerade energische Charaktere haben hier sehr auf der Hut zu seyn, dass sie die Grenze ihres Amtes nicht überschreiten. „Wir brauchen, sagt der Verf., mit unserm politischen Urtheil gar nicht zurückzuhalten, vielmehr da so viel politisirt, so viel berathen und beschlossen wird ohne den, der Rath heisst und ist, mag es sogar sehr dienlich seyn, auf Grund des göttlichen Worts sich bei Gelegenheit offen auszusprechen auch über Politik, die Grundlinien in Erinnerung zu bringen u. s. w. — — Aber bei alle dem ist die Grenzlinie scharf gezeichnet, über welche wir nicht hinausgehen dürfen — und diese ist das Reich Gottes, das uns obenan stehen muss, und das durch kein Reich der Welt, sei's auch unser irdisch Vaterland, zurückgedrängt werden darf. Diese Grenze überschreiten wir, sobald wir uns mitten in eine politische Bewegung hineinstürzen, uns zu Vorkämpfern derselben aufwerfen und

diese oder jene politische Partei ergreifen." Der Verf. spricht hier ganz aus unserer Seele.

Wir hätten gewünscht, dass das Büchlein nun zu Ende wäre, aber es folgt noch ein gar nicht zur Sache gehöriger Anhang über die Universitäts-Seelsorge (S. 143 ff.), wo sich der Verf. unserer Ueberzeugung nach nicht recht klar gewesen ist und deshalb mit ziemlich utopischen Vorschlägen hervortritt. „Soll durch ein akademisches Studium die christliche Frömmigkeit überflüssig gemacht werden?" Diese Frage beantwortet natürlich ein Jeder mit Nein, aber der Verf. fügt die Forderung hinzu, „dass das Amt der Universitäts-Seelsorge eingereiht wird in die übrigen Universitätsämter." (S. 149.) Was soll man sich dabei denken, da der Vf. doch oben die Seelsorge in den Gemeinden auf besondere Veranlassungen zurückführte? Er weicht hier von seinem eignen nüchternen Princip ab und drängt zu einer methodistischen Behandlung, denn diese Seelsorge soll eine Sache seyn, „die an Alle sich herandrängt." (S. 150). Es ist hier viel phantastische Theorie im Spiele, wenn auf der einen Seite die akademische Jugend „ein Ganzes, eine Gemeinschaft" genannt wird, für deren Seelenheil ebensowohl gesorgt werden müsse, wie für die Wissenschaft; auf der andern Seite aber ist es ein absichtliches Verschliessen der Augen, wenn gesagt wird, es werde für alle Ausbildung gesorgt, und nur dies Eine, die Seelsorge fehle (S. 149). Ja, die methodische Ausbildung fehlt, sonst aber wird Wort und Sacrament auch dem Studirenden dargeboten, und nur wenn er diese Gnadenmittel verachtet, so steht er verwahrlost da. Es fehlt also, auch wenn wir nicht einmal an das Amt der Universitätsprediger denken, durchaus nicht an Berufung und Erleuchtung, an Darbietung des Evangeliums, und so möge man doch ja nicht den Fehler suchen in dem Mangeln eines solchen Universitäts-Seelsorger-Amtes, sondern in der unchristlichen Erziehung, welche viele, sehr viele Studirende bis zu ihrer Immatriculation genossen haben, so dass sie nun auch ferner in Gottesverachtung hingehen. Ohne Zweifel geht auch ferner Gott solchen Seelen in Geduld nach; um ihretwillen aber ein eignes Amt einzurichten, das will uns doch gar zu absonderlich erscheinen, denn ähnliche Verhältnisse wiederholen sich auch ausserhalb der akademischen Kreise aller Orten, und würden dann dieser speciellen Aemter unzählige werden. Dadurch wird aber mehr Verwirrung als Nutzen gestiftet. Mit ihren einfachen Mitteln hingegen und den vorhandenen Aemtern wird die Kirche auch in Universitätsstädten zu handeln haben und an dem göttlichen Segen wird es nicht fehlen, mag er nun offensichtlich in die Augen fallen oder mehr ein verborgener seyn. Sie wird etliche Herzen durchbohren, etliche befestigen, etliche trösten und erquicken — wir wünschen recht Vielen diesen Segen, aber eines aussergewöhnlichen Amtes bedürfen wir hierzu nicht.

Doch wir schliessen, und bezeugen noch einmal dem Verf., dass sein Wort aus dem Herzen quillt und deshalb auch befähigt ist zu den Herzen zu dringen. [H. O. Kö.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Predigten über die epistolischen Perikopen von Gust. Ad. Ludwig Baur, Doctor d. Theol. u. Philos., Hauptpastor zu St. Jacobi in Hamburg. I. Band. Von Advent bis Ostern. Hamburg (Nolte) 1862. X u. 350 SS. gr. 8. 1 Thlr. 12 Ngr.

Seitdem sich die Botschaft, das Alte in neuer Weise zu lehren, von dem Katheder hat hören lassen, ist es nicht zu verwundern, wenn dieses neue Prophetenthum auch von der Kanzel erschallt. Und wer es bisher nicht hätte sehen wollen, dass diese neue Weise nichts Anderes sei, als ein neuer Aufguss des alten Pelagianismus mit seinen zersetzenden Blendwerken, der kann es handgreiflich sehen in den vorliegenden 26 Predigten des Hauptpastors zu St. Jacobi. Da ist Alles, Ton und Laut, Klang und nicht ungeschickte Einrahmung, als hörte man das gute alte und ächte Evangelium von Christo, gestorben für unsere Sünden und auferstanden zu unserer Gerechtigkeit; aber bei dem Allen ist da ein fortgehendes Verflüchtigen, Umwenden und Entleeren des Kerns und Sterns des heiligen Versöhnungswerks, womit alsdann eine der Schriftlehre fremde Anschauungsweise von dem Menschen in Verbindung stehen muss. In der Predigt am S. *Laetare* über 2 Cor. 5, 17—21 sagt Dr. Baur bei Anführung des Worts: die Strafe liegt auf ihm, auf dass wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt: „Sollen wir diese Worte so verstehen, als ob der Erlöser durch seine Leiden und seinen Tod die Strafen für unsere Sünden einfach äusserlich von uns und auf sich genommen habe und als ob so die Straflosigkeit und der Friede mit Gott einem Jeden und unter allen Umständen gewiss sei; (hat die Kirche je so gelehrt?) als ob wir durch seine Wunden ein für alle Mal geheilt seien und der geistige Tod, ob wir schon wissentlich in der Sünde verharren, keine Macht mehr über uns habe, sondern wir uns des ewigen Lebens getrösten dürften; als ob durch das blutige Opfer Christi der Zorn Gottes äusserlich versöhnt und der Mensch äusserlich rein gewaschen sei von der Schuld der Sünde? Ferne sei von uns eine solche Auffassung des Versöhnungstodes Christi, durch welche wir Christum zu einem Sündendiener machen würden und durch welche leider das theure Wort von der Versöhnung nicht selten auch solchen verdächtig geworden ist, welche zu Christo sich bekennen. Seit die Welt gehört und erfahren hat, es habe sie Gott also geliebt, dass er selbst seinen eingebornen Sohn für sie in den Tod gegeben, seitdem hätte nicht

mehr geredet werden sollen von einem Zorne Gottes, der durch blutige Opfer äusserlich gesühnt werden könne, wie die es versuchen, welche von der Gnade Gottes in Christo nichts wissen." Und in der Predigt des 1. Christtages über Tit. 2 lässt er sich bei den Worten: der sich selbst gegeben hat für uns, auf dass er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit u. s. w., so vernehmen: „Die Gnade Gottes, welche in der Geburt Jesu Christi erschienen ist, ist also kein schwächliches und träges Vergeben, welches uns wieder zu fleischlicher Trägheit herausfordern könnte, auf welches wir uns verlassen könnten, auch wenn wir fortwährend in der Sünde verharrten, sondern sie ist eine züchtigende Gnade u. s. w." Diese sinnlose und muthwillige Entstellung der kirchlichen Versöhnungslehre dient dem Verf. nicht etwa, um es den Zuhörern als ein arges Missverständniss seitens der Boshaftigen vorzustellen, sondern er selbst scheint kein anderes Verständniss davon zu haben, was freilich für einen Doctor der Theologie viel sagen will. Ihm sind das neue Licht und Leben in dem Menschen die Angelpunkte der Versöhnung. Der Mensch, so predigt er, hat sich durch die Hingabe an den sinnlichen Genuss und an den Dienst des vergänglichen Wesens in einen immer ärger werdenden Zwiespalt mit Gott begeben. Aber Gott, der die Liebe und das unendliche Erbarmen selbst ist, ist auch den sündigenden Kindern allezeit in Versöhnlichkeit zugewandt geblieben. Der Mensch, in dessen innerstem Heiligthume ein Funke des göttlichen Lebens geblieben war, hatte gleichwohl nicht die Kraft, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, das ist das Leben in der Gemeinschaft mit Gott und die vollkommene Gesetzeserfüllung wieder herzustellen. Dieses zu zeigen, hat Gott das Gesetz gegeben. Gezeigt sollte dadurch werden, dass Gerechtigkeit vor Gott durch das Gesetz nicht kommen kann d. h. dass daz Gesetz selbst die Kraft zu seiner Erfüllung nicht mitzutheilen vermöge. Denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Aber unter dem Gesetze wird die Liebe zurückgedrängt durch die Furcht vor der gerechten Strafe des heiligen Richters. Damit nun aber in dem Menschen die Liebe wieder die Oberhand gewinne über die Furcht, musste Gott zeigen, dass, wie gross auch die Sünde und Schuld der Menschen, doch Gottes Liebe noch grösser sei. Dieser Beweis der unendlichen Liebe Gottes zu den Menschen musste vorausgehen, wenn eine freudige Liebe des Menschen zu Gott entstehen sollte. Die Sendung seines Sohnes, das ist jener höchste und zwar zum vollen Frieden und zu voller Freude des menschlichen Herzens unentbehrliche Beweis der ewigen Liebe Gottes. In diesem eingeborenen Sohne neiget sich Gott selbst zu uns mit seiner göttlichen Liebe und reicht uns die helfende Hand, theilt uns Kraft mit, das Gesetz zu erfüllen. Wir aber müssen

diese Hand in dankbarer Liebe ergreifen. Und zwar hat Gott seinen Sohn nicht allein gesandt, dass er etwa nur ein Lehrer oder ein blosses Vorbild wäre, wie solche Vorstellung von Christo leider sich noch bei vielen Christen findet, sondern Gott hat ihn auch für uns in den Kreuzestod gegeben, das hat Gott gethan, damit er an dem Gekreuzigten die ganze Grösse des Verderbens der Sünde zeigte, welche sich nicht scheute, selbst an den heiligen und unschuldigen Gottessohn frevelnde Hand zu legen. An diesem Bilde des Gekreuzigten sollen die Menschen schauen ein verheissungsvolles Wahrzeichen und Unterpfand der unendlichen Liebe des Vaters im Himmel, zugleich aber auch ein ernstes Zeichen seines ernsten Gerichts über die Sünde, (wie aber ein Gericht?) deren verderbliche — antwortet Dr. B. — gottfeindliche Macht in der Ermordung des zur Erlösung der Sünder gesandten Sohnes Gottes sich vollendete und die selbst der allmächtige Gott nur überwinden konnte durch das theure Opfer seines eingeborenen Sohnes, dadurch er unser Mittler und Versöhner geworden ist. Wie aber vollzieht sich die Versöhnung und jene Ueberwindung des Bösen, die eins sind? Einfach so: Nachdem Gott, obwohl er der Beleidigte ist, zuerst die Hand zur Versöhnung gereicht hat, denn seine Liebe ist immer stark und reich genug gewesen, die Menschen ihrer Sünde wegen nicht zu verwerfen, nachdem also Gott den Anfang zur Versöhnung gemacht hat, (Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit ihm selber), müssen wir der versöhnenden Liebe Gottes ein versöhnliches Menschenherz entgegenbringen, müssen ihre Bürgschaft in Christo Jesu im Glauben annehmen, müssen das Herz in Liebe der Liebe Gottes und dem Wirken seines heiligen Geistes aufschliessen, damit dieser uns je mehr von der Sünde reinige u.s.w. Auch wird das gewiss eintreten, ist das Menschenherz nur noch nicht ganz und gar in dem Dienste des vergänglichen Wesens verloren. Denn schaut der Mensch in Jesu das reine Bild des Vaters an, welchen er im Dienste des Geschöpfs verloren hatte, schauet er insbesondere in dem Gekreuzigten beides, die Grösse des Verderbens der Sünde und das trostreiche Wahrzeichen der unendlichen Liebe Gottes, so wird er dadurch über seine Sünde gerichtet, aber auch durch das Feuer der unendlichen Liebe Gottes von Liebe gegen ihn im Herzen entzündet, denn er hat ja nun die unerschütterliche Bürgschaft, dass die Liebe des Vaters im Himmel auch den sündigenden Kindern allezeit in Versöhnlichkeit zugewandt geblieben ist — die vorige Furcht vor dem strengen Richter wird ausgetrieben und in dieser neu entzündeten Liebe entsteht ein neues Leben, das Leben, welches die Gerechtigkeit darbringt, die vor Gott gilt, wobei ihm der Heiland die helfende Hand reicht. So ist denn die Versöhnung des Menschen mit Gott eingetreten. Denn was zu einer vollständigen Ver-

söhnung gehört, einmal die volle Ueberzeugung von der aufrichtigen Liebe des Anderen und dann die volle Erkenntniss des eigenen Unrechts, das ist hier vorhanden, und damit ist denn zugleich das neue Leben in der Liebe, wodurch das Gesetz erfüllt wird, eingetreten. Dieses Leben ist alsdann ein reines, wenn auch ein zunehmendes. „Was dem Menschen früher zur Versuchung und zum Fallstricke ward, das berührt ihn jetzt gar nicht mehr — denn ist Jemand in Christo Jesu, so ist er eine neue Creatur, — und wovor er als vor einem Werke der Unmöglichkeit hoffnungslos die Arme sinken liess, das wird jetzt im Vertrauen auf Gottes Beistand unbedenklich angegriffen und es gelingt! Nachdem so Friede in uns selbst geworden ist und mit unserem Gott, stellt sich auch der Friede mit den Menschen leicht her u. s. w."

Das wäre also die Lehre, die in diesen Predigten abgehandelt wird. Nicht eine andere Form, sondern eine Entleerung und Verkehrung des Evangeliums, um so verwirrender, je täuschender sie ist, überall Gestalt und Schimmer der köstlichen Perle annehmend, und doch sind es falsche Perlen, die unter die Zuhörer geworfen werden. Denn die Sendung des Sohnes wird ein blosses Schaustück; der Kreuzestod ein Wahrzeichen, ein Unterpfand; die Heiligkeit Gottes wird gegen die unendliche Barmherzigkeit zurückgesetzt; in Gott gibt es nichts zu versöhnen; die Reue ist ein menschliches Gemächte, eine Wirkung des Schauens auf das reine Bild Christi; die Versöhnung mit Gott vollzieht der Mensch an sich selbst; die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, bringt der Mensch dar und sie besteht wesentlich in der Liebe des Menschen; durch das selbsteigene Abthun des Dienstes des vergänglichen Wesens und des sinnlichen Genusses bringt sich der Mensch dahin — freilich reicht der Heiland dazu die helfende Hand —, dass ihm beides nicht mehr zur Versuchung und zum Fallstricke wird, und über das Alles hat der Mensch darin, dass es so weit mit ihm gekommen ist, dass er sich mit Gott ausgesöhnt hat, ein Zeugniss bei sich selbst, dass es vorher bei ihm so schlimm nicht gestanden habe, dass der göttliche Funke in ihm noch nicht ganz verlöscht gewesen seyn könne, denn sonst würde er nicht das Auge für dieses reine Bild gehabt haben, wie es die Anderen nicht haben, die durch das gänzliche Versunkenseyn in den sinnlichen Genuss und in den Dienst des vergänglichen Wesens schon zu schlecht geworden sind.

Im Uebrigen bringt es die ganze blos deiktische theologische Richtung des Dr. B. mit sich, dass er aus der Taufe eine höhere Weihe macht, durch welche der Täufling, dem Herrn dargebracht, zu einem Gliede der Gemeinde geweiht und in Beziehung zu den Segnungen gesetzt wird, welche durch das Chrisenthum der Menschheit zu Theil geworden sind — Pred. a. S. n. Neujahr —; dass

aber das heil. Abendmahl zu einem blossen Gedächtnissmahle werden muss, „ein Zeichen und durch nichts zu ersetzendes Mittel der innigsten Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Heilande.“ Dass jedoch die Worte: ich habe es von dem Herrn empfangen, das ich euch gegeben habe, kurzweg in das Gegentheil umgesetzt werden: „der Apostel spricht in dem Gefühle seiner eigenen Schwachheit und der Kraft Gottes, die in ihm mächtig war, und berichtet dann die Einsetzung des heiligen Mahls treulich, wie es ihm von den Jüngern war mitgetheilt worden“, ist jedenfalls eine ebenso neue und denkwürdige Exegese, als es neu und feinsinnig ist, bei den Worten am 4. Advent: freuet euch in dem Herrn, Schiller's: Freude, schöner Göttesfunke, als ein Correlat auf die Kanzel zu bringen. [A.]

2. Freundesworte zur Gemeinde. Eine Sammlung Predigten aus den Jahren 1857—1860 gehalten von Dr. Theodor Keim, Prof. d. Theol. in Zürich, früher Archidiakon in Esslingen. Erste Hälfte. Von Advent bis Karfreitag. Stuttgart (Lindemann) 1861. VIII u. 338 S. in 8. Zweite Hälfte. Von Ostern bis Advent. Ebda. 1862. VIII u. 351 S.

Unter dem pretiösen Titel: Freundesworte zur Gemeinde, und nach zwei von nicht geringem Hochgefühl über seine Auffassung des Christenthums getragenen Vorworten gibt der Verf. im Ganzen 71 Predigten, meistens über evangelische Texte, sehr viele über die Perikopen. Sie sind sämmtlich in Esslingen und „vor grossen Menschenmassen“ gehalten und sollen ein Andenken des „scheidenden Freundes“ seyn. „Ich konnte dem Rufe nach einem solchen Andenken um so weniger in die Länge widerstehen, weil ich der Gemeinde viel schuldig war, welche den Stachel des Leids über schreiende Sünden durch ein Uebermass aufopfernder Liebe mir aus dem Herzen zu ziehen sich bemühte.“ Welches Ziel verfolgte der jetzige Züricher Professor bei seinen Predigten? „Mein Wunsch war, sagt er in der 1. Vorrede, der Bildung, der Aufklärung im edelsten Sinne, dem Fortschritt des Jahrhunderts gerecht zu seyn, und anerkennend und abwehrend gegen die Gänge dieser Bildung die ewige, jugendfrische Wahrheit des christlichen Glaubens den Gemüthern und den Geistern fühlbar zu machen. Nicht jede Position der herkömmlichen Auffassung des Christenthums zu vertheidigen, aber das Centrum fest zu halten, den lebendigen Gott, den Erlöser, sein Kreuz und sein Auferstehen, und die ahnungsreiche Zukunft der Menschengeister.“ „Machen doch auch im Kleinen, sagt er weiter, die Diener Christi die grosse Aerndte, welche zwar Ihn und nur Ihn der Welt verkündigen, aber Ihn so verkündigen, wie es die Zeit und das Jahrhundert braucht.“ Und eben das Wohlwollen, womit diese Predigten verlangt sind, ist dem Verf. „zur Bestätigung,

dass die Auffassung des Christenthums, welche mit dem heiligen Kern des Glaubens einen Ernst macht, ohne deshalb in Schroffheit zu verfallen, ohne die Menschen nur immer zu demüthigen und zu erniedrigen, ohne mit der Welt nur zu brechen, ohne die Bildung abzustossen oder die Wissenschaft zu beleidigen, trotz ihrer Missachtung rechts und links ihre zahlreichen Freunde und ihre gute Zukunft hat.“ Vorw. 2. Was ist denn aber „unser Christenthum“, wie der Vrf., sich und seine Freunde zusammenfassend, hoch emphatisch sagt, womit er der Aufklärung im edelsten Sinne und dem Fortschritte des Jahrhunderts gerecht werden will? Man sollte nach den hohen Ankündigungen gespannt werden, zu erfahren, welche tiefe, neue Glaubens- und Lichtblicke der Verf. mit seinen Freunden weisen werde. Allein der Leser beruhige sich. Das mit dem Jahrhundert fortschreitende Christenthum des Verf. ist nichts anders als der alte abgelebte und von dem Verf. galvanisirte ebionitische Wahn und die jüdische Lüge, dass Christus eben nur ein Mensch sei, der einen Leib und eine Seele und den heiligen Geist hat. Der Vater ist allein Gott, Christus ist der heilige Mensch, der Urmensch. Weil er der heilige Mensch ist, so ist er der Erlöser, der Versöhner, trägt am Kreuze unsere Sünden, genügt der göttlichen Gerechtigkeit, fährt auf gen Himmel, kurz dem Christus, dem heiligen Menschen, prädicirt der Verf. Alles, was dem Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, zukommt, und weil der Verf. dabei auch Gottes Sohn nennt, den Ausdruck Sohn Gottes durchweg von ihm gebraucht, ja in der 26. Predigt es zu den Räthseln rechnet, woran sich der Verstand ärgert: „Wie kann Einer Himmelsbürger und Erdenbürger in Einem seyn, Gottessohn und Menschensohn? Wie kann Gottheit und Menschheit zusammen wohnen? wie kann ein Sohn Gottes Kind werden und wie kann er sterben?“: so mag mancher gute Esslinger gemeint haben, der von dem lieben Archidiakon gepredigte Christus sei der rechte, der biblische, und der gute Archidiakon wird es am Ende selbst meinen. Zum mindesten will er „das alte Schriftwort mit der Gegenwart vermitteln“, Vorw. 1., „sich über alle anderen Formeln zur Formel des Apostels sammeln“; auch bekämpft er in keiner Predigt direct die wahre Gottheit Christi. Allein einen Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, kennt der Verf. doch nicht, er will ihn auch nicht, und es zeigt eine grenzenlose Geistesverwirrung und ist ein fürchterliches Gaukelspiel mit den Worten der Schrift, einem, wenn auch durchaus heiligen Menschen das ewige und allmächtige Gotteswerk der Erlösung, der Bezwingung von Sünde, Tod und Teufel zuzuschreiben und ihn den Versöhner, den Bringer ewiger Gerechtigkeit seyn lassen wollen, in dessen Namen sich Aller Kniee beugen sollen. Fragt man, woher ist dieser heilige Mensch? so hüllt sich der Verf. in einen Dunst

schwungreicher Rede, die mit ganzen Haufen von Redensarten von dem heikelen Punkte wegdrängt, bis er wieder bei dem Hauptstücke, Christus ein Vorbild, angelangt ist. Beispielsweise in der Predigt am S. Sexages. über: ihr seid von unten her, ich bin von oben her: „Die Erdenkinder kommen zum Himmel, Henoch, Elias, Christus dringen zum Himmel. Der Himmel kommt auf Erden. Christus kommt zur Erde. Engel steigen nieder, Gott der Vater selbst lustwandelt im Garten, Himmel und Erde kommen zusammen, es ist ein Weg auf und ab, denn die Erdenkinder sind Himmelskinder, sie sind Ebenbilder des göttlichen Geistes, göttlicher Erkenntniss, Heiligkeit, Herrlichkeit." Das ist gesagt von dem oben her. Nun kommt das Andere: ihr seid von unten her: „Er meint nicht unsere Abstammung, er meint unsern Charakter ... ihr habt das Untere lieb, ihr habt die Welt lieb und darüber vergesset ihr Gottes, ihr seid mit Einem Worte sündige Menschen .." Eben so weiss sich der Verf. in der Predigt am Gründonnerstage über den Schwur Jesu, dass er der Sohn sei des Hochgelobten, leicht zurechtzufinden, d. h. er geht darüber hin und bleibt dagegen bei dem Christus stehen: „ich bin es, ich bin Christus, ich bin der Erlöser; er bekennt, dass er will Christus seyn, dass er Christus ist" — nicht eine Spur davon, dass der Verf. den Sinn der hohenpriesterlichen Frage nur geahnet hätte, und wie gar auf die Antwort Jesu passen soll: er hat Gott gelästert! berührt die Urtheilskraft des Verf. nicht im mindesten. Auch hier müssen schwunghafte Reden und Fragen über den in Wolken gehüllten Berg hinweg helfen: „Jesaia, königlicher Prophet, werden deine Weissagungen verachtet, oder gar betrauert, dass du an einen Sohn Isais dachtest, der die zerfallene Hütte Davids wieder baue?" oder: „Können sie (die Schriftgelehrten) Gott gleich seyn, warum kann Er's nicht seyn? und kann Er's nicht noch anders seyn, als sie es sind, wenn sie auch nur ein wenig die Stimme ihres Geistes und ihres Gewissens hören, das ihnen in diesem unbegreiflichen Manne das Thronen der Majestät und Heiligkeit Gottes in Gestalt von Fleisch und Blut verkündigt? Haben sie nichts vom Ebenbilde Gottes, das im armen Menschen wohne, gelesen, und wahrlich in diesem Menschen ist das höchste Ebenbild; haben sie nichts von der Freundschaft Abrahams, Jacobs, Mosis mit dem grossen Gott selbst in ärmster Erdenlage gelesen? und wahrlich hier ist mehr als Abraham, hier ist mehr als ein Freund!" Allein der Verf. will doch seine Hörer nicht ganz ohne Antwort lassen auf die Frage: woher der sündlose Mensch? Am Christfeste predigt er: „Gott aber wollte einen Christus in der Reihe des Menschengeschlechts; er sollte seine Mutter, sein Geschlechtsregister haben. Darum war es Gottes Kirchengeschäft, aus einer Geschlechtsreihe der Sünde den Mann ohne Sünde zu wecken —

nicht durch Gewalt, nicht durch auffallende Wunder, nicht durch völlig neue Schöpfung, durch Wunder und doch durch Natur, indem er durch stille, geistige Mittel, durch Reizungen der Frömmigkeit, durch Erweckungen seines Geistes in diesem kleinen, frommen Kreise zu Nazareth und Bethlehem den Verderbensstrom stillstellte, dass auch kein unreiner Gedanke die Seele der Mutter verunreinigte, die bestimmt war, der Welt ihren Christus zu geben. So entstand mitten in der Sünderreihe Christi heilige Seele, ein Wunder zum Lobe Gottes. Mein Christ, siehst du, was Gott mitten in einer sündigen Welt auch aus dir machen kann?" So ist Jesus denn ein Product eines frommen Kreises, die höchste Blüthe davon, hauptsächlich jedoch die Frucht Mariens und ihrer wohldurchdachten Erziehung. „Der Erlöser der Welt, die Zierde der Weltgeschichte, die Zierde des Himmels ist die Frucht einer frommen Erziehung. Die Frucht dieser Erziehung ist ferner das Bestehen in der Versuchung." Pr. d. 1. n. Eph. Blicken wir in Etwas hinein in diese Erziehung, deren Frucht der Heiland der Welt ist! „Auf äussere Kenntnisse sah Maria wohl weniger, das Vielwissen von den Dingen, die Einem das Berufsbrod sichern, schlug sie geringer an; es war ihr genug, dass sie Ihn in diesem Stücke das Lesen lehrte, allermeist freilich das Lesen heiliger Schrift, der wichtigste und höchste Erkenntnissgegenstand für ihr Kind . . . lag ihr in der Erkenntniss Gottes des Herrn, der im Himmel ist. Ueber diesen Gott lehrte sie ihn die ersten Sprüche alten Bundes, zu diesem Gott führte sie ihn durch das Lesen der Bibelbücher, wie durch das Lesen der Schrift der Natur, der grossartigen Gottesschrift auf den Blumen und Feldern, in den Thälern und auf den Berghäuptern Galiläa's und über dem weiten Wasserspiegel des Sees Genezareth. Denn wenn Er in den Mannesjahren die Schrift so durch und durch verstand, dass auch kein Schriftgelehrter Ihm widerstehen mochte — woher kamen die ersten, die dauernden Eindrücke ins weiche Jugendherz, als von der stillen Pflege der frommen, gottbegnadigten Mutter in der Hütte Nazareths? Und wie Er in den Mannesjahren so innig und so sinnig die Lilien und die Vögel unter dem Himmel deutete, wer hatte das kindliche Gemüth . . . geweckt, als die Pflegerin der Kindheit und Kindlichkeit, Maria, die Mutter"? Dieser Erziehung Frucht „war das ganze Leben Jesu, sündlos, heilig, rein, unterthan dem Gottesgesetze bis zum Sterben aus heiliger Scheu, unterthan dem menschlichen Gesetze aus Herablassung der Liebe." S. 127. Das ist auch gar nichts Wunderbares, „auch für uns gab es eine stellenweise Unschuld", S. 141, und wenn wir nicht so geworden sind, wie Christus, so haben wir wahrlich dess keine Entschuldigung. Denn auch „Er war von Haus aus nicht der Heilige, sondern nur der Unschuldige; zum Heiligen hat Er sich selbst gemacht", und „man kann nicht verkennen, dass des

Johannes Donnerpredigt im Auftrag Gottes auch auf Ihn gewirkt und in seiner Seele die letzte Entscheidung hervorgebracht habe, als ein Kämpfer Gottes gleichsam das Kreuz zu nehmen zum heiligen Feldzuge wider die Welt und zu Ehren Gottes." Am Jordan legt er dieses Gelübde ab, „das ungeheure Gelübde", und „Gott, als der Wissende, erschaut im grossen Gelübde im voraus die grosse Erfüllung. Drum strömt sein Herz über vor Freude, er kann sich nicht zurückhalten, er muss reden, laut reden, nachdem er zum Zwölfjährigen das erste Mal leise von seiner Vaterschaft geredet: das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Pred. a. 2. S. n. Epiph. S. 140. So ist er denn der Held, der seine Bahn läuft, ein Held im Gehorsam, ein Held in der brüderlichen Liebe. „In dieser brüderlichen Liebe wird er zu dem Vorsatze getrieben, für unsere Sünden zu leiden und zu sterben." S. 241. Pr. a. S. *Oculi*. An dieses Menschen Entschluss hing der Welt Leben und Sterben, Seligkeit und Verdammniss. — Doch genug von dieser stock- und staarblinden Theologie, die durch solche Sätze, wie: „Wenn du betend deinen Christus und den, der noch mehr ist, als Christus, wenn du den himmlischen Vater zu Hilfe nimmst" (S. 159) zum puren Heidenthume wird. Denn dieses Zu Hilfe nehmen läuft doch zuletzt auf nichts Anderes hinaus, als auf das ernste Sich vorstellen des heiligen Vorbildes Jesu, des wunderbaren Mannes: „Will die Welt in dir wider Gott sich empören, so ruf' dir nur selber zu: richtet selbst, ob es vor Gott recht ist, dass wir euch mehr gehorchen, als Gott, und du musst siegen können." Pr. a. S. *Jubilate* S. 68. — Dabei ist der Verf. keineswegs unbegabt. Er hat die Sprache sehr in Gewalt, er disponirt leicht, er straft die Sünden, er preist die Liebe Christi, das Heil, den Frieden in ihm; allein weil er immerdar auf das Selbstmachen angewiesen ist, den Menschen zu machen, Christum zu machen, ein Christenthum zu machen, wie sie in Wirklichkeit nicht sind, Wirkungen zu machen, wo die Ursachen fehlen, Natur zu machen, wo Gottes Wunder sind, und Wunder, gegen welche auch die höchsten Wunder Gottes, des kündlich grossen Geheimnisses Kleinigkeiten sind, so muss sich auch der Verf. allezeit enthusiasmiren, echauffiren, in die Begeisterung hineinarbeiten, auf Schönrednerei sich werfen, Genialität machen; allein auch der bespickte und mit den besten christlichen Tönen bebrühete Rationalismus, den der Verf. auftischt, bleibt immer Rationalismus, und sein Aufkläricht, wenn es etwa ein Feuer entzündet, so ists nichts als ein Strohfeuer. Dabei ist es denn nichts Neues, dass sich solche Geister mit ihrer Rhetorik und Ueberschwänglichkeit auch an die tiefsten Geheimnisse machen, um sie nach „ihrem Christenthume" zuzustutzen. So macht sich der Verf. auch in der Trinitatispredigt an die heilige Dreieinigkeit. Aber es läuft das auf das jäm-

merlichste ab. Da redet er von dem enthüllten Weltplan des dreifaltigen Gottes. Der aber zeigt 1. vor Allem den Vater, der eine Welt nach seinem Bilde schafft; 2. den Vater, der durch seine Kraft, welche der Sohn ist, die Welt erhält; 3. den Vater, der die Welt durch den heiligen Geist vollendet zu seinem Ruhme. In dem Exordium gibt sich der Verf. zunächst alle Mühe, um sich mit der „Aufklärung im edelsten Sinne“ auseinander zu setzen, und ruft dann zur Beruhigung seiner Freunde aus: „Mindestens soll uns Niemand zurufen, dass wir drei Götter haben.“ Freilich, der Gefahr ist der Verf. entronnen. Allein auf der Flucht vor den drei Göttern hat er auch den Einen wahren Gott verloren. Sein dreifaltiger Vater, „dem der Sohn und Geist unterthänig sind“, wird den Einen, wahren Gott nie ersetzen. Möchte er diesen, auf den er getauft ist, bald wiederfinden, müsste er auch um seinetwillen alle seine Freunde verlieren! [A.]

3. Die Wiedergeburt. Predigten über Ev. Joh. 3, 1—21, in der Trinitatiszeit 1862 gehalten von Dr. Friedr. Arndt, Prediger an der Parochialkirche zu Berlin. Magdeburg (Heinrichshofen) 1863. 274 S. 1 Thlr. 5 Ngr.

Es ist sehr löblich, dass der Gemeinde dies Lehrstück in etwas ausführlicherer Weise gepredigt wird, und dass von diesem Centralpunkte aus auf den ganzen Umkreis der Christenlehre hingewiesen wird — aber der Verf. unterscheidet nicht scharf genug zwischen Rechtfertigung und Heiligung, und deshalb wird es ihm nicht gelingen, wie er es doch entschieden will, die lutherische Lehre von der Wiedergeburt in die Herzen seiner Gemeindeglieder zu pflanzen. Er sagt mit Recht, dass die Wiedergeburt eine Verwandlung und Neuschöpfung sei, nämlich „ein sündhaftes Herz in ein Herz umschaffend, das dem Geiste Gottes anpassend und gleichförmig ist“ (S. 35); aber wann ist das Herz des Sünders Gott anpassend? wenn ihm die Sünde vergeben ist und der Glaube diese Gnade ergreift, oder wenn „ihm eine neue Welt aufgegangen ist . . , wenn alle seine Ansichten, Grundsätze, Gefühle, Bestrebungen, Wünsche, Hoffnungen, Worte und Thaten wie umgewandelt sind“? (S. 36). Der gerechtfertigte Christ ist schon der Wiedergeborene, denn er ist Gottes Kind geworden; und gerade dann wenn der Verf. sagt, „die Wiedergeburt sei der Anfang eines neuen Lebens in Christo“ (S. 36), gerade dann hat er behauptet, dass die Wiedergeburt principiell in der Heiligung und nicht in der zugerechneten Gerechtigkeit Christi zu suchen sei. Denn nicht die „neue Richtung“, welche der Verf. so sehr betont, sondern die Annahme in die Gnade Gottes ist die Wurzel, und jenes ist nur die Frucht; und in diesem Urtheil lassen wir uns auch nicht dadurch beirren, dass der Verf. öfters sagt, auf die Wiedergeburt (Anfang) müsse auch die Heiligung (Fortsetzung) folgen. — Mit dieser Unklarheit hän-

gen übrigens noch manche andere zusammen. Er fasst die Wiedergeburt als „eine Geburt, eine schmerzliche, nur unter vielen Kämpfen und Wehen zu Stande kommende Erscheinung eines neuen, vorhin noch nicht dagewesenen Lebens" (S. 34); aber fühlt denn wirklich das geboren werdende Kind die Geburtswehen? ist beim Täufling die Wiedergeburt eine schmerzliche, durch den Busskampf hindurchgegangene? Das Gleichniss wird schielend, die Dogmatik wird verwirrt durch solche Rede. Der Verf. hält ferner fest, dass die Taufe „Mittel und Werkzeug" der Reinigung von Sünden, dass sie „ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im heil. Geiste" ist; aber, sagt er, man merkt öfters hernach wenig oder nichts davon wegen der eigenthümlichen Weisheit der göttlichen Gnadenwahl, welche nicht allen Getauften zu einer und derselben Zeit die persönliche Wiedergeburt verleiht, sondern die Einen länger als die Anderen auf den Stufen der vorbereitenden Gnade erhält" (S. 65). Ja, wir haben recht gelesen, die Taufe bringt die persönliche Wiedergeburt nicht — aber was ist denn wohl eigentlich die unpersönliche Wiedergeburt? — „Darum setzt der Herr noch ein zweites Mittel der Wiedergeburt im Texte (Joh. 3, 5) hinzu: durch Wasser und Geist. Nicht als ob die Taufe blosses Wasser und kein Geist wäre ..., wohl aber so, dass es ausser und nach der Taufe noch eine zweite Wiedergeburt gibt, die allein durch den heil. Geist geschieht." (S. 66). Bei Erwachsenen kommt diese Wiedergeburt oft schon vor der Taufe, wie bei Cornelius, bei schon Getauften heisst sie „Erweckung, Bekehrung, Erneuerung." „Sie kann schon eintreten bei der Confirmation, aber meist kommt erst im späteren Leben eine Zeit, wo die allgemeine Wiedergeburt ins Reich Gottes hinein bei der Taufe zur persönlichen, bewussten Wiedergeburt in Christum hinein wird." (S. 66). Wahres und Falsches wird hier in einem Athem gepredigt, und austatt sich Mühe zu geben die Einheit der im Sacrament geschehenen Wiedergeburt mit der Bekehrung des aus der Taufgnade gefallenen Sünders zu erfassen und ins rechte Licht zu setzen, anstatt dessen wird selig gepriesen, „wer auf diese Weise doppelt wiedergeboren ist, durch Wasser und Geist, durch kirchliche Taufe und eigne (!!) Bekehrung." (S. 69). So muss denn doch die Taufe ihren Ruhm verlieren und die Baptisten werden Recht behalten, und werden es vielleicht dem Verf. danken, dass er die Taufe nur „ein Kennzeichen der Wiedergeburt" nennt (S. 70), und dass er ihnen hilft die lutherische Rechtfertigung in den Staub zu ziehen, denn „es ist ein grosser Unterschied zwischen einem Gläubigen (!), der da meint, mit seinem rechtfertigenden Glauben schon fertig zu seyn, und einem solchen, der täglich der Heiligung nachjagt, ohne welche Niemand den Herrn sehen kann." (S. 70.) — Also noch einmal sei es gesagt: grössere dog-

matische Klarheit ist dem Verf. zu wünschen, dann würde der hochbegabte und weitbeliebte Prediger, dessen Predigten, wenn auch anfangs nur einzelnen ausgestreuten Blättern gleich, schon seit 1829 gern gelesen worden sind, auch mit dieser Sammlung noch mehr wirken. [H.O.Kö.]

4. Das Erbtheil des Christen. Eine Sammlung von Verheissungen der Schrift. In 2 Theilen. Mit ein. Anh., den zukünftigen Zustand der Kirche betr. Von Samuel Clark, D. D., mit ein. Vorw. von Dr. W. Hoffmann, Hof- u. Dompred. in Berlin. 2. Aufl. Basel u. Ludwigsburg (Balmer u. Riehm) 1863. 218 u. 224 S. 6 Ngr.

Wir wollen dies Büchlein nicht verachten, denn es ist Gottes Wort, einfach rubricirt nach den Ueberschriften: Verheissungen 1) vom zeitlichen Segen, 2) die Trübsale im Leben betreffend, 3) vom geistlichen Segen in diesem Leben, 4) vom Segen in der zukünftigen Welt, 5) für die Pflichten der ersten Tafel, 6) für die Pflichten der zweiten Tafel, 7) für die Pflichten der beiden Tafeln, und 8) den zukünftigen Stand der Kirche betreffend. Weitere Anleitung zum Verständniss der Schrift gibt der Verf. aber gar nicht, und darin liegt immer ein Mangel, ja eine Gefahr, wenn nun den chiliastischen Liebhabereien zu Liebe (wer weiss ob Dr. Hoffmann sonst das Buch eingeführt hätte) im Anhange Alt- und Neutestamentliches durcheinanderwogt. Auf die „Bekehrung und Wiederherstellung der Juden" scheint es doch wohl ganz besonders abgesehen zu seyn, indem dies Capitelchen auf 27 S. erhärtet wird, während Taufe und Abendmahl auf je zwei Seiten erledigt werden. [H.O.Kö.]

5. Das heil. Abendmahl und seine Beziehungen auf das Leben. Von K. M. Kirchner, Dr. d. Theol., ev.-luth. Pfarrer u. Consistorialrath zu Frankf. a. M. 4. Aufl. Frankfurt a. M. (Sauerländer) 1863. 301 S. 8.

Auf dem Titel steht noch „Ein Beicht- und Communionbuch für evangelische Christen." (Mit einem Stahlstich: die Perikope Luc. 7, 36—50 darstellend). „Es soll, sagt das Vorwort, hauptsächlich denjenigen ein Wegweiser durch das Leben seyn, die, noch unbekannt mit der Welt, ihren Versuchungen und Gefahren, aus der Stille des Hauses in ihr Gebiet eintreten." Das Buch hat zahlreiche Liebhaber gefunden, das beweisen seine vier Auflagen. Wir mögen es jedoch Niemandem empfehlen, am allerwenigsten den jungen Christen, denen es ja auf die nothwendigsten Katechismusfragen: „Was ist das Sacrament des Altars? Was nützet denn solch Essen und Trinken? Wie kann leiblich Essen und Trinken solche grosse Dinge thun? Wer empfängt denn solch Sacrament würdiglich?" entweder gar keine, oder eine ungenügende Antwort gibt. Es herrscht in dem Buche der kraftlose, Moral und

Rhetorik treibende Supranaturalismus der letzten Decennien des vorigen und der ersten des jetzigen Jahrhunderts. Von rechter Busse und Vergebung der Sünden durch den Glauben an Jesum Christum wird selten gehandelt, und wo es geschieht, da geschieht es mit pelagianischem Missverstand. Zu loben ist indess die ernste, würdevolle Haltung des ganzen Buches; sodann auch die entschiedene Verwerfung des pharisäischen Tugendstolzes; — ausserdem enthält das als „Anhang" beigefügte „Schatzkästlein in evangelischen Denkversen und Liedern", neben manchen schwachen und sentimentalen, auch einige gute Stücke. Als Gesammturtheil dürfte dem jedenfalls wohlmeinenden Verfasser sein eigener Ausspruch zu gute kommen: „Nachsicht verdient, wer aus Unverstand fehlt." Möge ihm Gott noch zum evangelischen Verstande des h. Abendmahls und seiner Beziehungen auf's Christenleben verhelfen! Die äussere Ausstattung ist preiswürdig. [Str.]

6. Die Offenbarung St. Johannis. Uebersetzung in gebundener Rede mit kurzer Auslegung. Leipzig (Dörffling und Franke) 1864. 8.

Ein schlichtes, aber inniges salbungsvolles Büchlein, welches, ohne die Absicht ans Licht der Oeffentlichkeit zu treten, lediglich aus innerem Drange zu eigner Belehrung und Erbauung als eine Fixirung der empfangenen Eindrücke und Aufschlüsse nieder geschrieben worden war, aber ganz geeignet ist, durch die dichterische treue Wiedergabe des apokalyptischen Textes und die eingelegten einfachen und doch wohlerwogenen Erläuterungen Liebe und Verständniss des wunderbar grossartigen Buches in weitesten Kreisen zu fördern. [D.]

7. Des gottsel. Thomas v. Kempis vier Bücher von der Nachfolge Christi. Ausg. mit grossem Druck. Stuttg. (Steinkopf) 1863. 352 S. 8. 18 Ngr.

8. Thomas a Kempis Vier Bücher v. d. Nachfolge Christi. Aus dem lat. Urtext neu übersetzt. Hamb. (Rauhes Haus). Ohne J. VI u. 352 S. in 12. 15 Ngr.

9. *Joh. Gerhardi meditationes sacrae. Denuo recens. et vitae Gerh. delineationem addidit Chr. Mayer* (luth. Pf. zu Nördlingen). *Nordling. (Beck)* 1864. LXXXI u. 271 S.

Unter allen vorreformatorischen Erbauungsschriften hat keine entfernt die Bedeutsamkeit erlangt von Thomas v. Kempen, des berühmten Gliedes der Brüderschaft vom gemeinsamen Leben im 15. Jahrhundert, 4 Büchern von der Nachfolge Christi, unter den nachreformatorischen hat leicht keine den inneren materialen und formalen Werth von Joh. Gerhard's, des grossen lutherischen Dogmatikers und Kirchenlehrers im Anfang des 17. Jahrhunderts, *Meditationes sacrae,* letzteren insbesondere in der schlichten, schönen, körnigen lateinischen Grundsprache. Das Kempische

Werk — fortdauernd nicht sowohl für Neulinge, die den evangelischen Heilsweg, den „Christus für uns", hier nicht vorgezeichnet finden, als für evangelisch Gläubige als Spiegel des Lebens, ein treffliches geistliches Handbuch — erscheint hier zum ungezählten Male einmal (zu Stuttgart) in der deutschen Uebersetzung Joh. Arnt's, welche sich den zahllosen anderen Ausgaben und Versionen neu anreiht und in vorliegender Gestalt durch herrlichen Druck und schönes Papier sich vor anderen rühmlich auszeichnet; das andere Mal (zu Hamburg) in einer vom Hrn. Staatsminister a. D. v. Bethmann-Hollweg in dem Bewusstseyn, dass keine der bisherigen Uebersetzungen „der Einfalt und Treuherzigkeit des Originals so nahe komme, wie es unser liebes Deutsch zulässt", und in dem Streben, „den Eindruck von der Demuth und Wahrhaftigkeit des Verf. den Lesern möglichst wiederzugeben", in rührender Anwendung der Musse seines Alters verfertigten durch und durch vortrefflichen, auch von kurzem schönen Vorwort und einigen evangelisch limitirenden Anmerkungen begleiteten und durch scharfen neuen und netten Druck und würdigste äussere Ausstattung ausgezeichneten neuen Uebersetzung; das Gerhard'sche, in älterer und neuerer Zeit ungemein oft deutsch edirt, tritt hier in seiner würdigeren Grundform, in der es dermalen selten genug ist, vor Augen und Geist Studirender und Gebildeter, und empfiehlt sich durch die anerkennenswerthe Mühe und Sorge, welche der Herausgeber auf kritische Vergleichung älterer Drucke, insbes. der *editio princeps* von 1606 verwandt hat. Seltsam aber nimmt es sich aus, dass die vorausgeschickte, auf Grund guter Quellen und Hülfsschriften gegebene Biographie Gerhard's S. XII —LXXXI nun nicht auch in lateinischer, sondern in deutscher Zunge zu uns redet. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. C. F. H. Nötel, Zionsklänge. Geistl. Lieder mit einem musikal. Anhange. 2. A. Gött. (A. Rente) 1862. 160 S. 10 Ngr.

Eine Sammlung von einigen und 40 geistlichen Liedern, eingetheilt in 3 Bücher, deren erstes „Festlieder" auf alle unsere kirchlichen Feiertage, das zweite „Gebetslieder" auf alle Tage der Woche, sowohl zum Morgen als Abend, das dritte unter der Aufschrift „Leben im Geist" Jesuslieder, eschatologische etc. enthält. Der Sänger dieser Lieder verräth nicht blos allenthalben wirkliche und reiche poetische Begabung, sondern insbesondere auch die in unserer Zeit so seltene Gabe eines kirchlichen Liederdichters. Nicht wenige seiner Lieder, einfach, lauter, schwungvoll, correct, wie sie sind, vornehmlich im ersten Buche, würden unbedenklich von der Gemeine gesungen werden können. Die der

zwei anderen Bücher sind zum Theil zwar etwas subjectiver gehalten, doch nur in der Weise etwa wie die Psalmen es sind. Man fühlt es dem Verf. an, dass er durch langes schweres Leid gegangen ist, im Leid aber — „als die Traurigen und doch allezeit fröhlich" — Hallelujah singen gelernt hat, er selbst für sich und er zugleich für die Kirche, deren Glieder, an den Wassern Babylons sitzend, doch mitten unter dem Kreuze singen und jubeln dürfen. Aus dem Kreuze heraus sind die Lieder gesungen, aber dennoch als Jubellieder. Kurz das Ganze ist eine der schönsten geistlichen Liedersammlungen, die unsere Zeit nur hervorgebracht hat, und der Preis ist, abgesehen selbst von der Kostspieligkeit der musikalischen Beilage, ein überaus niedriger. [G.]

2. Karl Reinthaler, Deutsche Liederbibel. Aufl. 2. Verlag des Martinsstiftes zu Erfurt (in Commission bei C. Weingart in Erfurt) 1863. 2 Theile in Einem Bd. 1863. 8.

Man hört jetzt, und nicht ohne Grund, viel darüber klagen, dass sich die Glieder unserer Kirchengemeinden zu sehr als blosse Zuhörer im Gottesdienste einfinden, und dass dadurch auch das Gefühl für eine innere Zusammengehörigkeit fast verschwunden ist. Mit Freuden müssen daher Bestrebungen begrüsst werden, welche dahin abzielen, die Gemeinden wieder zu einer selbstthätigen Theilnahme an dem Gange der gottesdienstlichen Ordnung zu vermögen. Denn in diesem Mithandeln liegt unstreitig ein wirksames Mittel, die angedeuteten Missstände beseitigen zu helfen. Schon aus diesem Grunde ist die Wiedereinführung der Liturgie, welche diese mitwirkende Theilnahme der Gemeinde bedingt, ein nothwendiges Bedürfniss des evangelischen Cultus. In vielen Gemeinden ist wenigstens in den Hauptgottesdiensten bereits ein erfreulicher Anfang gemacht worden, und die Erfolge lassen wünschen, dass auch liturgische Wochengottesdienste wieder mehr und mehr in Aufnahme kommen. Dazu nun könnte sich diese Liederbibel des sel. Reinthaler als sehr förderlich erweisen. Es ist diese Liederbibel, wie Reinthaler selbst sie bezeichnet, ein liturgisches Jahrbuch aus dem Worte Gottes, mit den Liedern besonders der deutschen Kirche zusammengestellt. Von Woche zu Woche wird ein Hauptabschnitt und im Verlauf des Jahres die ganze Geschichte der Heilsoffenbarung liturgisch abgehandelt und durchlebt. Die Einführung der einzelnen Andachten wird mit keinen besonderen Schwierigkeiten verbunden seyn, wie denn überhaupt die gottesdienstliche Form derselben eine einfache genannt werden muss. Die Grundzüge derselben sind: Einleitender Gesang der Gemeinde; Vorlesung eines biblischen Abschnittes mit eingelegten passenden Liederversen, Psalmen, Responsorien, welche von der Gemeinde gesungen werden; freie Ansprache mit Gebet; Gemeindegesang, und zum Schlusse: Intonation, Collecte

und Segen. — Die Melodien der Liederverse sind im volksthümlichen Tone, d. i. rhythmisch gegeben, was wir für einen grossen Vorzug halten, denn diese ältere Fassung ist nicht blos schwungvoller, als die neuere Weise von gleicher Mensur, sondern sie prägt sich auch, wie wir aus Erfahrung wissen, vermöge ihrer rhythmischen Gliederung leichter dem Gedächtnisse ein. Dass der rhythmische Choral keine Interludien zwischen den Zeilen zulässt, halten wir für einen weiteren wesentlichen Vorzug. Ueber die Möglichkeit der Einführung kann man wohl nicht mehr im Zweifel seyn, nachdem bereits so viele Gemeinden, namentlich in Bayern, sich diese Gesangsweise mit unverkennbarem Erfolge angeeignet haben. Ausserdem werden unserm christlichen Volke in diesen Andachten noch manch andere herrliche, leider bei Geistlichen und Gemeinden fast ganz vergessene Gesänge aus dem reichen hymnologischen Schatze der Reformationszeit und der alten Kirche wieder, wenn auch öfters nur theilweise, dargeboten, wie z. B. das *Te deum laudamus*, die Litanei, das *Gloria*, das *Kyrie summum* u. s. w. Nicht verschweigen wollen wir, dass die Beibehaltung des modernen und allgemein bekannten *g* Schlüssels der Einführung günstiger gewesen wäre; ebenso wäre bei den Psalmtönen, die freilich von jeher vielen Modificationen unterworfen waren, hie und da eine bessere und in Bezug auf die alten Kirchentonarten richtigere Lesart zu wünschen gewesen. Auch für das *Gloria* (S. 336) hätte die volksthümlichere Weise der Pfälzer Kirchenordnung (1570) gewählt werden dürfen. Aber diese kleinen Ausstellungen hindern uns nicht, die Ueberzeugung auszusprechen, dass diese Liederbibel eine allgemeine Verbreitung verdient und dass der Gebrauch derselben in liturgischer Hinsicht ein segensvoller Fortschritt in unserer Kirche seyn würde. [J. G. Herzog.]

3. Friderich Hommel (Bezirksgerichtsrath zu Ansbach), Geistliche Volkslieder aus alter und neuer Zeit mit ihren Singweisen herausgegeben. Leipzig (Teubner) 1864. gr. 8.

In diesem herrlichen Sammelwerke, in dessen geschmack- und sinnvoller Ausstattung redaktorische und typographische Kunst gewetteifert haben, sind über dritthalbhundert Lieder vom 13. bis 19. Jahrh. zusammengestellt, welche, ohne von vornherein für den kirchlichen Gemeindegesang bestimmt zu seyn und grossentheils sich auch nicht dafür eignend, die unmittelbaren theils hymnischen und mehr objectiven, theils lyrischen und mehr subjectiven Ergüsse des vom Geiste des Christenthums ergriffenen deutschen Volksgeistes sind — ein überaus schätzbarer Beitrag zur Geschichte des geistlichen Volksgesangs und des geistlichen Gesangs überhaupt, seiner nächsten Bestimmung nach aber ein Liederbuch eigenthümlicher Art, wie wir es bisher nicht hatten, welches christlichem Stillleben und Gemeinschaftsleben neue Quel-

len geistlicher Fröhlichkeit erschliesst und einen musikalischen Genuss ermöglicht, in welchem das berechtigte weltliche und das geistliche Element sich durchdringen und ein Vorschmack der künftigen Einheit von Erd' und Himmel empfunden wird. Denn alle diese Lieder sind himmlische Blumen aus irdischem Boden und alle ihre Weisen, darunter nicht weniger als 228 urthümliche, sind wie irdische Echo's himmlischer Klänge — schlicht und kunstlos, aber von unwiderstehlich fesselndem Reize. Die literarischen Beigaben zeigen, durch wie gründliches zwanzigjähriges Suchen und Forschen diese Sammlung zu Stande gekommen ist. Die Melodien sind fast sämmtlich zweistimmig gegeben, weil erste und zweite Stimme zusammen erst die eigentliche wahre Melodie zur Erscheinung bringen. Die alten Texte sind nicht überall unverändert, aber durchweg so treu als möglich und frei von Willkür reproducirt. Das Verzeichniss der Quellen, aus denen Texte und Weisen geschöpft sind, füllt 10 enggedruckte Seiten. Der Herr segne dieses aus so tiefem Schacht zu Tage geförderte goldene Volksliederbuch! Er bekenne sich zu des Verf. rastlosem Streben, Psalmengesang und geistliche Liederlust in die Gemeinde der Gegenwart zurückzuführen, durch immer grössere Erfolge! [D.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Orientalische Wissenschaft, Biographie und Verschiedenes.)

1. Das Buch *Ochlah Weochlah* (Massora), herausgegeben, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen, nach einer so weit bekannt einzigen, in der kaiserl. Bibliothek zu Paris (*anc. fonds hebr.* Nr. 56) befindl. Handschrift, von Dr. S. Frensdorff. Hannov. (Hahn'sche Hofbuchh.) 1864.

Wenn es feststeht, dass die Massora einen wichtigen, grundlegenden Theil der ebräisch-biblischen Wissenschaften bildet und die Kenntniss derselben einem Jeden, der sich mehr als oberflächlich mit bibl. Text-Studien zu beschäftigen sucht — sei es in grammatischer oder exegetischer oder kritischer Hinsicht —, von hohem Interesse seyn muss: so haben wir alle Ursache, das angezeigte Buch mit freudigem Willkommen zu begrüssen. Bisher hatten wir nämlich keine andere zugängliche Belehrungsquelle über die massoretische Wissenschaft als das von Jacob ben Chajim zusammengefügte und in Bomberg's grosse Bibel (Venedig 1525) eingetragene Massora-Werk, welches jedoch — wie bekannt — an so vielerlei Mängeln leidet, dass eine ganz besondere Geschicklichkeit dazu gehört, um immer das Richtige herauszufinden. Der Wunsch, ein bewährtes Hilfsmittel in Händen zu haben, mittelst dessen man sich in den verschlungenen Gängen jenes Werkes besser orientiren, das Unrichtige darin leichter erkennen

und das Fehlende ergänzen könne, ist daher schon längst zum Bedürfnisse geworden. Diesem Bedürfnisse entspricht nunmehr das verzeichnete Buch, welches von Kimchi (im Michlol 112b u. 163a und im Lexicon St. קרב) als altbewährte massoretische Autorität angezogen und von Elias Levita (in Mass. ha-massor. 2te und 3te Vorrede) als das einzige Werk genannt wird, das ausschliesslich alles Anderen blos allein über Massora sich verbreitet. Dasselbe enthält 398 massoretische Angaben, von denen eine grosse Anzahl sich in der bomberg'schen Bibel gar nicht vorfinden*), also hier ganz neu zum erstenmal im Drucke erscheinen, und bei den übrigen, obwohl auch von Ben Chajim gelieferten, Artikeln haben doch die meisten eine mehr oder minder abweichende Fassung. Der bedeutende Werth des Buches liegt demnach klar vor Augen; es kann sowohl zur Vervollständigung als auch und hauptsächlich zur Berichtigung der gedruckten Massora-Angaben dienen. Die Art und Weise, wie es in solcher Hinsicht mit Nutzen zu gebrauchen sei, hat der Herausgeber in der deutschen Einleitung ausführlich besprochen, und hat er auch mit anerkennenswerthem Fleisse dafür gesorgt, das Buch in aller Hinsicht möglichst verständlich und allgemein zugänglich zu machen dadurch, dass er nicht allein den Ueberschriften aller Angaben auch deren deutsche Uebersetzung beifügte, die Schlagwörter alle durch Vocalisirung hervorhob, zu jedem einzelnen Verse das Bibelcitat beisetzte, die vorkommenden technischen Ausdrücke und Abkürzungen erklärte, sondern auch in den „Nachweisen" bei jedem einzelnen Artikel auf die in der gedruckten Massora vorkommenden Parallelstellen hingewiesen und die Verschiedenheiten und Widersprüche derselben eingehender Prüfung und Erörterung unterworfen hat. Freilich lässt sich hier, trotz allen Fleisses des Herausgebers, noch manches ihm Entgangene nachtragen, auch Manches wohl richtiger auffassen und erklären; aber dies darf bei dem vielseitigen aus so verschiedenartigen Einzelheiten componirten Inhalte nicht auffallen und schmälert auch den eigentlichen Werth des Werkes nicht. So ist z. B. in dem Nachweise zu Nr. 2 nichts über die zwei fehlerhaften Paarstellen אל אסף על אסף und על אחינו אל אחינו gesagt. Es kommt nämlich in der ganzen

*) Es sind die Angaben folgender Nummern: 48. 51. 60. 68. 73. 74. 78. 175. 176. 180—183. 189. 202. 207. 216. 219. 220. 223—226. 232. 233. 242. 257. 258. 263. 265. 267. 281—284. 286. 287. 294. 301. 306. 307. 309. 317. 322. 329. 330. 331. 342. 349. 359. 360. 363. 368. 370. Auch Nummer 4 und 373 dürften mitzurechnen seyn. Dass der Herausgeber aber auch die Nummern 229. 239. 259 und 308 dazuzählt, ist Irrthum; diese stehen auch in Bomberg's Ausgabe, nämlich: Nr. 239 in *mas. fin.* S. 28 col. 6., Nr. 259 dort S. 43 col. 8., Nr. 308 dort S. 39 col. 3 und Nr. 229 ist in der *mas. magna* zu Exod. 6, 9 mit einbegriffen, wozu sie richtiger Weise auch gehört.

Bibel weder עַל אסף noch אֶל אחינו vor und sind also die dazugestellten Verse blos fingirte. Das Paar אל אסף על אסף muss daher ganz gestrichen und אל אחינו עַל אחינו in אֶל אַחַד, עַל אַחַד (Gen. 22, 2. Lev. 13, 2) verbessert werden. Ebenso ist in Nr. 7 das irrthümliche ודוממתי ורוממתי übersehen. ורוממתי kommt ja noch einmal vor (1 Chron. 24, 4), wie solches auch eine andere Angabe (im vorliegenden Buche Nr. 59) bezeugt; beide Wörter haben demnach aus dem hiesigen Verzeichnisse auszufallen. Ebenso ist zu Nr. 20 nicht bemerkt, dass למלכי ישראל (Micha 1, 14) als fortgeerbter Schreibfehler betrachtet werden muss, da diese Verbindung öfters vorkommt und in למלכי מדי (Est. 10, 2) zu verbessern ist. Ebenso ist in Nr. 91 das למלוכי mit Stillschweigen übergangen. Das Wort gehört ja zu jenen, die am Ende mit Jod geschrieben und dafür mit ו gelesen werden (vgl. Nr. 137), und auch zu denen, die in der Mitte Vav haben, das als Jod gelesen wird (Nr. 81), kann also nicht zu den כתיבין מוקדם ומאוחר kommen; es ist aber statt seiner das Wort וְלַגֵּיאָוֹת (Ezech. 6, 3) zu setzen. Zu No. 13 hätte bemerkt werden sollen, dass sämmtliche Stellen von וַיִּנָּחֵם bis וַיִּשְׁמְרוּ eigentlich gar nicht zu diesem Verzeichnisse gehören, vielmehr eine besondere Angabe bilden sollten unter der Rubrik: ד' זוגין מן ג' ג', ב' קדמאי מלעיל ותליתאה מלרע, ו"דו בראשתון. Dasselbe gilt in umgekehrtem Sinne von den in der folgenden Nummer stehenden וְנִבְנֵה bis וְיוֹשֵׁב, womit dann auch sowohl Buxtorf's Correctur wie das vom Herausgeber darüber Gesagte überflüssig wird. In der Bemerkung zu Nr. 19 ist 1) פְּשמחתכם ein Irrthum, es lautet ja בְּשמחתכם mit Beth; 2) gehört בַּאפיקים nicht hierher, weil ihm ein בָּאפיקים mit Beth (Ezech. 34, 13) entgegensteht, der Platz beider Wörter ist vielmehr in Nr. 4; 3) ist das fraglich gestellte בְּארבעים von *mas. ed. Ven.* 1517 deshalb nicht aufgenommen, weil בְּארבעים mit Beth 2 mal vorkommt. Zu Nr. 26 ist beizufügen, dass לצמיתות, לזר, לכלב und auch לתורה nicht zu dieser Gruppe, sondern zu jener von Nr. 48 gehören. Ebenso ist zu Nr. 42 nicht darauf aufmerksam gemacht, dass die mitgezählten חכה, כבכורה, מכרה, נצה zu der Gruppe Nr. 44 gehören. Zu Nr. 43 ist vergessen, auf die in den Addidamenten des Buches *Harikmah* S. 252 (Edit. Frankfurt) vorkommende gewiss richtige Erläuterung dieser Angabe hinzuweisen. Zu Nr. 72 verdiente bemerkt zu werden, dass die Stellen אֶל אֵל, גדול גדול, זמרו זמרו, שם שם aus der Angabe zu scheiden sind, da sie nicht gleichlautende Punctation haben. Die Frage des Herausgebers über אברהם אברהם aber erledigt sich damit, dass dieses תאומים mehrmals vorkommt. Zu Nr. 77 hätten wiederum die Stellen אל טוב, אל ירכתי, אל עגלת, אל קצות, אל יורת als nicht in dies Verzeichniss gehörig Bemerkung verdient (vgl. Nr. 2). Zu Nr. 78 ist blos gesagt, dass dieser Artikel in der gedruckten Massora nicht vorkomme. Aber es bedarf derselbe auch der Verbesserung; statt

על ידים nämlich muss es heissen: על ידיו, statt על פניך: על פניך und statt על שמים: על שנה. — Das überschriftliche מ״ח מלין der Angabe Nr. 103 erklärt sich richtig damit, dass der Ausdruck מלין „Wortformen" nicht „Wörter" verstanden werden muss, d. h. „48 Wortformen mit unhörbarem Alef in der Mitte gibt es." Von diesen Wortformen kommen aber einige mehrmals vor, wie מבאֹר 2 mal, בארת 2 mal, חטֻאטים 2 mal, פְארור 2 mal, מאום 2 mal, יִראו 3 mal. Zählt man die einzelnen Stellen, so sind es freilich 55; in Rücksicht auf den Wortlaut selbst jedoch gibt es blos 48 verschiedene Formen. Zu Nr. 116 bedarf die Bemerkung insofern Berichtigung, als das ואיח פלוגא der *mas. fin.* sagen will: „Einige wollen ואיר mit 2 Jod geschrieben wissen." Aber auch ומטי gehört eigentlich nicht zur Angabe, da es kein כתיב וקרי sondern blos ein לית כתיב יוד ist. Richtig besteht also die Angabe blos aus ח' מלין. Zu Nr. 128 erledigt sich die Frage über וירחו, שלו, חסתו damit, dass hier nicht auf die innerliche, etymologische Bildung, sondern blos auf die äusserliche, graphische Form der Wörter Rücksicht genommen wird. Da nun aber bei dieser Form die gewöhnliche Schreibweise ־ָיו mit Jod ist, so muss die Massora alle diejenigen Wörter, die auf ־ָו ohne Jod endigen, als Ausnahmen zusammenstellen. Und was die Berichtigung der einzelnen Stellen betrifft, so gehören die Wörter חֲשֻׁלָו, בֵּינָו, עָלָו nicht zur hiesigen Angabe, da sie mehr als einmal vorkommen (Exod. 16, 13. Jos. 3, 4. 2 Sam. 20, 8); dafür sind dann die 3 Wörter ואחריו (2 Sam. 23, 9) במעלותו (Ezech. 40, 6) מכונותו (Esra 3, 3) einzurücken. שְׁלָו hingegen steht richtig, indem es eben den beiden חֲשֻׁלָו gegenüber ein einzig vorkommendes Wort (מיוחד) bildet. Mit solcher Definition sind alle Schwierigkeiten der Angabe gehoben. Zu Nr. 188 ist übergangen, dass das Verzeichniss aus zwei verschiedenen Angaben zusammengesetzt ist, davon die eine sich vollständig in Ben Chajim's *mas. fin.* S. 8 col. 4 erhalten hat mit der Aufschrift אלין מלין משמשין אלהים ולית דכוי („diese Wörter kommen in der Verbindung mit אלהים sonst nicht weiter vor"). Der Hinweis in *mas. magna* Gen. 35, 5 meint eben diese Angabe und muss in חד מן ל״ב מלין verbessert werden. In Nr. 212 hebt sich das Auffallende von חַיִּי damit, dass man es in תְּחַיִּי (2 Kön. 4, 7 als Gegensatz von תחיי) corrigirt. In Nr. 218 ist der Ausdruck „in Gen. 49, 13 wird עַד צידן geschrieben und עַל gelesen" falsch und irreführend, da dort ja kein כתיב וקרי, sondern blos ein סבירין statt hat. In Nr. 235 hätte noch auf Heidenheim's *En hakore* zu Exod. 13, 9 und in Nr. 271 noch auf Bär's *Thor. emeth* S. 22 hingewiesen werden sollen. Nr. 239 gibt, wie bereits bemerkt, die *mas. fin.* S. 28 col. 6 ebenfalls und sogar richtiger, indem dort 4 Paarstellen (ד' זוגין), nämlich noch אַתֶּם וְאתם (Jes. 43, 10. 12. 44, 8) aufgezählt sind. Zu Nr. 257 ist blos das nicht weitere Vorkommen des Artikels angezeigt, ohne zu bemer-

ken, dass im Artikel selbst eine Stelle fehlt, nämlich ומֶלֶךְ עולם (Jeremia 10,10), die uns Ben Ascher in seinem *Dikduke hateamim* (*ed. Ven.* 1517) aufbewahrt hat. Der Artikel umfasst demnach richtigerweise 5 Stellen (ה' יחידאין). Dasselbe gilt von Nr. 282; auch dort fehlt eine Stelle, nämlich 2 Chron. 26, 18. Aehnliche Berichtigung bedarf auch der Artikel Nr. 349. Dort sind die 2 Verse Exod. 12, 23 und Jes. 65, 7 als irrthümlich auszuscheiden; ersterer, weil darin nicht blos עַל, sondern auch אַל vorkommt, er also nicht zu dieser Gruppe gehört, und der zweite, weil darin ein על blos כתיב ist, das im קרי aber אַל lautet. Statt dieser zwei ausfallenden Verse haben dann die Verse Sechar. 13, 7 und 2 Chron. 9, 29 einzutreten, so dass die Angabe ל"ד פסוקים an und für sich doch richtig ist. Zu Nr. 296 hätte zu ואת חילן die Versangabe von Jos. 21, 15 in die von 1 Chron. 6, 43 berichtigt werden sollen. Zu Nr. 320 ist in der Bemerkung der Vers Ps. 38, 22 übersehen, in welchem ebenfalls אַל אֵל vorkommt. Es hat demnach die Angabe richtig כ"ח פסוקים zu lauten und ist zu den Stellen der *mas. magna* noch Ps. 38, 22 und 121, 3 hinzuzusetzen, in Prov. 7, 25 aber mit Norzi וְאַל zu lesen. — — Doch, wie schon gesagt, diese und dergleichen Ausstellungen beeinträchtigen keineswegs die Brauchbarkeit des Buches, und verdient es jedenfalls, nach der einsichtsvollen Bearbeitung, praktischen Anlage und glänzenden Ausstattung, die ihm zu Theil geworden, sowohl Kennern als Nichtkennern der Massora empfohlen zu werden; den Ersteren zur eingehendern Erforschung und den Letzteren zur richtigen Erkenntniss und gehörigen Würdigung dieser Wissenschaft. [Bär.]

2. *Et sofer* (עט סופר) des David Kimchi, aus einem alten Bibel-Codex der kaiserl. Bibliothek zu Paris (Nr. 5 *ancien fond*) copirt und zum erstenmale in Druck gegeb. v. d. Literatur-Vereine Makize nirdamim (Link 1864 bei Rudolph Siebert).

Welchen Nutzen bietet das Buch? Diese erste aller Fragen, die man bei einer jeden neuen literarischen Erscheinung macht, ist hier schwer zu beantworten, da dies Büchlein (es ist blos einige Bogen stark) durchaus nichts Eigenthümliches enthält und überdies auch mit solcher Leichtfertigkeit copirt und solcher Nachlässigkeit gedruckt ist, dass es als voller Fehler keineswegs zum Gebrauche empfohlen werden kann. Der ganze Inhalt des Büchleins besteht nämlich aus nichts Weiterem als einem in 8 kleine Abschnitte vertheilten gedrängten, kurzen Auszuge aus des Verfassers *Michlol*, ist so zu sagen eine blosse Recapitulation der Michlol-Regeln*), also für Alle, die die Michlol-Grammatik in Hän-

*) Hierin liegt gewiss auch die Ursache, weshalb man dieses Buch, obgleich es den gelehrten Kimchi zum Verfasser hat und obgleich es, wie aus den Anführungen von David Ibn Jachja in Leschon limudim (Abschnitt 5 der Zeitw.), von Elias Levita im Anhange seines Masor.

den haben ganz unnöthig.*) Solchen zwar, die das Michlol nicht besitzen, könnte es einigermaassen als Ersatz desselben dienen — zu welchem Zwecke es auch der Verfasser bestimmt zu haben scheint —, wenn es nur correct und vollständig edirt wäre. In der lücken- und fehlerhaften Form aber, wie es jetzt uns vorliegt, hat es auch in dieser Hinsicht allen Werth verloren. Als Beweise mögen hier nur einige aus der Menge herausgehobene Fehler dienen.

S. 3 von Zeile 19 an bleibt ganz unverständlich, weil nämlich dort ganze Sätze vergessen sind. Solchen Lücken begegnet man auch auf S. 4 von der drittletzten Zeile an, auf S. 6 Zeile 13, auf S. 8 Zeile 27. — S. 8 fehlt in der אַלְחִי-Angabe die Stelle Deut. 18, 16. — S. 24 zu וְעִם fehlt die Stelle Hos. 4, 14. — S. 11 Zl. 5 von unten ist ohne Sinn, weil die Wörter ganz versetzt sind. Dergleichen Wörterversetzungen finden sich ferner S. ט״ו Zl. 7, S. ל״ט Zl. 16, S. ל״ג Zl. 20, S. ל״ר Zl. 22 u a. St. — S. 22 Zl. 6 steht fehlerhaft die Stelle Richt. 15, 14 statt der von Micha 4, 14. — S. 23 Zl. 20 müsste lauten: דל במסרת ל״ב פתחין בלישנא und fehlt dann die Stelle 2 Sam. 13, 4. — S. 28 fünftletzte Zeile steht עברא statt עבראין. S. 24 steht יחיה לי עבד statt יחיה לעם (Gen. 48, 19). *ibid.* steht לעם אחד statt לעם אַחֵר (Deut. 28, 32). Ferner finden sich viele masoretische Angaben in äusserster Corruption, die unmöglich so von dem genauen Kimchi aufgestellt seyn können, vielmehr erst von späteren Schreibern so eingetragen und dann vom letzten Copisten mit allen ihren Fehlern abgeschrieben wurden. Ein eclatantes Beispiel hiervon lesen wir gleich auf S. 2 bei der Angabe der ויאמר in der Bedeutung von ויאמרו, die augenscheinlich aus der *mas. magna* zu Num. 32, 25 copirt ist, aber ohne alle Einsicht, indem die dort in Num. 32, 25 auf einander folgenden 2 ganz verschiedenartigen Angaben hier in eine Angabe zusammengesetzt sind. Ebenso ist Seite י״ד die fehlerhafte Angabe der acht עֹשֵׂה ganz der *mas. magna* zu Exod. 15, 11 abgeschrieben. S. 21 ist die ganze Angabe כל גבורי חיל ב׳ זקפין Irrthum und müsste heissen: גבורי חיל ח׳ דסמיכי ופתחין nämlich Jos. 1, 14. 8, 3. 2 Kön. 15, 20. 24, 14. 1 Chr. 12, 8. —

hamassoreth und von Norzi in seiner Text-Kritik zu Gen. 1, 6 ersichtlich, wohl gekannt war, dennoch unedirt gelassen hatte. Man hatte — noch nicht behaftet von der Bibliomanie, die jedwedes Literatur-Product so ohne Weiteres ungeprüft unter die Presse steckt — das Buch durchgesehen und erkannt, dass dasselbe gegenüber dem ausführlichen Michlol entbehrlich sei.

*) Blos eine einzige neue Erfahrung haben wir beim Durchlesen der am Ende des Büchleins stehenden Accent-Abhandlung gemacht, nämlich die, dass jenes in dem Dikduke hateamim des Ben Ascher (gedruckt in der Venezianischen Bibelausg. von 1516) vorkommende Stück, anfangend אלה הטעמים ואלה שמותם und ושניהם על יסוד אחד endigend, nicht dem Ben Ascher sondern dem Kimchi angehörig und nur durch Unwissenheit der Abschreiber dort hineingerathen ist. Darnach lässt sich denn die in Heidenheim's Mischpete hateamim 25b zweifelhaft gestellte Angabe בקונטרס אחד לחכם קדמון in לחכם חרד״ק fixiren.

Ebenso fehlerhaft ist das darauf folgende לימד אלינו ובן שמונת ימים, das nach der *mas. magna* zu Gen. 17, 27 zu verbessern wäre. Auch die dortige Angabe über רַע und רָע ist voller Fehler; ebenso S. כ״ו die Angabe von וכל ורב פתחין. —

Doch genug der Fehlerverzeichnungen. Die angeführten Beispiele sind mehr als ausreichend, um die Unbrauchbarkeit des rubricirten Büchleins darzuthun. [Bär.]

3. Auguste, Grossherzogin von Mecklenburg-Schwerin. Ein Lebensbild, entworfen von K. Jahn, Oberhofprediger. Mit dem Portrait der verewigten Fürstin. Schwerin (Hildebrand) 1863. 99 S. 15 Ngr.

Sie hat ein Stilleben geführt, soweit dies überhaupt unter Fürsten möglich ist, denn sie gehörte in Wahrheit zu den Stillen im Lande (Ps. 35, 20), und deshalb hat sie auch die Schmach Christi mit tragen müssen. Dies Letztere deutet der Verf. freilich nur an (S. 95), aber die Landeskinder wissen, wie wahr er redet. Was die Zeichnung des an Ereignissen armen, an göttlichem Frieden reichen Lebens betrifft, so ist sie von geschicker Hand ausgeführt, und sie konnte um so eingehender seyn, als dem Verf. vergönnt war die Tagebücher der Entschlafenen zu benutzen. Wir danken dem Verf. herzlich für diese Gabe, und wie gern sie angenommen worden ist, erhellt unter Anderm daraus, dass sich schon eine zweite unveränderte Auflage nach wenigen Wochen vernothwendigte. [H. O. Kö.]

4. K. H. Caspari, Erzählungen für das deutsche Volk. Mit e. Stahlst. u. Musikbeill. Stuttg. (Steinkopf) 1864. 416 S. 27 Ngr.

Eine Reihe nach geschichtlichem Inhalt und Form vortrefflicher Erzählungen und Sagen (auf Grund von Familientradition, Gerichtsacten, Kirchenbuch und Chronik), welche bis zu ihrer ersten Gesammt-Ausgabe 1854 ihren Weg einzeln gegangen waren, seitdem aber gesammelt vorliegen, hier jetzt in zweiter Auflage. Sie bieten eine köstlich kernhafte Nahrung und werden auch nach dem vor einigen Jahren erfolgten Abscheiden des theuren Verf. ihre schöne Mission haben und erfüllen. [G.]

5. H. Rühl, Gülden Massow. Geschichte eines Lehnschulzengutes im Havelland. Berl. (L. Rauh). Ohne J. 143 S. 12½ Ngr.

Ganz treu aus dem Leben gegriffen, in volksthümlichster Sprache, in herzhaft christlichem Geiste, ohne alle manierirte Affectation und Salbaderei, wird hier die denkwürdige Geschichte eines märkischen Lehnschulzengutes und seiner Besitzer aus der Mitte des 18. Jahrhunderts und rückblickend aus noch älterer Zeit erzählt, eben so reich an sinnig lieblichen, wie an ergreifend ernsten Scenen, eine Erzählung, welche das Interesse eines Jedweden, Gelehrt oder Ungelehrt, fesseln und für Gemüth, Erkenntniss und Leben schöne Ausbeute gewähren wird, dem Landbewohner ohne Zweifel vor Allen. [G.]

6. **Der kleine Herzog oder Richard ohne Furcht. Eine Erzähl. f. d. Jugend nach d. Engl. der Verfasserin des „Erben v. Redclyffe." Stuttg. (Steinkopf) 1864. 186 S. geb. 9 Ngr.**

Herzog „Richard ohne Furcht" von der Normandie gegen die Mitte des 10. Jahrhunderts, in der Zeit des elenden Verkommens der letzten Nachkömmlinge des grossen fränkischen Carl, — derselbe normännische Herzog Richard, welcher nach Ermordung seines trefflichen Vaters Wilhelm als 8jähriger Knabe auf den Thron kam, später dann Schwiegersohn des Vaters von Hugo Capet, Vormund des letzteren und Grossvater Wilhelms des Eroberers —, wird hier als Knabe inmitten seiner ganzen Zeit und Umgebung, in seinem spätern Lebensgeschick, in seiner eben so mannhaften als tief christlichen Entwicklung und in seinem sieghaften Regimentsbeginn treu historisch in anziehender, geschichtlich lehrhafter, erfrischender und lieblicher Weise dargestellt. Gewiss ist es ein Object vorzugsweise für die Jugend, das uns hier vortritt, aber auch Alte werden das Büchlein mit wahrer Freude lesen. Die Verfasserin hat sich ja durchaus fern gehalten von der albernen Weise, zum Frommen der Jugend in affectirt und manierirt mentoralem oder kindischem Tone schreiben zu wollen, der der Jugend selbst widerlich und uns Anderen ekelhaft ist. [G.]

7. E. Sewell, Das Pfarrhaus zu Laneton. Eine Erzähl. f. jüng. Töchter. A. d. Engl. Stuttg. (Steinkopf) 1864. 170 S. 8. 12 Ngr.

Eine Erzählung vom Leben zweier 10jährigen Töchter in ihrem väterlichen Pfarrhause in Gemeinschaft mit einer befreundeten Waise gleichen Alters bis zu Aller baldiger Aufnahme in einem Londoner Erziehungsinstitut; Alles ganz in und aus dem Gesichtskreise solcher jungen Mädchen, nach ihren Interessen, im Kampf oder Nichtkampf gegen die Sünde nur in der leisesten, anfänglichsten Gestalt, ohne spannende Momente, ohne romantische, selbst ohne historisch genügende Motivirungen, ohne eigentliches Ende und Ziel der Entwicklung; Alles aber in einer psychologischen Wahrheit, heiligen Einfalt, weiblichen Zartheit, duftenden Innigkeit und Sinnigkeit der Darstellung mit so reicher wahrhaft väterlicher unmanierirten Belehrung für junge Christentöchter, dass solchen und Jedwedem das Büchlein der bewährten Verfasserin lieb und werth seyn muss. [G.]

8. Eine Lilie im Thal. Eine Erzählung. Hannover (C. Meyer) 1865. 507 S. 1⅓ Thlr.

Eine wahrhaft anziehende und ansprechende Erzählung, von tief christlichem Geiste durchweht, welche für nicht wenige Detail-Zeichnungen und -Schilderungen der Verfasserin eine meisterhafte Begabung bezeugt und in ihrem Gesammtverlauf eine innige Befriedigung wirkt. Einzelnes, wie innerlich die frühe Liebe der lieblichen Hauptperson und äusserlich ihre dauernde Entfer-

nung aus der mütterlichen Nähe, mag ja wohl nicht gebührend motivirt erscheinen; auch sticht ihre christlich ideale Zeichnung gegen das wirkliche Leben etwas ab, während man andererseits ebendeshalb fast beklagen möchte, dass am Ende auch sie nur in gewöhnlichem Heirathen ihr eigentliches Ziel findet; überdies dürfte eine so irdisch befriedigende Lösung der Entwicklungsräthsel aller Hauptpersonen dem nicht aufs Irdische gerichteten göttlichen Heilsrathe schwerlich adäquat seyn; endlich wird auch in der Form die häufige Mittheilung so langer, doch allerdings immer wahrhaft geistlich schöner, Lieder Manchem zu viel seyn. Jedenfalls aber gehört dies werthe Buch einer würdigen Nachfolgerin der Maria Nathusius zu den guten neuesten Erzeugnissen auf dem Gebiete des christlichen Romans. [G.]

Man könnte dieser Erzählung denselben Nebentitel geben, den die treffliche englische Schriftstellerin E. Sewell ihrer „Gertrud" gegeben hat: Gertrud oder stiller Einfluss. Denn den Hauptinhalt der Erzählnng bildet die Darstellung des stillen Einflusses, den eine fromme Pastorentochter „Elisabeth" auf ihre Umgebung übt. Und diese Darstellung ist im Ganzen trefflich gelungen. Die Verfasserin — denn dass das Buch von einer Dame geschrieben ist, scheint uns unzweifelhaft — hat nicht nur ein warmes Herz für den Herrn, sondern auch eine tüchtige Bildung; sie kennt namentlich das Leben in den höheren Gesellschaftskreisen, denen sie wohl selbst angehört, aus dem Grunde und weiss uns durch die wahre naturgetreue Schilderung der verschiedenen Haushaltungen, in die wir hineingeführt werden, sowie durch feine, ja einige Male meisterhafte Charakterzeichnungen nicht wenig zu fesseln. Mag nun auch der Kritiker finden, dass das Buch einige Schwächen hat, dass die Zeichnung der Elisabeth etwas zu ideal gehalten und die Wirkungen ihres Einflusses einige Male nicht ganz genügend motivirt sind, so thun doch diese Schwächen dem Werth des ganzen Buchs keinen Eintrag; das auch äusserlich schön ausgestattete Buch wird namentlich bei der Frauenwelt als eine äusserst liebliche Lection bald Eingang finden, und da unser Herr Jesus Christus Stern und Kern des Ganzen ist, so können wir es auch als Festgeschenk nur dringend empfehlen. [Di.]

9. F. Piper, Evangel. Kalender. Jahrb. f. 1865. 16tes Jahr. Berlin (Wiegandt u. Grieb.). 8.

10. Traugott. Kal. auf d. Jahr Christi 1865. 7. Jahrg. Berlin (Beck). 8.

Beides leicht die hervorhebenswerthesten aus der ganzen unübersehbaren diesjährigen Kalenderreihe. Der Piper'sche evangel. Kalender ist längst bekannt. Das Eigenthümliche seines kalendarischen Theils ist die neue (nichts weniger als schlechthin beifallswerthe) protestantische Namengebung aller Tage des Jahres und die (leider gänzliche) Fortlassung ihrer im Volksleben doch

so tief eingebürgerten alten Namen; das beigegebene werthvolle Jahrbuch (226 S.) enthält Biographisches und Verwandtes von namhaften Theologen, und unter dem für 1865 Dargebotenen sind uns am willkommensten gewesen die Darstellungen des Joh. Hess von Jul. Köstlin, der Aufhebung des Edicts von Nantes von C. Schmidt, des Matthias Claudius von Ehrenfeuchter, vor Allem aber die überaus gründliche Darstellung Dante's zur 600jährigen Feier seiner Geburt von Piper. — Den „Traugott" haben wir erst im vorigen Jahre (vgl. diese Zeitschr. 1864 S. 800) kennen und lieben gelernt. Er enthält, was man in kalendarischem Bezug (80 S.) und — in der Beigabe „Altes und Neues" (112 S.) — für Unterhaltung, Belehrung und Erhebung insgemein nur wünschen kann, in diesem Jahre entschieden reichhaltiger und ansprechender noch als im vorigen, und dürfte den Ruhm, einer der trefflichsten volksmässigen Kalender, vielleicht der trefflichste aller zu seyn, sich kaum von irgend einem anderen streitig machen lassen. [G.]

Nachtrag zu der Abhandlung „Zur Apollonius-Literatur".

Seitdem ich den oben S. 423 abgeschlossenen Aufsatz niedergeschrieben, ist mir der Artikel „*Gotarzes*" in der „Allg. Encycl. von Ersch und Gruber 75. Thl. 1862" bekannt geworden. Nach den von dem Verfasser desselben, A. v. Gutschmid, darin niedergelegten Untersuchungen, welche zugleich über den Aufenthalt des Apollonius am Hofe des Bardanes viel Licht verbreiten, hat Bardanes den parthischen Thron schon im Jahre 42 p. Ch. bestiegen und der Philosoph den König im Sept./Oct. 44 besucht, im Sommer des Jahres 46 seine Reise nach Indien angetreten, nach deren Beendigung er gegen Ausgang des Winters 47 in die parthische Residenz zurückkehrte. Den Tod des Partherkönigs setzt v. Gutschmid mit grosser Wahrscheinlichkeit in das J. 48. Nach dieser Annahme traf Apollonius den König bei seiner Rückkehr noch am Leben. Somit würde die oben angeführte Stelle III, 58 zu einem Zeugnisse für die historisch-chronologische Glaubwürdigkeit des Philostratus werden, die auffallend kurze Notiz aber, die sie über das zweite Zusammentreffen des Tyaneers mit dem Parther enthält, liesse sich jetzt etwa also erklären: Bardanes hatte nach dem Weggang des Philosophen einen schweren Kampf mit seinem Bruder Gotarzes zu bestehen; nach dessen Besiegung drang er gegen die Völkerschaften am Jaxartes vor, allein seine Parther wollten ihm nicht weiter folgen und so musste er mitten in seiner Siegeslaufbahn umkehren (v. Gutschmid l. c. p. 46). Er wird kurz vor der Ankunft des Apollonius zurückgekehrt seyn und eben nicht die rechte Stimmung gehabt haben, philosophische Gespräche anzuhören. Zudem mochte der Philosoph eine veränderte Stimmung der Grossen gegen ihren König bemerkt und es desshalb nicht für gerathen gefunden haben, länger als nöthig auf dem unsicheren parthischen Boden zu verweilen. (Kurz nach dem Weggang des Apollonius muss Bardanes ermordet worden seyn. *Tac. Ann.* XI, 10). I. Müller.

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

I. Abhandlungen.

Die neuste Schwedische Uebersetzung des Neuen Testamentes,

besprochen von

G. L. Plitt.

Das Schwedische Volk ward schon im Jahre 1526, ehe es noch der evangelischen Lehre sich zuwandte, von dem Kanzler Lorenz Anderson mit einer für jene Zeit trefflichen Uebersetzung des Neuen Testamentes beschenkt. Anderson war als ein Mann von grosser Sprachkenntniss vom Könige selbst dazu aufgefordert, und sein wohlgelungenes Werk, bei dem er sich auf Luthers 1522 erschienene Uebersetzung stützte, trug nicht wenig zur Verbreitung und festeren Begründung der Reformation bei. Noch mehr aber verdient den Dank des Schwedischen Volkes der erste evangelische Erzbischof des Reiches Lorenz Peterson, der das von Anderson begonnene Werk fortsetzte und grösserer Vollendung entgegenführte. Mit grösster Sorgfalt übersah und verbesserte er die vorhandene Uebersetzung des Neuen Testamentes und unterzog sich dann freudig der noch grösseren Aufgabe, auch das Alte Testament in seine Muttersprache zu übertragen. Durch die kraftvolle Unterstützung des Königs Gustav Wasa ward es im Jahre 1541 möglich, die ganze Bibel zum ersten Male in Schwedischer Sprache erscheinen zu lassen; es war die Uebersetzung, welche man dann zu Ehren ihres königlichen Beförderes die Gustavianische, *K. Gustaf I. s Bibel*, nannte. Aber wie Luther nicht daran dachte mit seiner ersten Uebersetzung sich zufrieden zu geben, sondern bis an sein Lebensende mit gleicher Treue und gleichem Eifer an ihrer immer grösseren Vollendung arbeitete, so sah auch sein begeisterter Anhänger Lorenz Anderson sein Werk im Jahre 1541 nicht als gethan und abge-

schlossen an. Er erkannte selbst die Mängel, die seiner Uebersetzung noch anhafteten, und scheute keine Mühe nach Kräften ihnen abzuhelfen, um, soweit immer Zeit und Umstände es erlaubten, etwas recht Vollkommnes zu Stande zu bringen. Zu dem Ende gab er nach und nach verschiedene Bücher der Schrift in selbständigen Uebersetzungen einzeln heraus und liess 1550 noch einmal das ganze Neue Testament verbessert erscheinen. Damit war ein Beispiel gegeben, das in der Schwedischen Kirche bis auf die heutige Zeit fruchtbringend gewirkt hat. Mit Recht sagt der Verfasser der gleich zu nennenden Schrift, nachdem er die fortbildenden Einzelübersetzungen von Peterson besprochen hat: „Da wir also annehmen müssen, dass dieser älteste Versuch einer Revision der Schwedischen Bibelübersetzung ausging und ausgeführt ward von dem um unsere Kirche in jeder Hinsicht hochverdienten Manne, der als der Erste unsere jetzige Bibelübersetzung besorgte, und dass er in seinem hohen Alter noch diesem Werke die vom Amte ihm frei gelassenen Stunden widmete, so ergibt sich daraus, dass er vornehmlich die Mängel dieser Uebersetzung erkannte und deren Verbesserung erstrebte. Damit hat er dem folgenden Geschlechte eine Aufgabe gestellt und ihm die Pflicht auferlegt an deren Vollendung zu arbeiten."

In Deutschland war die Sachlage im Grunde nicht anders. Auch hier war durch Luthers Vorgang den Nachkommen dieselbe Aufgabe gestellt und dieselbe Pflicht auferlegt. Aber man vernachlässigte sie. Für die Verbesserung der deutschen Bibelübersetzung ist seit Luthers Tode sehr wenig geschehen. Erst in neuerer Zeit hat man mit Ernst begonnen dies Versäumniss in etwas nachzuholen, und auch jetzt noch gibt es ja Viele, die über jeden Verbesserungsversuch schreien, und es lieber sehen, dass ganze Bücher der Schrift dem evangelischen Volke unverständlich bleiben, als dass nur geringe Abweichungen von dem bisherigen Texte zugelassen werden. Wie wenig das einer Kirche, die sich auf die Schrift beruft, für alle ihre Glieder allein die Schrift zur Norm macht, von allen den Ihrigen eifriges Forschen in der Schrift verlangt, ansteht, das ist vor noch nicht langer Zeit in eben diesen Blättern von einer gewichtigeren Stimme ausgesprochen; hier sollen jetzt nur den langen Versäumnissen der Deutschen Kirche die Arbeiten der Schwedischen gegenübergestellt werden. Die Nordischen Brüder sind sonst gewohnt die Deutsche Theologie als ihre Lehrmeisterin zu betrachten; hier ist einmal ein Punkt, wo wir von ihnen lernen und uns von ihnen spornen lassen sollen.

In Schweden hat man niemals ganz aufgehört an einer verbesserten Bibelübersetzung zu arbeiten. Grössere Stätigkeit aber und die wünschenswerthe Planmässigkeit kam erst in den Fortgang dieser Arbeiten, als 1773 eine eigne Commission hierfür ernannt ward, *Kongl. Bibelcommissionen*, welchen der König am 18. Mai eine 10 Paragraphen enthaltende Instruction gab, die bis für die heutige Zeit giltig geblieben ist. Nicht eine ganz neue Uebersetzung sollten sie anfertigen, sondern die bestehende übersehen und, wo es nöthig und soweit es möglich war, bessern. Man hegte die grössten Hoffnungen für diese erneute Uebersetzung und den guten Fortgang des Werkes, denn dasselbe war ja zwanzig der bedeutendsten und gelehrtesten Männer Schwedens anvertraut. Nicht nur die ersten Theologen des Landes sassen in der Commission, sondern auch bedeutende Philologen und die angesehensten Vertreter der übrigen Wissenschaften, wie z. B. Linné. Man durfte sich sagen, dass Sachkenntniss jeder Art in reichstem Masse in der Commission vereinigt sei, und knüpfte daran die feste Erwartung, so ein Werk zu erhalten, das allen billigen Anforderungen entspräche, so dass man es allgemein annehmen und an die Stelle der bisher gebräuchlichen Uebersetzung treten lassen dürfte. Daneben beabsichtigte man noch ein grösseres Bibelwerk, in welchem theils über die verbesserte Uebersetzung Rechenschaft gegeben werden, theils eine fortlaufende Bibelerklärung enthalten seyn sollte, und ganz besonders hierfür wollte man die Kenntnisse der nicht theologischen Commissionsmitglieder verwerthen. Aber die grossen Hoffnungen gingen nicht so, wie man sie gehegt hatte, in Erfüllung und die Vollendung des Werkes zog sich sehr hinaus. Zwar die Commission liess es anfänglich nicht an Fleiss fehlen, wie die bis 1793 fortgeführten Protokolle beweisen. Aber allmählig ermattete der Eifer. Viele der Mitglieder waren alte Leute, die schon in wenig Jahren dahinstarben. Dazu kam, dass zu verschiedene Richtungen in der Commission vertreten waren. Endlich gewannen die sich wandelnden Anschauungen der Zeiten einen so starken Einfluss auf die Arbeit, dass das vollendete Werk dem ersten Zwecke nicht mehr entsprach und man nicht wagen durfte es als kirchlich gültig einzuführen. In der ersten Probeübersetzung, die in den Jahren 1774—1793 zu Stande kam, war die Aufgabe, deutlich und verständlich zu übersetzen, in der Weise aufgefasst, dass man den einfachen Wortlaut zu sehr vernachlässigt hatte. Die Uebersetzung näherte sich sehr einer Paraphrase, und dazu war Sprache und Stil so sehr modernisirt, dass

man beides nicht mehr kirchlich nennen konnte. So entstand gleich nach Veröffentlichung des Werkes Streit; es erschienen mehrere Beurtheilungen und man sah bald, dass jetzt die Frage nicht so gestellt werden könnte, ob das Werk, wie es war, anzunehmen sei, sondern so, ob man es nur zu übersehen oder ganz umzuarbeiten habe. Die Commission ward neu zusammengesetzt und nun als ein vorzügliches Mitglied und als Vertreter der ästhetischen Richtung der Bischof Tingstadius hineingewählt, der sich schon durch privatim herausgegebene Uebersetzungen einzelner Bücher des Alten Testamentes ausgewiesen hatte. Die neue Probeübersetzung des Neuen Testamentes, welche 1816 erschien, war nun auch nicht so paraphrastisch wie die vorhergehende, entfernte sich aber doch noch so sehr vom eigentlich kirchlichen Charakter, dass man auch sie nicht einführen konnte.

Derweilen war aber, und besonders durch Einfluss deutscher Theologen der verschiedensten Richtungen, ein neues Princip zur Geltung gekommen, oder vielmehr man wandte sich zu dem alten in der königlichen Instruktion ausgesprochenen zurück; man erkannte, dass es nicht sowohl auf eine neue Uebersetzung als auf eine sach- und zeitgemässe Verbesserung der alten, kirchlich angenommnen ankomme. Damit war der richtige Weg wieder eingeschlagen. Die Commission ward 1841 erneuert und die Frucht der wieder aufgenommnen gemeinsamen Arbeit war die 1853 erscheinende Probeübersetzung des Neuen Testamentes. Sie ward günstig aufgenommen und war schnell vergriffen. Dies erhöhte den Muth und die Freudigkeit der Commission, so dass sie sich von neuem an's Werk machte, und in Folge dessen erschien 1861 eine zweite verbesserte Auflage: *Det Nya Testamentet. Ny Proföfwersättning Utgifwen af Kongl. Swenska Bibel-Commissionen. Andra, öfwersedda Upplagan. Upsala, Edquist & C. 1861.* Schon äusserlich macht das Buch durch die einfache, aber würdige und geschmackvolle Ausstattung sowie durch den klaren Druck einen angenehmen Eindruck. Es enthält ausser dem Texte der neutestamentlichen Schriften, welchem, wie unten zu erwähnen seyn wird, nur dann und wann einige erklärende Worte in Klammern eingefügt sind, blos noch Luthers Vorrede zum Neuen Testamente und zum Römerbriefe, welche man aufnahm, weil sie auch sonst der Schwedischen Bibel häufig beigedruckt seien und in sich einen so hohen Werth trügen, dass jeder Freund der Bibel sich ihrer wieder gern bedienen würde. Es kann natürlich einem Ausländer nicht im entferntesten beikommen, ein Urtheil über diese neue Probeübersetzung abgeben zu wollen. Ueber die

Principien aber, welche bei Verfertigung derselben bestimmend gewesen sind, ist der Schwedischen Kirche in eingehender Weise Rechenschaft gegeben von einem Mitgliede der Commission selbst, A. E. Knös. Dieselbe erschien zuerst in der Jahresschrift der Universität Upsala, und ist dann besonders herausgegeben unter dem Titel: *Om Revision af Svenska Bibelöfversättningen med särskildt afseende på den af Kongl. Bibelcommissionen sednast utgifna Proföfversättning af Nya Testamentet jemte några historiska uppgifter om den äldsta i Sverige utgifna och hittills obekanta Proföfversättning af några bibliska böcker. Upsala, Edquist & C. 1861. 8. 113.*

Die Commission ist, um einen festen Grund und Boden unter den Füssen zu haben, ganz zur königlichen Instruction von 1773 zurückgekehrt, und der Verfasser schliesst sich demgemäss bei seiner Rechenschaftsablage an die Paragraphen derselben an. „Sintemal, heisst es in dem ersten Paragraphen, das Hauptziel dieser Arbeit ist, eine so richtige Uebersetzung der heiligen Schrift in Schwedischer Sprache zu erhalten, dass sie auf das genaueste in Sinn und Ausdruck in allen Theilen übereinstimmt mit dem, was die von Gottes Geiste erfüllten Männer wirklich gesagt und geschrieben haben, so gebührt den von S. Kgl. Majestät zu diesem wichtigen Werke ausersehenen sprachkundigen Männern vor allem dafür Sorge zu tragen, dass bei jedem Buche die richtige Lesart des Grundtextes festgestellt werde, damit die durch mannichfache Zufälligkeiten eingeschlichenen Fehler nach richtigen und durchaus unumstösslichen Gründen ausgemerzt werden und man so einem seiner ursprünglichen Gestalt entsprechenden Texte folgen könne.“ Es handelt sich hier also um die Textkritik und man sieht, der Commission ist damit eine nicht geringe Aufgabe gestellt. Was den alttestamentlichen Text betrifft, so stellte man alsbald das Princip auf sich streng an die masorethische Ueberlieferung, als die bei weitem am besten beglaubigte zu halten, ein Princip, welches gewiss nur zu billigen ist. Für das neue Testament ist nun ja die Zahl der Varianten ins Ungeheuerliche gewachsen; aber fragt man nach den Abweichungen vom *textus receptus*, die unzweifelhaft und in einer von allen vernünftigen Kritikern anerkannten Weise feststehen, und auf solche Varianten kommt es doch hier allein an, so werden sich verhältnissmässig nur wenige Stellen beibringen lassen. Dadurch ist es gerechtfertigt, wenn die Commission nach sorgfältiger Prüfung sich noch mehr, als in der ersten Auflage schon geschehen war, wieder an die alte Schwedische Uebersetzung angeschlossen hat.

Der Aenderungen in dieser Hinsicht sind sehr wenige; die bedeutendste findet sich Röm. 12, 11, wo die alte Schwedische Uebersetzung nach der Lesart τῷ καιρῷ δουλεύοντες gleich der deutschen hat: *skicker eder efter tiden;* die Probeübersetzung folgt dem hinreichend beglaubigten τῷ κυρίῳ und gibt *tjener Herran*, dienet dem Herrn. Dagegen hat man sich noch nicht entschliessen können, die doch unzweifelhaft unächten Worte 1 Joh. 5, 7 u. 8 wegzulassen; ja nicht einmal als verdächtig sind sie bezeichnet.

Der zweite Paragraph befiehlt dem Inhalte und rechten Wortverstande des Textes nachzugehen und ihn in genau entsprechenden Schwedischen Worten rein und ungezwungen auszudrücken. Einerseits soll der Grundsprache eigenthümliche Kraft und Ausdruck genau bewahrt, und andererseits doch sorgfältig eine so buchstäbliche Uebersetzung vermieden werden, dass dadurch die Schwedische Sprache Gewalt erleide. Wo also in der Grundsprache Redeweisen oder Idiotismen vorkommen, die sich ganz buchstäblich nicht ohne grosse Dunkelheit wiedergeben lassen, sollen diese Stellen ihrem Sinne gemäss umschrieben werden, jedoch so kurz, dass die Kraft der biblischen Sprache dadurch nicht verloren gehe. Worte, die sich auf die morgenländischen Sitten und Gebräuche beziehen, seien buchstäblich wiederzugeben, dann aber durch Anmerkungen am Ende des Kapitels zu erklären. Dieser Paragraph, der ganz richtige Principien ausspricht, aber auch das berührt, was jedem Uebersetzer die grössten Schwierigkeiten bereitet, hat sich von Anfang an die weitesten Ausdeutungen gefallen lassen müssen. Er ist es, auf den die früheren Mitglieder der Commission das Recht gründeten aus einer Uebersetzung eine förmliche Paraphrase zu machen. Um so mehr ist es anzuerkennen, dass die jetzige Commission sich hier nicht an die Unbestimmtheit der Instruktion im Ausdrucke, sondern an den allein richtigen Sinn derselben gehalten hat, wie sehr auch die Schwierigkeiten dadurch für sie wuchsen. Mit Recht sagt Knös: „Treue gegen den Grundtext und Uebereinstimmung mit ihm ist die erste Forderung, der alle andern untergeordnet werden müssen. Diese Treue kennt nur eine einzige Grenze, nämlich den Sprachgebrauch, oder die Eigenthümlichkeit der Sprache, in welche übersetzt wird. — Wo der Grundtext dunkel oder mehrdeutig ist, soll man nicht Menschenmeinungen einmischen, um ihn dadurch fassbarer und lesbarer zu machen. Das hiesse Etwas hinzuthun. Und ebenso ist es falsch den Sinn durch sklavische Wörtlichkeit in der Uebersetzung noch dunkler zu machen als im Grundtexte. Das hiesse Etwas

davonthun." Nicht minder wichtig ist der andere Gesichtspunkt, den die Commission ins Auge gefasst hat, nämlich dass die Uebersetzung zum Gebrauche der Kirche dienen soll. Auch darin ist wieder das Princip der Treue gefordert. Die Kirche muss streng und bestimmt unterscheiden zwischen Bibelübersetzung und Bibelerklärung. Letztere ist das Werk einzelner Schriftforscher und ist ein Zeichen von ihrem Verständnisse und ihrer Auffassung des Schriftsinnes. Die Uebersetzung selbst darf niemals mit einer derartigen Erklärung verwechselt oder vermischt werden. Im Anschlusse hieran hat die Commission denn auch alle erklärenden Anmerkungen, auf welche die Instruktion ja hinwies, in den Ausgaben von 1853 und 1861 ausgelassen.

In unmittelbarem Zusammenhange mit dem eben Besprochenen steht es, wenn der Commission aufgetragen wird genau und sorgsam auf die Reinheit der Schwedischen Sprache zu achten, so dass deren natürliche Art, ihre Kraft und ihre Würde überall, in der Wahl der Worte wie in der ungezwungenen und kunstlosen Verbindung der Sätze, erkennbar bleibe. Wohl solle sie ihr Augenmerk darauf richten die alte Uebersetzung, soweit möglich und soweit sie mit dem Wortlaute des Grundtextes übereinstimme, beizubehalten, zumal wo die Constructionen auch noch der jetzigen schon mehr abgeschliffenen Sprache angemessen seien; aber alle Worte, die jetzt ganz ausser Brauch gekommen sind, oder nur gewissen Provinzialdialekten angehören, sollen ausgemerzt werden, wofern nicht der *Usus biblicus* sie annehmbarer gemacht habe. Was endlich die Wortendungen und grammatikalischen Beugungen betreffe, so seien sie mit grosser Behutsamkeit zu behandeln, da sie einmal Eingang gefunden haben in die liturgischen Bücher und sonstigen geistlichen Schriften, auch Jedermann bekannt seien. Keuschheit der Sprache ist gewiss eine erste Bedingung für jede irgendwie brauchbare Bibelübersetzung. Eine solche hat, wie Knös richtig sagt, nicht sowohl die Sprache des gewöhnlichen Lebens zu berücksichtigen, sondern vielmehr die Kirchensprache, welche selbst aus ihr entstanden ist und nun das Bindeglied bildet zwischen ihr und der Umgangssprache. „Die Bibelsprache, sagt er, und ihre Tochter, die Kirchensprache, ist des Glaubens Zunge, und darum oft dem Ungläubigen eine harte Rede, eine fremde und unverständliche. Solche Sätze wie: Essen des Menschensohnes Fleisch und trinken sein Blut, — Geboren werden aus dem Wasser und Geist u. a. m. können darum nicht von dem blossen Verstande oder dem ästhetischen Schönheitssinne geprüft werden, sondern wollen geistlich beurtheilt seyn.

Hierzu ist erforderlich eine durch Gottes Geist vermöge der Schrift gewonnene geistliche Erleuchtung und Erfahrung von den göttlichen Wahrheiten der Schrift, eine ebenso einfache Forderung wie die, dass jeder Uebersetzer den Inhalt der Schrift, welche er übersetzen will, erst verstehen muss. Und andrerseits folgt daraus, dass die auch in unsern Tagen von den sogenannten Gebildeten bisweilen aufgestellte Forderung, eine Bibelübersetzung müsse, um die ganze Reinheit der Sprache zu haben, leicht fasslich gemacht werden so, dass sie auch nirgends ihren verfeinerten Schönheitssinn stosse, nicht erfüllt werden kann, sondern bestimmt abzuweisen ist." Die Aufgabe eines jetzigen Uebersetzers weicht insofern etwas ab von der, welche den Vätern in der Reformationszeit gestellt war. Damals galt es eine Kirchensprache der verschiedenen Nationen erst zu schaffen, nachdem sich herausgestellt hatte, dass die Uniform des Lateinischen nicht passe für das kirchliche Leben der einzelnen Völker. Jetzt besteht überall eine Kirchensprache, und da muss der Uebersetzer, der nicht wälschen will und den einfältigen Gläubigen unverständlich bleiben, sich an sie anschliessen. Und es ist dies auch keine zu harte Forderung, die an ihn gestellt wird, keine Forderung, die sich scheuen dürfte, vor den Richterstuhl der Aesthetik und des guten Geschmackes zu treten. Die beste Kraft unserer neueren Sprachen zeigt sich überall in der Kirchen- und Bibelsprache, hier offenbaren sie am meisten den ihnen innewohnenden Adel und reden mit hoher Würde, ein Satz, zu dessen Bestätigung man sich auch auf das Zeugniss der neueren Klassiker berufen darf. Und wird mit dieser Forderung einem Uebersetzer nicht zu viel zugemuthet, so ist es andererseits sein eignes Interesse, sich ihr zu fügen. Denn thut er es nicht, so bringt er selbst seiner Arbeit den schwersten Schaden, indem er sie für den besten Theil der Gemeinde unbrauchbar macht. Wer stimmte Knös nicht zu, wenn er schreibt: „Will man jetzt versuchen eine neue Kirchensprache zu schaffen oder sie in höherem Masse, als ihr jetziger Entwickelungsgrad anzeigt und zulässt, umbilden und verändern, so geräth man in Streit mit dem religiösen Bewusstseyn in der Kirche, welches so ausserordentlich stark ist, dass jeder Versuch, dagegen anzuringen, zu nichte werden muss. Ebensowenig wie man einem Volke eine neue Sprache aufzwingen kann oder wie ein Stamm in einer besonderen Landschaft auf einmal seinen Dialekt zu ändern vermag, ebensowenig, ja noch viel weniger lässt auf einmal sich die Sprache umbilden, in der der Glaube und das Glaubensleben der Kirche seinen entsprechenden Ausdruck

findet.“ Die früheren Probeübersetzungen, auch noch die von 1816, haben zu sehr diese Regel ausser Acht gelassen und sich in jenem vergeblichen Kampfe versucht. Die jetzige Commission dagegen hat im Anschlusse an die Königliche Instruction es für eine hohe Pflicht und Grundregel erachtet, diese kirchliche Sprache zu berücksichtigen und sorgfältig ihr zu folgen. Dennoch ist die Abweichung der neuesten Uebersetzung von der alten gerade in den Wortformen und der ganzen Färbung der Rede nicht unbedeutend. Wie weit hierin das Richtige getroffen und das rechte Maass eingehalten ist, kann natürlich ein Ausländer nicht entscheiden. Unser Berichterstatter sagt: „Da hierbei das Gewicht mehr auf der Sache und dem Inhalte liegt als auf den Worten und Wortformen, und da diese nur in dem Masse beizubehalten sind, als sie einen dem religiösen Gefühle und Verständnisse angemessenen Ausdruck von der wahren Meinung des Textes geben, so hat man im Uebrigen sich nicht gehindert, ja vielmehr verpflichtet gesehen, dem jetzigen Sprachgebrauche zu folgen, der ja auch schon seit einiger Zeit Eingang gefunden hat in unsere kirchliche Liturgie, ja selbst in die meisten und besten der in der letzten Zeit bei uns erschienenen geistlichen Schriften.“ Es hat überhaupt die streng conservative Richtung der Commission sie nicht abgehalten im Einzelnen gar manche Aenderungen zu treffen. So hat sie sich bemüht den Parallelstellen diejenige Gleichheit des Ausdrucks auch im Schwedischen zu geben, welche sie im Grundtexte haben. Man verglich den Wortlaut der einander entsprechenden Stellen im Grundtexte und in den älteren Uebersetzungen, und wählte unter den ungleichen Worten, womit häufig derartige Stellen wiedergegeben waren, gerade die aus, welche am meisten dem Grundtexte zu entsprechen schienen. Wo also im Griechischen Texte dieselbe Sache unter denselben Worten vorkommt, da ist sie auch in der Uebersetzung mit gleichen Worten wiedergegeben; und wo Gleichförmigkeit im Ganzen sich findet, aber verbunden mit geringeren Unterschieden, hat man versucht auch diese, soweit möglich, zum Ausdrucke kommen zu lassen. „Darum sind, besonders in den Evangelien, viele kleinere Aenderungen vorgenommen, welche von den Bibellesern im Allgemeinen werden wenig oder gar nicht bemerkt werden, und die vielleicht, flüchtig oder im Einzelnen betrachtet, unnöthig erscheinen können, aber dennoch gewiss nicht als unwichtig angesehen werden dürfen.“ Ein anderes Beispiel von der Freiheit der Commission ist die Uebersetzung von Matth. 28, 19. Noch in der ersten Auflage von 1853 liess man die alte Uebersetzung,

welche ganz der Deutschen entspricht, unverändert stehen, da die Worte in der kirchlichen Liturgie und den katechetischen Schriften so häufig vorkommen. Aber alle diese Bedenklichkeiten hat man jetzt aufgegeben gegenüber den viel grösseren Schwierigkeiten, die in dogmatischer Hinsicht durch Beibehaltung des ältern Textes entstehen. Die jetzige Uebersetzung lautet: *Går fördenskull ut, och görer alla folk till lärjungar, döpande dem i Fadrens och Sonens och den Heliga Andas namn, och lärande dem hålla allt det Jag hafwer eder befallt;* „Gehet darum aus und machet alle Welt zu Jüngern, sie taufend im Namen u. s. w., und sie lehrend alles das halten, was ich euch befohlen habe." Es kommt dem Schwedischen hierbei der reichere Gebrauch der Participia zu Statten. Ein praktischer Beweggrund zu dieser Aenderung aber wird die fortwährende Berufung der Baptisten auf diese Stelle seyn.

Andrerseits ist die Commission an nicht wenigen Stellen auf die alte Uebersetzung wiederzurückgegangen und hat solche Aenderungen, die sie selbst in der ersten Auflage eingeführt hatte, wieder zurückgenommen. So hat sie im Johanneischen Prologe alle ihre vorigen Aenderungen gestrichen und nur die eine stehen lassen: *och Ordet war Gud*, „und das Wort war Gott", während es in der alten Uebersetzung wie im Deutschen heisst: *och Gud war Ordet.* Man wollte die Zweideutigkeit vermeiden. Nicht überall aber ist es auch diesem eifrigsten Bestreben möglich geworden, nach Wunsch den Grundtext wieder zu geben, „denn bisweilen sind dessen Worte so tiefsinnig und prägnant, dass ohne Vergewaltigung der Muttersprache und ohne neue Dunkelheit man sie nicht genau nachbilden kann." Da hat man dann oft die alte Uebersetzung beibehalten, wo sie im Ganzen richtig, wenn auch nicht buchstäblich genau war, und wo sie sich im allgemeinen Glaubensbewusstseyn eingebürgert hatte, dass eine Verdrängung nicht wohl thunlich war. Beispiele hierfür liefert besonders der Hebräerbrief. So hat man 3, 14 die alte Uebersetzung wieder angenommen: *ty wi äre delaktige vordne af Christo, om vi annars tron, som vi begynt hafve, fast behålle intill ändan,* „denn wir sind Christi theilhaftig geworden, wenn wir anders den Glauben, den wir zu haben begannen, fest behalten bis ans Ende." Knös bemerkt dazu: „Unsere alte Uebersetzung ist hier uneigentlich und sehr frei, ja so frei, dass es der Exegese bedarf um ihre Uebereinstimmung mit dem Originale zu begreifen; aber bei einiger Ueberlegung findet man, dass sie vollständig richtig ist, und dazu ist sie klar und hat sich eingelebt in das religiöse Bewusstseyn, so

dass sie diesem lieb geworden ist, Grund genug um sie beizubehalten." Man erkannte überhaupt einen besonderen Vorzug der alten Uebersetzung darin, dass sie so recht aus dem Geiste der Schrift selbst hervorgegangen war. Darin lag ein Ersatz für die mannichfachen Abweichungen vom strengsten Wortlaute. Die Richtigkeit des Sinnes hat sie, ebenso wie die Deutsche, oft in freier aber weit besserer Weise wiedergegeben, als man durch wortgenauen Anschluss an den Grundtext zu thun vermöchte. „Hierin, erklärt Knös, liegt der Hauptgrund, weshalb es sich nicht um eine neue Uebersetzung, sondern blos um eine Revision der alten handeln darf. Dagegen in solchen Einzelheiten, die zum grossen Theile zum philologischen Gebiete gehören, können Verbesserungen in ihr angebracht werden, welche wohl wenigstens zum Theil von Manchen als unbedeutend angesehen werden und es vergleichungsweise auch sind, aber darum doch nicht unterlassen werden dürfen, weil bei einer Bibelübersetzung jedes Wort zu beachten ist und nichts als unbedeutend zu gelten hat." Solcher Aenderungen aus grammatischen Gründen kommen denn auch viele vor. Die Commission sah sich schon darauf hingewiesen durch die Königliche Instruktion, welche ein grosses Gewicht auf philologische Richtigkeit und Bestimmtheit legt. Eine umfassende und von Knös sehr ausführlich begründete Aenderung ist z.B. vorgenommen in der Uebersetzungvon Jak. 4, 5. Die Worte lauten in der neuesten Ausgabe: *Eller menen I, att Skriften talar fåfängt? Afundsamt älskar Anden, som bor uti oss; men (desto) rikeligare gifver Han nåd. Derföre säger (Skriften): Gud står emot de högfärdiga, men de ödmjuka gifver Han nåd.* „Oder meint ihr, dass die Schrift vergeblich spricht? Neidisch liebt der Geist der in uns wohnt, aber (desto) reicher gibt er Gnade. Darum sagt (die Schrift): Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demüthigen gibt er Gnade." Und Knös fügt hinzu: „Der Grundgedanke dieser Stelle ist folgender: Gott ist ein eifriger Gott, 2 Mos. 34, 14. Sein Geist, der seine Wohnung in unsern Herzen nimmt, liebt uns auf eine Weise, die der Apostel Neid nennt, d. h. mit einer Liebe, welche man mit einem starken Bilde als Eifersucht bezeichnen könnte, einer Liebe, welche keinen Nebenbuhler duldet, kein zwischen Gott und der Welt getheiltes Herz, sondern Entsagung, Hingebung und Demuth fordert. Aber zum Lohne für diese Aufopferung alles Selbstischen gibt Er desto reichere Gnade, wie es auch in den Sprüchen heisst: Gott widerstehet den Hoffärtigen, aber den Demüthigen gibt Er Gnade."

Joh. 8, 25 lautet jetzt die Uebersetzung: *Då sade de till*

Honom: Ho är Du? Och Jesus sade till dem: Främst af allt (*är jag*) *hvad jag talar till eder.* „Da sagten sie zu ihm, wer bist du? Und Jesus sprach zu ihnen: vor Allem (bin ich), was ich zu euch sage.“ Knös erläutert dies: „Die Frage kam nicht aus wahrer Heilsbegierde, sondern aus dem Wunsche mit dem Verstande die dunkeln Aeusserungen erfassen zu können, die er über sich gethan hatte. Darum wollte er nicht geradezu auf ihre Frage antworten. Hätte er rein herausgesagt, ich bin der Messias, so hätten sie das nach ihrem irdisch-sinnlichen Messiasbegriff erfasst, und da sie den in ihm nicht verwirklicht fanden, wäre die Folge dieses offnen Bekenntnisses nur die gewesen, dass sie nur noch mehr ihr Herz verschlossen hätten. Darum weist er sie hin auf das, was er zu ihnen redete, d. h. auf die Worte der Wahrheit und Gnade, die aus seinem Munde gingen.“ Dabei beruft Knös sich auf Luthers Auslegung des 6., 7. und 8. Capitels Johannis und erklärt, die in ihrer Uebersetzung von 1861 vorgenommene Aenderung sei ganz und gar in Luthers Geist und stimme durchaus überein mit seiner Auffassung und Auslegung.

Ganz besondere Mühe hat den Schwedischen Uebersetzern, wie natürlich, der zweite Brief an die Korinther gemacht. Der „starke Wechsel zwischen den Ausdrücken der innigsten Liebe und des schärfsten Unwillens, der friedevollen Milde und strafenden Strenge, der tiefen Demuth und des apostolischen Selbstbewusstseyns, — all dies tritt so mächtig hervor, dass schier nur die grosse Bildsamkeit der Griechischen Sprache und die ausserordentliche Kunst des Apostels, die reichen Schätze dieser Sprache zu behandeln, dafür ausreichend sind.“ Mehrfache Aenderungen mussten deshalb in der Wiedergabe dieses Briefes eintreten. So heisst es z. B. in der alten Uebersetzung 1, 15, wo der Apostel von seinem nicht ausgeführten Reiseplane redet: *at jag måtte eder duppelt wara til vilja,* „dass ich euch doppelt zu Willen seyn möchte,“ während man jetzt geändert hat in: *at I återigen* (*en gåfva af Guds*) *nåd hafva matten,* „dass ihr wiederum (eine Gabe von Gottes) Gnade empfangen möchtet“, eine Verbesserung, bei der man besonders Röm. 1, 11 und 15, 29 verglich, und wo 1 Cor. 15, 10 Anlass zu der erklärenden Parenthese gab, denn „wohin der Apostel in seiner Berufsthätigkeit kam, dahin kam er als ein Vermittler der göttlichen Gnade; in diesem seinem Kommen zur Gemeinde lag also ein Gnadenerweis des Herrn.“ Doch es würde zu weit führen nur in diesem Briefe die wichtigeren Aenderungen einzeln zu behandeln. Noch zahlreicher sind dann die Verbesserungen, welche aus

lexikographischen oder grammatikalischen Gründen nothwendig erschienen. Es ist ja natürlich, dass die Fortschritte der Sprachwissenschaft hier nach jeder Seite hin gewissenhaft verwerthet werden mussten. Aus dem lexikalischen Gebiete waren es z. B. Ausdrücke wie *ἁγνός*, *διάβολος*, *δοκέω*, *καλῶς*, *λογίζομαι*, *μακροθυμία*, *τελειοῦμαι*, *ὑπερβαίνω*, *ψυχικός* u. a. m., die eine erneuerte und auf eingehender Erforschung des Sprachgebrauches beruhende Behandlung erheischten. *ψυχικὸς*, welches viermal im N.T. vorkommt, ist in der alten Uebersetzung, welche Luther folgt, 1 Cor. 15,44 und 1 Cor. 2, 14 durch „natürlich" wiedergegeben und die Revision hat das beibehalten. Fand man dann Judä 19 in der alten Uebersetzung „fleischlich" und Jak. 3, 15 „menschlich", so war es gerechtfertigt, wenn man daran Anstoss nahm, wenigstens an letzterem; ob man aber den Sinn des Grundtextes vollkommen getroffen, wenn man an beiden Stellen „sinnlich" schrieb, möchte zu bezweifeln seyn.

Bei dem Gewichte, welches man auch auf das Einzelste und scheinbar Kleinste legte, musste die Zahl der Aenderungen, die aus grammatischen Gründen vorgenommen wurden, weitaus die bedeutendste werden; und wer wollte leugnen, dass in dieser Hinsicht auch unsere Deutsche Uebersetzung noch sehr vieler Verbesserungen bedürftig ist? Wie frei z. B. haben die älteren Uebersetzer, Luther nicht ausgenommen, in Behandlung der Zeitformen beim Verbo geschaltet, schier als sei es ein Unrecht, wenn jede von ihnen ein besonderes Recht für sich in Anspruch nehmen wollte. Aus der Exegese ist dieser Unfug jetzt verbannt, aber in der Uebersetzung stehen wenigstens bei uns noch diese Zeichen der Willkür. In Schweden hat man angefangen dieselben auszumerzen, und wenigstens möglichst auch in dieser Hinsicht dem Grundtexte gerecht zu werden. Grösser waren dann aber noch die Schwierigkeiten, welche die vielen Partikeln boten, zumal da die Schwedische Sprache im Reichthume an diesen Lebenselementen der Rede nicht einmal der Deutschen Sprache, geschweige der Griechischen gleichkommt. So war es z. B. ganz unmöglich immer durch ein eignes Wort die verschiedenen Färbungen wiederzugeben, welche *δέ* in seiner Bedeutuug hat. Schon das Herausfinden dieser feineren Wandlungen des Sinnes machte viele Mühe, und dann fehlt es oft an entsprechenden Mitteln dem für richtig befundenen Sinne im Schwedischen auch den rechten Ausdruck zu geben. Man musste sich vielfach mit der Stellung der Worte begnügen und es dem Leser überlassen, daraus die Verbindung der Sätze und den Fortschritt des Gedankens zu erfühlen.

Nicht mindere Schwierigkeiten wie die Conjunktionen machten die Präpositionen. Wenn Paulus Gal. 4, 13 von seiner früheren Predigt in den Galatischen Landen sagt, sie sei *δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς* geschehen, so gibt die alte Uebersetzung das wieder mit *genom köttets svaghet*, „durch des Fleisches Schwäche", ein Ausdruck, wodurch, wie Knös mit Recht sagt, der Sinn der Stelle mehr als billig dunkel wird. Die Commission hat die geschichtlichen Unstände, von welchen hier die Rede seyn muss, so weit es möglich ist, geprüft. Sie gibt zu, dass verschiedene Ansichten möglich sind über die Zeitpunkte, an welchen Paulus in Galatien anwesend war; meint aber dann: „Hiermit möge es sich verhalten wie es wolle, soviel kann man wohl auf Grund dessen, was der Apostel sagt, selbst annehmen, dass eine Krankheit die Ursache seines Zögerns war, als er zuerst in Galatien verweilte, und dass sie ebenso ihn verursachte dort das Evangelium zu verkündigen, denn davon liess er sich durch seine Krankheit nicht abhalten." Deshalb schlägt die Commission vor *under köttets svaghet*, „unter Schwachheit des Fleisches." An einer andern Stelle, nämlich Röm. 8, 3 hat die alte Uebersetzung Luther folgend *genom synd*, „durch Sünde" für *περὶ ἁμαρτίας*. Mit Recht gab die Commission sich hiermit nicht zufrieden. Knös erklärt: „Diese Präposition, deren erste Bedeutung um in solchen Sätzen wie der unsrige in die andere: in Anbetracht, für, wegen übergeht, hat hier gerade den letzgenannten Sinn. *Περὶ ἁμαρτίας* steht hier allgemein, nicht geradezu für *προςφορὰ περὶ ἁμαρτίας* (Hebr. 10, 18 vgl. mit Vers 6 und LXX Lev. 6, 23), denn theils hätte der Apostel, wenn er dies meinte, solches deutlicher ausgedrückt, theils passt diese Erklärung nicht in den Zusammenhang mit dem Folgenden. Hier ist das ganze Verhältniss gemeint, in welchem Christi Menschwerdung zur Sünde steht; darum hat man diese Worte neuerdings übersetzt: der Sünde wegen."

Doch genug solcher Einzelheiten. Schon das Mitgetheilte wird beweisen, mit welcher Genauigkeit und welchem gewissenhaften Fleisse die Commission gearbeitet hat. Mit dem bisher Besprochenen sind auch die Hauptsachen von dem behandelt, was die königliche Instruktion fordert. Diese umfasst noch mehrere Paragraphen, doch sind es zum Theil nur Aeusserlichkeiten, über welche darin die bestimmenden Grundsätze aufgestellt werden. So wird z. B. im fünften Paragraphen verboten, die Kapitel- und Verseintheilung zu ändern, weil dadurch Verwirrung angerichtet würde. Die Commission hat sich streng daran gehalten und ihr Bestreben

nur besonders darauf gerichtet, im Satzbau, soweit die Schwedische Sprache erlaubt, dem Grundtexte sich anzunähern, wodurch manche sonst aus der Verabtheilung entstehenden Nachtheile wieder aufgehoben werden. Ein Anderes, wodurch man dann dem Zusammenhang der Rede noch klarer und verständlicher zu machen suchte, war eine genauere und mehr unterschiedene Interpunktion, während die alte Uebersetzung vielfach die einzelnen Verse mit dem gleichen Punkte abschloss.

Wichtiger ist der achte Paragraph, in welchem geboten wird alle Summarien und Vorreden vorläufig auszulassen; dagegen sollen die Parallelstellen sorgfältig verglichen und berichtigt werden. Die Commission hat sich dennoch entschlossen die kurzen Inhaltsangaben vor jedem Kapitel beizubehalten. Sie könnten nicht fehlen ohne wirklichen Nachtheil und seien allgemein als wichtig anerkannt. Noch bedeutungsvoller aber seien die Parallelstellen, indem sie so recht eigentlich auch den Laien anwiesen die Schrift aus der Schrift zu erklären. Deshalb habe die Commission diesem Theile ihrer Aufgabe eine ganz besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Knös bemerkt darüber: „Wir haben keine ausländische Bibelausgabe gesehen, in der wir eine so reiche Sammlung von Parallelstellen wie in unserer Schwedischen Bibel fanden. Die Wahl ist auch im Allgemeinen mit grosser Umsicht und exegetischem Takte getroffen. Es scheint, als seien einige der in Deutschland mit Parallelstellen herausgekommenen Ausgaben von Luthers Uebersetzung zu Grunde gelegt, denn die in ihnen angeführten Parallelstellen finden sich fast alle wieder; aber noch viel mehrere sind hinzugefügt, und nicht wenige von diesen finden sich, soweit wir erforschen konnten, nur in der Schwedischen Bibel. Das einzige Werk, in welchem wir eine noch reichere Sammlung von Parallelstellen trafen, ist eigentlich keine Bibelausgabe, sondern ein Bibelwerk, nämlich das in mehreren Auflagen erschienene, von der Geistlichkeit Englands nnd Nordamerikas viel benutzte grosse Bibelwerk von Thomas Skott."

Wohin wir also schauen, überall finden wir bei dieser neusten Bearbeitung der Schwedischen Bibelübersetzung die grösste Gewissenhaftigkeit und Treue. Dass trotzdem noch gar manche Mängel bleiben, räumt die Commission selbst zuerst ein. „Wir sind weit davon entfernt diese Revisionsarbeit für vollendet zu betrachten. Kann man sagen, dass sie durch diese letzte Prüfung ihrer Vollendung um einen Schritt näher geführt ist, so sind unsere weitgehendsten Hoffnungen erfüllt. Ist dies der Fall, so wird damit der

Schwedischen Kirche eine Frage vorgehalten. Eine Antwort nämlich wünschen wir sowohl was die exegetisch-linguistischen Einzelheiten betrifft, von denen, die hierzu Beruf und Verstand haben, als auch hinsichtlich der Arbeit im Ganzen von allen denen, die nach dem reinen, klaren Gottes-Worte verlangen und darüber ihre Stimme abgeben wollen, eine Antwort auf die Frage, in wieweit die Form, unter der das Gotteswort nun auftritt, als dem religiösen Bewusstseyn der Kirche entsprechend gelten könne, und in welchem Masse und in welchen Theilen diese Form berichtigt und verbessert werden müsse. Denn für die Kirche geschieht die Arbeit; die Kirche soll sie billigen oder missbilligen; die Kirche ist es, welche von der schliesslich gebilligten den Gewinn ziehen soll.“ Da redet derselbe Geist, der Luther beim Dollmetschen erfüllte und trieb: „Das kann ich mit gutem Gewissen zeugen, dass ich meine höchste Treue und Fleiss drinnen erzeigt und nie keine falschen Gedanken gehabt habe: denn ich habe keinen Heller dafür genommen noch gesucht, noch damit gewonnen; so habe ich meine Ehre drinnen nicht gemeint, das weiss Gott mein Herr, sondern habe es zu Dienst gethan denen lieben Christen und zu Ehren Einem, der droben sitzet, der mir alle Stunde soviel Gutes thut, dass wenn ich tausendmal soviel und fleissig dolmetschte, dennoch nicht eine Stunde verdient hätte zu leben oder ein gesund Auge zu haben.“

Ein solches Werk kann nicht ohne Segen bleiben. Die Schwedische Kirche, in deren Dienste es unternommen ist, wird ihn spüren. Möchte er recht sichtbar werden und so dazu beitragen, dass auch bei uns die manchen oft unberechtigten Vorurtheile, welche diesem jetzt wenigstens unternommenen und den rechten Männern anvertrauten Werke immer noch hindernd im Wege stehen, allmählig schwinden!

Das Wesen und die Bedeutung der Predigt im Bereiche des Neuen Testaments.

Von

L. de Marées.*)

Darum soll mein Volk meinen Namen kennen zu derselbigen Zeit; denn siehe, ich will selbst reden. Jes. 52, 6.

I.

Der genaue Zusammenhang des A. und des N. T.'s, der im Grossen und Ganzen jedem unbefangenen Leser des göttli-

*) Ein Supplement zu der früher hier veröffentlichten Arbeit des Verf. über die alttestamentliche Predigt. Die Red.

chen Wortes einleuchten muss, zeigt sich auch in der Einen besonderen Beziehung, wenn wir das Wesen und die Bedeutung der Predigt im Bereiche der ganzen heil. Schrift uns vergegenwärtigen. Daher müssen wir in dieser Hinsicht ebenso, wie das im N. T. überhaupt (z. B. schon in den Geschlechtsregistern) geschieht, an das A. T. anknüpfen.

Nicht umsonst spricht der Herr (Jes. 40, 1—3): „Tröstet, tröstet mein Volk! spricht euer Gott. Redet mit Jerusalem freundlich, und prediget ihr, dass ihre Ritterschaft ein Ende hat; denn ihre Missethat ist vergeben, denn sie hat Zwiefältiges empfangen von der Hand des Herrn, um alle ihre Sünde. Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg; macht auf dem Gefilde eine ebene Bahn unserem Gott.“ Nicht umsonst sagt Er (Hes. 12, 25): „Ich bin der Herr; was ich rede, das soll geschehen.“ Das gilt auch von dem neuen Bunde, den Er mit Seinem Volke nnd mit der ganzen Menschheit machen will. Noch aber erfolgt nicht die Verkündigung des göttlichen Willens, von der schon David (2 Sam. 7, 19) redet: „Und das ist die Weise des Menschen, Herr, Jehovah!“ Noch einmal, nach 400jährigem Schweigen, tritt die alte prophetische Predigtweise hervor, beides, Gesetz und Weissagung, dem Volke verkündend; die letztere jedoch reift alsbald der Erfüllung entgegen. Dazu aber eignet sich nicht das starre, in Menschensatzungen befangene Wesen der Pharisäer, dem alles christliche und geistliche Leben gebrach; nicht der hochmüthige Dünkel der Schriftgelehrten, die auf dem Stuhle Mosis sassen, aber nicht gleich Esra (7, 10. — Nehem. 8, 13) das Gesetz verstanden und auslegten; nicht das nur dem Fleische und seinen Lüsten dienende Treiben der Sadducäer. Ein Anderer muss kommen, um durch seine Wirksamkeit gleichsam die Brücke vom A. zum N. T. zu schlagen: „der Grösste unter Allen, die von Weibern geboren sind“ (Matth. 11, 11).

Johannes des Täufers Bedeutung für das Reich Gottes, so wie sein Vorrang vor den anderen Propheten erhellt schon daraus, dass diese von jenem geweissagt haben; — eine Weissagung, welche der Vater des Johannes bei dessen Beschneidung bestätigt. Denn seine Worte (Luc. 1, 76. 77), gleichen Inhalts mit der Engelsbotschaft (Luc. 1, 14—17), beziehen sich natürlich auf die prophetischen Stellen des A. B.'s (Jes. 40, 3 ff. Mal. 3, 1; 4, 5. 6), die von dem Vorläufer Jesu handeln. Gott zeigt aber nicht blos durch all' jene Weissagungen, sondern auch durch die Art der Geburt des Johannes, dass er mit demselben etwas Besonderes vorhabe.

Wie so Mancher unter den bedeutendsten Männern des A. T.'s, wird Johannes seinen frommen Eltern in deren Alter geboren. Seines Vaters Zacharias Glaube ist nur nicht so stark, wie der des Abraham, und deshalb empfängt er ein fühlbares Zeichen, dass Gott an ihm Grosses thun wolle. Er verstummt bis zur Beschneidung seines Sohnes, aber nur, um danach desto lauter den Herrn, den Gott Israels, zu loben (Luc. 1, 68—75. 78. 79). Als ein wahrhaftiger Priester des Höchsten aber spricht er nur in kurzen Worten (Luc. 1,76.77) seine väterliche Freude über die Geburt oder vielmehr über die Bestimmung des Kindes aus. Höher gilt ihm die vom H. Geiste empfangene innere Gewissheit, dass nun bald die theuerste und allergrösste Verheissung sich erfüllen werde. Davon redet er in seinem Lobgesang also, als sähe er das Erlösungswerk bereits vollendet. Ganz in alttestamentlicher Weise lauten seine Worte, die uns vorhalten: dass Gott allein die Ehre gebührt; denn 1) lässt Er Seine Gnade weissagen; 2) gedenkt Er an Seinen Bund und Eid; 3) vergibt Er uns die Sünde in Jesu Christo. — Zacharias indessen gehört nach Zeit und Beruf noch ganz dem A. B. an, mag er auch mit prophetischem Geiste die Herrlichkeit des N. B. ahnen. Der Täufer dagegen schliesst die Reihe der Propheten und weist zugleich mit Fingern auf Den, der nach ihm kommt, aber vor ihm gewesen und grösser als er ist.

Das Bild einer so gewaltigen Persönlichkeit und in so engem Rahmen darzustellen, als der Inhalt und Zweck dieser Blätter nothwendig erfordert, ist allerdings schwierig; andererseits jedoch ist hier das ganze Wirken des Mannes nur bei rechter Kenntniss seines Lebens und Charakters verständlich. Die jetzt so beliebte und gewöhnliche Unterscheidung zwischen dem Menschen selbst und seinen Werken kann bei einem Johannes natürlich keine Anwendung finden. Bei ihm heisst es in vielen Beziehungen: wie der Herr, so der Knecht. Wie Jesu Zukunft ist das Wirken des Johannes von den Propheten zuvor verkündigt. Wie Jesus nach der Taufe vom Geiste in die Wüste geführt wird, ist der Täufer schon vor Ihm daselbst gewesen und aufgewachsen (Luc. 1, 80). Von Beider Jugendzeit redet die Schrift nur in kurzen Worten; Beide bereiten sich in stiller Verborgenheit auf ihre heiligen Aemter vor. Johannes überwindet die Versuchungen des eigenen Herzens, die Anfechtungen der Welt und des Teufels in derselben Kraft, in welcher Jesus den Satan von sich weist. Was der Täufer allem Volke predigt, sind die nämlichen Worte, mit denen der Herr Seine Predigt beginnt. Beide haben die gleichen Zuhörer, die gleichen Wi-

dersacher, zum Theil dieselben Jünger; Beide leiden und sterben um ihres Zeugnisses willen.

Im A. T. hatten wir das ordentliche, von Gott eingesetzte Amt zuerst bei Mose gefunden; im N.T. ist in dieser Hinsicht Johannes als der Erste zu nennen. Sein Auftreten in der Wüste erzählt Matthäus (3, 1 ff.); dass Solches nach den Weissagungen (Jes. 40, 3. Mal. 3, 11) geschehe, hebt Marcus (1, 2) besonders hervor; Lucas berichtet mit der genauesten Zeitbestimmung (3, 1 ff.) von „dem Worte Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias, in der Wüste", wonach jener zu wirken anfängt, und weist gleichfalls auf die alttestamentlichen Weissagungen hin. Diese bezieht übrigens auch der Täufer selbst auf sich (Joh. 1, 23), und so unterliegt es keinem Zweifel, wer und was Johannes gewesen ist. Dazu hält das Volk ihn für einen Propheten, und die Abgesandten des hohen Rathes fragen ihn (Joh. 1, 21): „Bist du Elias? Bist du der Prophet?" Ja, das Volk steht zuletzt in dem Wahne, „ob er vielleicht Christus wäre" (Luc. 3, 15). Dem Allen widerspricht nun freilich sein eigenes, in ungeheuchelter Demuth abgelegtes Zeugniss über seine Person und sein Amt. „Er bekennt und leugnet nicht" (Joh. 1, 20). Auf der einen Seite weit entfernt, sich das anzumassen, was ihm nicht gebührt, hält er jedoch auf der anderen Seite fest und bezeugt, dass er nicht in eigener Macht, sondern in Gottes Auftrag und Willen die beiden Stücke seines Amtes thue, d. h. predige und taufe. Dieses Zeugniss aber gewinnt an Wichtigkeit und findet seine vollste Bestätigung durch die Worte, mit denen sich Jesus (Matth. 11, 7 ff.) zu Seinem treuen Knechte bekennt: dass das Volk im Täufer kein im Winde schwankendes Rohr, keinen Menschen in weichen Kleidern, sondern einen Propheten, ja noch mehr, erblickt habe und erblicken müsse, denn es sei unter Allen, die von Weibern geboren sind, kein Grösserer als Johannes.

Von seinen uns aufbehaltenen Predigten sind nun (abgesehen von der kürzeren Stelle Joh. 1, 29—34) namentlich zwei besonders hervorzuheben. Dabei haben wir freilich dasselbe zu bemerken, was überhaupt von den meisten oder von allen Predigten in der ganzen h. S. gilt. Es sind nämlich bei den verschiedenen Anlässen nicht blos die uns aufgezeichneten Worte geredet worden, sondern wir finden nur den Kern und Hauptinhalt angegeben. Das sagt z. B. Lucas (3, 18) von Johannes d. T.: „Viel Anderes mehr vermahnte und verkündigte er dem Volke." Und von Jesu lesen wir (Joh. 20, 30; 21, 25) in Betreff Seiner Wunder das Gleiche; was aber von diesen gilt, ist (nach Marc. 4, 2) gewiss auch

von Seinen Reden und Predigten zu sagen. Die drei Evangelisten aber weisen vor Allem den göttlichen Beruf und die Berechtigung des Johannes zu Taufe und Predigt nach, indem sie an die ihn betreffenden Weissagungen erinnern. Und zwar beschreibt Marcus in aller Kürze das Auftreten des Täufers und sagt: „Johannes — taufte und predigte von der Taufe der Busse zur Vergebung der Sünden“ (Marc. 1, 4 und 1, 7. 8). Mehr gibt Matthäus (3, 7—12), Lucas aber (3, 7—17) den ausführlichsten Bericht. An diesen knüpfe ich jetzt an, d. h. natürlich nur in Bezug auf die damalige Zeit, ohne alle Rücksicht auf die unsrige.

Wohl ist Johannes eine Stimme eines Predigers in der Wüste, aber nicht blos wegen der Gegend, wo er verweilt, predigt und tauft, sondern auch um des Volkes willen, das zu ihm kommt. Man könnte denken, dass eine besondere Erweckung aus ihrem Sündenschlafe all' die Schaaren hinaustreibt, um den ernsten Ruf zur Busse zu vernehmen; in der Wirklichkeit aber verhält sich's (Matth. 21, 32) ganz anders. Wie damals die Herzen gewohnt sind, am Buchstaben des Gesetzes zu hangen, wollen sie in Bezug auf die Taufe des Johannes auch nur ein Werk des alleräusserlichsten Gottesdienstes abthun. Sie sind weit entfernt von dem Gedanken, den in späterer Zeit der Apostel ausspricht (1 Petri 3, 21): „dass in der Taufe nicht das Abthun des Unflats am Fleisch uns selig macht, sondern der Bund eines guten Gewissens mit Gott.“ Darum bedarf es eben der Busspredigt, welche dem kommenden Heilande durch die Beseitigung verschiedener Hindernisse den Weg bereiten soll. Rechte Busse, wahrhaftiger Glaube können nicht bestehen, wo die Sünde herrscht, wie dieselbe auch auftrete. Seinem Volke nun hält Johannes die damaligen Zeitsünden ohne alle Menschenfurcht vor, und sein Thema lautet: „Thut rechtschaffene Früchte der Busse!“

Die erste Mahnung dieser Predigt liesse sich ausdrücken: Hütet euch vor falscher Busse (Luc. 3, 7. 8)! Das blosse Kommen genügt so wenig, wie die Taufe allein. Auch trotz dieser beiden Stücke nennt sie Johannes „Otterngezüchte“ und fragt: „Wer hat denn euch gewiesen, dass ihr dem zukünftigen Zorn entrinnen werdet?“ Die Unterweisung der Schriftgelehrten thut's wahrlich nicht, „die selbst nicht in's Himmelreich kommen und denen wehren, die hinein wollen.“ Es ist nur falsche Busse, die sich in einem und demselben Herzen mit Heuchelei und Selbstgerechtigkeit verträgt. Johannes schneidet auch jeden Versuch der Entschuldigung im voraus ab. Eitel und vergeblich ist der geistliche und sei-

nem innersten Wesen nach doch fleischliche Ahnenstolz des Volkes auf Abraham. Denn nicht auf leibliche Abstammung kommt es an: „Gott kann dem Abraham aus (diesen) Steinen Kinder erwecken", d. h. Solche, die gleichen Glauben im Herzen tragen. Wo dieser fehlt, muss Johannes

zweitens mahnen: Säumet nicht, Busse zu thun! Sie leben in Sicherheit dahin, und doch „ist die Axt schon den Bäumen an die Wurzel gelegt." Die göttliche Rache, Verderben drohend, ist bereits nahe vor der Thür. Da gilt's also, Busse zu thun, d. h. abzulassen von Irrthum, von Sünden und Lastern, wobei der Mensch den unfruchtbaren Bäumen gleicht, die nur unnütz anderen den Platz nehmen und blos zum Verbrennen taugen. Es gilt, Busse zu thun, d. i. nicht minder: sich reich zu zeigen an guten Früchten, wie sie der Täufer den Einzelnen auf ihre Fragen nennt, an Werken der Liebe (v. 11), als auch an rechter Treue im irdischen Berufe (v. 12—14). „Die Frucht innerlicher Busse erstreckt sich", wie Bengel sagt, „auf die äussersten Lebensbeziehungen und besteht nicht in glänzenden, sondern in bürgerlichen und dennoch guten Werken." Damit Solches ohne Säumen geschehe, drängt

drittens der unabweisbare Grund: denket an Gottes Gericht (v. 15—17)! Man darf sein Heil nicht bei Menschen suchen; daher will und kann Johannes nicht als Hauptperson, als Christus, angesehen werden. Er tauft nur mit Wasser, zum Zeichen, dass ein Jeglicher der Herzensreinigung bedürfe, aber ein stärkerer Helfer ist nöthig; ein Solcher kommt auch, dem Johannes nicht genugsam ist zum niedrigsten Knechtsdienste. Derselbe zeigt auf Erden, im zeitlichen Leben, Seine Stärke dadurch, dass Er mit dem heiligen Geiste und mit Feuer tauft. Und „dieses Feuer bedeutet für die Gläubigen die feurige Kraft des heiligen Geistes, für die Unbussfertigen das Feuer des göttlichen Zorns" (Bengel). Denn wer Jesum als seinen Heiland verschmäht und verwirft, für den hebt das Gericht schon auf Erden an (Joh. 12, 45) und vollzieht sich endlich ganz am jüngsten Tage. Da kehrt der Herr als Richter wieder und wird Seine Tenne fegen, wird den Weizen in die Scheuer sammeln und die Spreu mit ewigem Feuer verbrennen.

Die zweite Predigt des Täufers (Joh. 3, 23—36) ist von ganz anderer Art, obschon sie denselben Schlussgedanken hat und die nothwendige Ergänzung der ersten bildet. Hat diese vornehmlich das Gesetz zum Inhalte, so ersehen wir aus der anderen, weshalb Johannes von Anfang an das Volk nicht blos zur Busse aufgefordert, sondern auch hinzugefügt

hat: „Das Himmelreich ist nahe herbei gekommen" (Matth. 3, 2). Die Busspredigt kann ja keinen Erfolg haben, wo danach den geängsteten und zerschlagenen Herzen der Trost des Evangeliums für die Mühseligen und Beladenen gebricht. Beides aber, Angst wegen der Sünden und Trost darin, kommt vom Herrn allein, wie das z. B. schon ausgesprochen ist Hos. 6, 1: „Kommt, wir wollen wieder zum Herrn! Denn Er hat uns zerrissen, Er wird uns auch heilen; Er hat uns geschlagen, Er wird uns auch verbinden." Die zweite Predigt des Johannes beweist, dass er der Zeit des N. T.'s nicht minder angehört, als der des A. B.'s. Während das Volk und die, welche mit Johannes im nächsten Umgange stehen, seine Taufe und die, welche gleichzeitig bereits durch Jesu Jünger geschah (Joh. 3, 22), nicht zu unterscheiden und zu würdigen vermögen, lässt der Täufer in seiner Aufgabe durch Nichts sich beirren und bezeugt im Gegentheil seine selige Freude darüber, dass er selbst abnehme, Jesus aber wachse. Und dieses Wachsthum hindert selbst der Tod nicht, weshalb auch die Evangelisten vom Tode Jesu ganz anders reden, als von dem des Johannes. Dieser erkennt und unterscheidet mit Klarheit und Schärfe die zwei Aemter, welche zwar beide vom Himmel stammen, deren erstes indessen von Gott (v. 27) einem Menschen übertragen ist, deren zweites vom Herrn selbst bekleidet wird (v. 31). Das erste Amt ist nur zeitweilig; das zweite beweist seine göttliche Kraft, indem es über alle Schranken der Zeit hinaus in Ewigkeit fortwirkt, entweder zum Lohne des Glaubens oder zur Strafe des Unglaubens (v. 36). — Natürlich würde es zu weit führen, sollten all' die einzelnen Züge, all' die tiefsinnigen Aussprüche des angeführten Abschnittes (Joh. 3, 23—36) besonders nachgewiesen und besprochen werden. Uebrigens kann ich in Bezug auf v. 31—36 der Ansicht Bengels nicht beipflichten: „Dieses bis zum Ende des Kapitels scheint der Evangelist hinzugefügt zu haben, als mit dem Sinne des Täufers übereinstimmend." Denn erkennen wir eine solche Uebereinstimmung an, so kann Johannes selbst mit jenen Worten seine Predigt geschlossen haben; und wo ist im Texte auch nur die leiseste Andeutung, dass der Täufer zu reden aufhöre, der Evangelist aber beginne? Nur soviel steht fest, dass eigentlich die ganze Predigt des Evangeliums, wie sie nachher von den Aposteln verkündigt wird, ihren Hauptpunkten nach bereits in den Worten des Johannes (besonders in v. 31—36) enthalten ist.

Hatten nun damals schon bedeutende Männer aus der Zahl der Schriftgelehrten ihre Schüler, so müsste es befrem-

den, wenn Johannes keine Jünger um sich versammelt hätte. Freilich ist hier dieselbe Klage zu führen, wie in Betreff der alttestamentlichen Prophetenschulen, über die auch keine näheren Nachrichten vorliegen. Ueber das Verhältniss des Lehrers zu den Schülern, über den Unterricht, den sie empfingen, wird uns in den Evangelien nur hin und wieder Einzelnes berichtet. Sie lebten ebenso enthaltsam, wie ihr Meister, fasteten viel (Matth. 9, 14. Marc. 2, 18) und wurden u. A. von ihm belehrt, wie sie beten sollten (Luc. 11, 1). Etliche unter ihnen hingen dem Johannes zu sehr an, so dass sie mit einem gewissen Neide sprechen konnten (Joh. 3, 26): „Meister, der bei dir war jenseit des Jordans, von dem du zeugtest, siehe, der tauft, und jedermann kommt zu ihm.“ Andere aus ihrer Zahl werden durch die Worte des Täufers bewogen, ihn zu verlassen und Jesu nachzufolgen (Joh. 1,37—42); noch Andere bleiben bei Johannes bis zu seinem Tode. Dass endlich aber auch Einige von ihnen seine Lehre und Taufe weiter verbreitet haben, scheint aus A. G. 18, 24—26 (Apollos in Ephesus) und aus A. G. 19, 1—5 (Paulus ebendaselbst) hervorzugehn. In seinem Tode aber, mögen wir nun auf die Ursache oder auf die Art desselben blicken, hat Johannes die Reihe der Propheten würdig geschlossen, nachdem er (Matth. 14, 4. Marc. 6, 18. Luc. 3, 19) mit seiner Busspredigt selbst vor den ehebrecherischen Herodes Antipas furchtlos hingetreten war. Uebrigens wird das Ende des Johannes in den Evangelien ebenso kurz erzählt, wie das im Allgemeinen bei den bedeutendsten biblischen Personen der Fall ist; denn es genügt, dass „der Tod Seiner Heiligen werth gehalten ist vor dem Herrn“ (Ps. 116, 15); — „ihr Blut wird theuer geachtet werden vor Ihm“ (Ps. 72, 14).

Fassen wir nun zusammen, was über den Johannes als Prediger zu sagen ist, so lässt sich dies mit den Schmalkaldischen Artikeln folgendermassen thun: „Vor Ihm (Jesu) her wird Johannes ein Prediger der Busse genannt, doch zur Vergebung der Sünden, d. i., er sollte sie alle strafen und zu Sündern machen, auf dass sie wüssten, was sie vor Gott wären, und sich erkenneten als verlorene Menschen, und also dem Herrn bereitet würden, die Gnade zu empfangen, und der Sünden Vergebung von Ihm gewarten und annehmen.“ Genauer bezeichnet, behandelt uns enthält die Predigt des Täufers hauptsächlich vier Stücke: 1) die Sünde des Volkes, sowohl im Allgemeinen, als auch die einzelner Stände oder Menschen; 2) sein eigenes Amt; 3) den Unterschied zwischen ihm und Christo; 4) die Hinweisung zu dem Heilande. Man könnte den Johannes einen umgekehrten Mis-

sionar nennen. Treu seinem eigenthümlichen Charakter und Amte tritt er auf in der Wüste. Nicht er sucht das Volk auf, sondern wie dasselbe eben ist, kommt es zu ihm hinaus. Die Menschen bleiben dieselben, also muss auch die Predigt in der Zeit der N. B.'s dieselbe seyn, die sie unter dem A. B. gewesen ist. Mit anderen Worten: bei verschiedener Form ist der Inhalt aller Predigt im A. wie im N. T. Sünde und Gnade.

Welches ist denn nun die Predigtweise des Johannes? In der Wüste aufgewachsen ist er dennoch ein tiefer Kenner des menschlichen Herzens. Anfangs richtet er seine Worte im Allgemeinen an die Schaaren, die zu ihm hinaus kommen, weiss jedoch eben so wohl jedem einzelnen Stande, jeder einzelnen Seele, die nach ihrem Heile sucht und fragt, auf Grund des göttlichen Wortes die rechte Antwort zu ertheilen. Er verschweigt Nichts, was den Eindruck seiner Predigten verstärken kann. Beides, die Furcht vor Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie Seine Liebe, muss ihm dienen, die Herzen zu bewegen. Er schreckt die Selbstgerechten und die Sicheren mit dem Gesetze, um sie zur Erkenntniss ihrer Sündhaftigkeit und zur Busse zu bringen; er erinnert an das göttliche Gericht, das den Sünder jeden Augenblick ereilen kann. Ist das Volk bussfertig gesinnt, dann tröstet er die geängsteten, zerschlagenen Herzen mit der Nähe des Himmelreichs; dann weiss er Gottes Gnade in Jesu Christo und die Wirkung des heiligen Geistes in einer Weise zu verkünden, dass alle eigene Gerechtigkeit zunichte wird und seine Zuhörer verstehen lernen: „Ein Mensch kann Nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel" (Joh. 3, 27). Und selbst noch im Gefängnisse, als seine umfassendere Wirksamkeit ihr Ende erreicht hat, sorgt er mit aller Treue dafür, dass seine Jünger nicht durch seine eigne augenblickliche Anfechtung im Glauben an Jesum irre werden.

II.

Indem wir nun die Predigt Jesu zum Gegenstand unserer Betrachtung machen, liegt es uns durchaus fern, auf alle Reden des Herrn, ja auch nur auf Eine derselben, z. B. die Bergpredigt, kritisch näher einzugehen; nur über Jesu Vorbereitung zu Seinem Lehramte, über den Ort und die Zeit, über die Zuhörer, wie über den Inhalt und die Form Seiner Predigten möchten wir einzelne Andeutungen zu geben versuchen.

In den Evangelien finden sich wenigstens einige Spuren

davon, dass die Zeitgenossen Jesu eine Vorbereitung zu Seiner Lehrthätigkeit für nöthig hielten, weil sie in Ihm meist nur einen Propheten erkannten; wann und wo aber der Heiland sich den ganzen Inhalt, sowie die Form Seiner Predigt angeeignet habe, das war (neben so Vielem, das zum Reiche Gottes gehörte) damals den Weisen und Klugen verborgen. So sprechen sie denn (Matth. 13, 54): „Woher kommt diesem solche Weisheit und Thaten?" Und ferner (Marc. 6, 2): „Woher kommt dem Solches? Und was Weisheit ist es, die ihm gegeben ist, und solche Thaten, die durch seine Hände geschehen?" Endlich (Joh. 7, 15): „Wie kann dieser die Schrift, so er sie doch nicht gelernt hat?" — Uns kann das gerade nicht befremden; denn aus dem (mit Ausnahme von Luc. 2, 42—52) gänzlichen Schweigen der h. S. über die Lebensweise Jesu bis zu Seinem öffentlichen Auftreten erkennen wir eben einfach Gottes Willen, dass wir nichts Ausführlicheres darüber wissen sollen. Ausserdem kann es uns nicht wundern, dass Der, welcher selbst das Wort ist und heisst, des menschlichen Wortes in einer Weise mächtig ist, wie Niemand zuvor und nachher.

Was übrigens in den neutestamentlichen Evangelien uns nicht erzählt wird, davon glauben die Verf. der apokryphischen Evangelien*) Einzelnes berichten zu müssen. So findet sich im Evangelium des Pseudo-Matthäus (Kap. 30) ein Gespräch Josephs mit dem jüdischen Gesetzeslehrer Zachyas (sonst auch Zachäus), worin dieser jenem vorwirft: er und Maria liebten ihren Sohn mehr als die Einreden der Aeltesten des Volkes. Darauf erklärt sich Joseph bereit, Jesum unterrichten zu lassen, dieser aber spricht plötzlich zu Zachyas: „Die Gebote des Gesetzes, welche du kurz zuvor ausgesprochen, und Alles, was du genannt hast, müssen von denen beobachtet werden, die nach den Grundsätzen der Menschen gelehrt werden; ich aber stehe nicht unter euerer Gerichtsbarkeit, weil ich keinen fleischlichen Vater habe. Der du das Gesetz liesest und gelehrt bist, du verbleibst unter dem Gesetze; ich aber war vor dem Gesetze" u. s. w. So widersprechen die apokryphischen Bücher offenbar dem N. T. Wer dächte nicht fast unwillkürlich bei den obigen angeblichen Worten des Knaben Jesu an Seine der Maria gegebene Antwort (Luc. 2, 49): „Wisset ihr nicht, dass ich seyn muss in dem, das meines Vaters ist?" Dazu gehört eben auch das göttliche Gesetz, das wahrlich nicht aus „menschlichen Grundsätzen" besteht; sonst hätte der Heiland gewiss nicht sagen können (Matth. 5, 17): „Ihr sollt nicht wähnen, dass

*) Tischendorf, *Evangelia apocrypha* p. 92—96. 161—164. 198 sqq.

ich gekommen bin, dass Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen."

Nicht sowohl eine Vorbereitung, als vielmehr die menschliche und göttliche Weihe, gleichsam die Ordination Jesu zu Seinem Lehramte, erkennen wir in der durch Johannes vollzogenen Taufe. Bei derselben hat der Herr keine eigene Sünde zu bekennen, unterscheidet sich also von all' den Anderen, welche nach dem Bekenntniss ihrer Sünden in der Taufe Vergebung suchen und erlangen. Daran, wie an dem sichtbaren Kommen des heiligen Geistes (Joh. 1, 32), muss Ihn Johannes erkannt haben, der (nach Joh. 1, 33) bis zur Taufe im Jordan Ihn nicht, d. h. nicht so wie von jetzt an, kannte. Und dennoch ist diese nicht unnütz, nicht blos leere Förmlichkeit; denn für Seine Person freilich bedarf Jesus derselben nicht, aber als Gottes Lamm, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, kommt Er mit Sünde an den Jordan, und „also gebührt es Ihm und Johannes, alle Gerechtigkeit zu erfüllen."

Die Versuchung endlich, der Jesus voll heiligen Geistes alsbald nach der Taufe entgegengeht, entspricht der Versuchung Adams im Paradiese. Weil dieser gefallen ist, musste Jesus dadurch, dass Er also versucht werden konnte und die Versuchung dennoch siegreich bestand, sich als wahrhaftiger Mensch und zugleich als wahrhaftiger Gott beweisen, d. h. als Der, welcher Seinem Volke und aller Welt das Heil predigen, erwerben und darbieten sollte. Wie Ihm in der Wüste nach der Versuchung die Engel dienen (Matth. 4, 11), so will Er fortan (Matth. 20, 28) den Menschen dienen, damit diese nach der Wallfahrt durch die Wüste des sündigen, an Versuchungen so reichen Lebens im rechten Vaterlande des Christen „den Engeln gleich und Gottes Kinder" (Luc. 20, 36) werden.

So auf Sein heiliges Amt vorbereitet, spricht Jesus später (Matth. 15, 24) zu den Jüngern, welche für das kananäische Weib Fürbitte einlegen: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel." Diese Worte geben uns zur Bestimmung der Oertlichkeit, wo der Herr gepredigt hat, genügenden Anhalt. Das ganze vom jüdischen Volke bewohnte Land der Verheissung ist der Schauplatz Seiner göttlichen Wirksamkeit. Da tritt er bald in einzelne Häuser, wie zu Petrus, Matthäus, Zachäus und in Bethanien; bald sucht Er an den Sabbaten die Schulen auf, z. B. in Nazareth, (Luc. 4, 16—30); bald sammelt das Volk sich um Ihn auf öffentlichen Plätzen oder in freiem

Felde. In besonderer Weise aber nimmt das galiläische Meer unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Unzählige Stellen der heiligen Schrift reden überhaupt davon, wie das Meer Gottes Herrlichkeit bezeugt. So vernehmen wir z. B. den Donner der göttlichen Allmacht aus Ps 93, 4: „Die Wasserwogen im Meer sind gross und brausen gräulich; der Herr aber ist noch grösser in der Höhe.“ Das erscheint wie eine Weissagung auf das irdische Wirken des Sohnes Gottes. In den Städten wird es Ihm zu enge bei dem Getümmel des Volkes; darum wandelt Er hinaus an das Ufer des Sees Genezareth und lehrt, wenn die Schaaren immer näher auf Ihn andringen, von dem Schiffe aus, das Seine Jünger Ihm für solche Gelegenheiten bereit hielten. Diese aber empfangen dann Seine Unterweisung, wenn Er aufhört dem Volke zu predigen und allein mit ihnen nach dem jenseitigen Ufer hinüberfährt. Was aber Menschen zu schrecken vermag, das steht in der Gewalt des Herrn. Er schläft, wo die Jünger zagen, und als sie Ihn wecken, stillt er den brausenden Sturm, die tobenden Wellen. Er wandelt über sie dahin und ruft den Noth Leidenden zu: „Seid getrost; ich bin es, fürchtet euch nicht!“ So ermannen sich die Seinen im Glauben, werden immer kräftiger, heissen Jesum allein Meister und Herrn und thun recht daran (Joh. 13, 13). Also wirkt beides auf die Herzen der Jünger ein: sowohl die Oertlichkeit, das ihnen sonst wohlbekannte Meer, als auch der Herr, der hier in göttlicher Seelenruhe und Allmacht waltet.

So manches Mal auch werden wir in den Evangelien an das Psalmwort (Ps. 68, 17) erinnert: „Gott hat Lust, auf diesem Berge zu wohnen.“ Denn auch der im Fleisch Erschienene hat Lust an den Bergen: auf einem Berge hält Jesus jene herrliche Predigt (Matth. 5—7); auf einem Berge betet Er (Marc. 6, 46); auf einem Berge wird Er verklärt vor den drei Jüngern (Marc. 9, 2—9); vom Oelberge fährt Er gen Himmel (Luc. 24, 50).

Diejenige Stätte aber, wo sich der tiefste Eindruck der Predigt Jesu hätte erwarten lassen, war das Heiligthum des Volkes, der Tempel. In ihm hatte einst der greise Simeon das nach dem Gesetze*) dem Herrn dargebrachte Kindlein auf seine Arme genommen, als Heiland bekannt und von Ihm geweissagt. Als zwölfjähriger Knabe hatte Jesus darnach zum ersten Male an der Feier des Osterfestes Theil genommen, mitten unter den Lehrern gesessen, ihnen zugehört und sie befragt; denn Seine Stunde war noch nicht gekommen.

---

*) 2 Mose 22, 9.: Deinen ersten Sohn sollst du mir geben.

Erst sollte Er zum vollkommenen Alter (Eph. 4, 13) heranwachsen, erst getauft, mit dem heiligen Geiste erfüllt und versucht werden. Als das Alles geschehen ist, da tritt Er auf „in dem, das Seines Vaters ist"; da verschmäht Er, bei dem Wort und That Eins ist, Seinen Feinden Rechenschaft zu geben, aus was für Macht er handle, und wer Ihm dieselbe gegeben habe (Matth. 21, 23 – 27). Sein Urtheil (Marc. 12, 43): „jene arme Wittwe habe mehr als alle Andern in den Gotteskasten eingelegt", — konnte das Volk wie seine Obersten wohl aufmerksam machen, dass der Herr nicht richte gleich blinden Menschenkindern, dass „der Allerverachtetste und Unwertheste" dennoch der seyn müsse, von dem (Mal. 3, 1) geschrieben steht: „Bald wird kommen zu Seinem Tempel der Herr, den ihr sucht, und der Engel des Bundes, dess ihr begehret. Siehe, Er kommt, spricht der Herr Zebaoth". Allein statt in der That von ihnen gesucht und begehrt zu werden, klagt Er unter Thränen: „Ihr habt nicht gewollt. — Mein Haus ist ein Bethaus; ihr aber habt's gemacht zur Mördergrube" (Matth. 23, 37. Luc. 19, 46). Darum und von da an wohnt der Allerhöchste nicht mehr in Tempeln, die von Menschenhänden erbauet sind. Ein jedes Christenherz soll ein Tempel des Dreieinigen werden.

Vom Orte kommen wir auf die Zeit, in der Jesus gepredigt hat. Zuerst wirkt Er noch gleichzeitig mit Johannes dem Täufer, und zeugt von diesem Seinem Vorläufer und Diener um so deutlicher und herrlicher, je mehr dessen Schicksal beim Volke Zweifel wegen seiner göttlichen Berufung und Sendung erregen konnte, wodurch dann auch Jesu Wirksamkeit mittelbar berührt und gehindert werden musste. Das von den Schriftgelehrten irre geleitete Volk sollte in dem Täufer den Grössten unter Allen, die von Weibern geboren sind, erblicken. Und doch musste er nach seinem eigenen demüthigen Bekenntnisse abnehmen, Jesus aber zunehmen. Dieses Letztere zeigt sich bereits in der Zeit vom Tode des Johannes bis zu der Kreuzigung des Heilandes. Nun ist ausser Ihm Keiner mehr da, welchen das Volk hätte für den verheissenen Erlöser halten können. So wirkt denn Jesus ganz auf Seine eigene göttliche Weise, welche das Volk damals, welche selbst die Jünger oft nicht verstanden, welche auch jetzt noch dem menschlichen Verstande ein räthselhaftes Geheimniss ist; denn die Mittel schienen und scheinen dem Zwecke nicht zu entsprechen. Daher spricht der Herr in aller Sanftmuth, aber auch mit vollster Entschiedenheit aus, dass Er zur Hülfe (Joh. 2, 4), zur Offenbarung Seiner verborgenen Herrlichkeit (Joh. 7, 6), zu Seiner Verklärung

(Joh. 12, 27), zum Gebet in Gethsemane (Marc. 14, 35), sowie zur Gefangennahme (Matth. 26, 45) Seine Zeit und Stunde habe. Bei allem menschlichen Widerspruche, bei aller Anfechtung ist Er sich stets bewusst, in Wort und That durch leidenden Gehorsam dem Willen Seines himmlischen Vaters zu genügen. Dazu allein ist Er in die Welt gekommen; dadurch will Er aller Welt dienen und sie selig machen von ihren Sünden.

Anders dagegen verhält sich's in dem letzten Zeitabschnitte. Von der Auferstehung an scheint das wahrhaftige Licht, welches die Finsterniss nicht begriffen hatte, nur noch den Seinen. Diejenigen, die vorher blos „des Menschen Sohn" in Ihm erkannt hatten, werden Seiner Gegenwart, Seines Anblicks nicht wieder gewürdigt. Ein Jünger ist der Erste, der anbetend die bedeutungsvollen Worte ausruft: „Mein Herr und mein Gott!" Die Jünger sehen mit leiblichen Augen, wie der Auferstandene gen Himmel fährt. Einst aber wird Er von dannen also, dass Gläubige und Ungläubige Ihn schauen, kommen, zu richten die Lebendigen und die Todten. Dann wird die Zeit zur Ewigkeit; es heisst im letzten und herrlichsten Sinne: „Es ist vollbracht."

Von Ort und Zeit der Predigt Jesu wenden wir uns nun zur Betrachtung seiner Zuhörer. „Jedermann kommt zu Ihm", sagen Joh. 3, 26 die Jünger Johannis, aber „sein Zeugniss — sagt dieser — nimmt Niemand an" (Joh. 3, 32). Denn bei weitem die Meisten haben sich mit dem Hören begnügt, sind keine Thäter des Wortes geworden. Und doch weiss Jesus in so eigener, wunderbarer Weise Hörer für Seine Predigten zu gewinnen. Da sind es bald Einzelne, die Er selbst aufsucht und anredet, wie mehrere Seiner Jünger oder das samaritische Weib (Joh. 4, 7—26); bald lässt Er sich von Anderen finden, die Seiner Lehre, Seines Rathes und Trostes bedürfen, wie Nikodemus. Bald wieder thut Er Wunder und zieht durch das Gerücht von Seiner leiblichen Hülfe die Schaaren des Volkes herbei, dessen Ihn jammert, dem Er immer und immer wieder Seine himmlische Botschaft zu bringen begehrt. Freilich kann Ihn Niemand täuschen; Er bedarf keines menschlichen Zeugnisses über Menschen, weiss, was im Menschen ist, und kennt die Unbeständigkeit der Volksgunst nur allzu wohl. „Er kam in Sein Eigenthum, aber die Seinen nahmen Ihn nicht auf." Am tiefsten jedoch blicken wir in das Herz des Heilandes hinein, wenn Er zu den Jüngern insonderheit redet. Da offenbart Er Seine barmherzige Liebe; da hangen jene an Seinen Lippen, damit kein Wort ihnen verloren gehe. Da bleibt der Segen nicht aus;

denn es geschieht nach Jesu Verheissung (Joh. 14,26): „Der Tröster, der Heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Namen, derselbe wird es euch Alles lehren und euch erinnern alles dess, was ich euch gesagt habe." Die Jünger gedenken nachher an so manche früher unverstandene Worte ihres Herrn und Meisters und dürfen rühmen: „Aus Seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade." Es durfte eben auch nicht anders seyn. Wer gleich den Jüngern „ein Menschenfischer" werden, wer Anderen Gottes ewigen Rathschluss zum Heile der Menschen predigen will: der muss erst selber in die Schule des Herrn gegangen seyn, muss recht gehört, gelernt und die felsenfeste Wahrheit des göttlichen Wortes an seinem eigenen Herzen erfahren haben. Wo nicht, so ist und bleibt er ein blinder Leiter von Blinden, da er doch als ein guter, treuer Haushalter über Gottes Geheimnisse Altes und Neues aus seinem Schatze hervorbringen soll. — Schön und treffend sagt Neander (Leben Jesu S. 125 f.) über Jesu Zuhörer: „Dasselbe, was an dem unheiligen Sinne unbeachtet und unverstanden vorüberglitt, was den Stumpfsinnigen zurückstiess, erregte die Aufmerksamkeit des Empfänglichen, erweckte ihn zum tieferen Suchen und Nachdenken und belohnte dies Suchen durch das Finden immer grösserer Reichthümer. Die Erreichung dieses Zweckes war aber durch die Empfänglichkeit der Zuhörer bedingt. Nur dann konnte es geschehen, wenn das Verlangen nach der wahren Nahrung des Geistes bei ihnen vorhanden war, und sie durch das Parabolische zu weiterem Nachsinnen sich anreizen liessen. Solche, bei denen dies der Fall war, schlossen sich dem Heilande enger an und legten Ihm selbst ihre Fragen vor, nachdem die grössere Schaar sich entfernt hatte, oder nachdem sie an einem einsameren Orte Ihn aufgesucht hatten, um Aufschluss über das, was in dem Parabolischen ihnen dunkel geblieben war, von Ihm zu erhalten. Es ist ein wohl zu beachtender Zug in der Darstellung einer solchen Scene bei Marc. 4, 10, dass auch noch Andere ausser den zwölf Aposteln unter denen, welche allein bei Ihm blieben, nachdem die Menge sich verlaufen hatte, und welche Ihm Fragen über das Gehörte vorlegten, genannt werden. So gaben die von Solchen über die Parabeln vorgelegten Fragen dem Erlöser zu weiteren Belehrungen Gelegenheit, und diejenigen, welche solche Fragen an Ihn zu richten sich gedrungen gefühlt hatten, wurden dadurch in die engere Gemeinschaft mit Ihm hineingezogen. Er lernte die heilsbegierigen Seelen näher kennen. Die grössere Zahl der Stumpfsinnigen aber kümmerte sich nicht darum, durch

die Schale zum Kern vorzudringen, und diese mussten doch wenigstens inne werden, dass sie Nichts verstanden hätten. Sie konnten hier nicht etwa, wie es bei anderen Religionslehrern geschah, einzelne Redensarten, die sie verstanden zu haben meinten, und von deren rechtem Verständnisse sie doch fern waren, sich anlernen. So waren die Parabeln nach dem Verhältnisse der verschiedenen Empfänglichkeit unter den Zuhörern für die Einen eine Anregung zum Verständnisse, für die Anderen eine Verhüllung des Heiligthums, das ihnen durch ihre Schuld verschlossen bleiben musste, weil die Perlen, wie es Christus selbst sagt, nicht vor die Säue sollten geworfen werden. So dienten sie dazu, eine Sichtung in der Menge der Zuhörer zu veranlassen, gleichwie jene harten Worte, welche den Einen Worte des Lebens wurden, und von denen Andere, wie von etwas Unerträglichem, sich zurückgestossen fühlten" (Joh. 6, 60 ff.).

Der Inhalt der Predigt des Herrn lässt sich nicht kürzer bezeichnen, als A. G. 1, 3: „Er redete vom Reiche Gottes;" denn darin ist eigentlich Alles ausgesprochen, was Jesus sowohl vor als nach Seinem Leiden und Auferstehen überhaupt geredet hat. Entsetzt sich aber das Volk über Seine Lehre, als würde ihm so nur von neuem das Gesetz mit seinem Fluche gepredigt, so liegt das nicht an Jesu. Er musste „gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten" predigen, weil diese bisher das Volk stets mehr von Gott abgezogen, als Ihm und Seiner Gemeinschaft zugeführt hatten. „Der allgemeine Eindruck Seiner Reden — sagt einmal Neander — war der, dass in ihnen etwas Anderes sei, als was aus den theologischen Schulen der Juden hervorgehen konnte."

Von einem Versuche, Wesen und Bedeutung der Predigt Jesu überhaupt darzustellen, könnte nun zwar ein Urtheil abschrecken, wie das von Reuss in seiner Geschichte der h. Schriften N. T.'s gefällte: „Den Kern und das Wesen der Predigt Jesu vorzustellen oder gar wissenschaftlich konstruiren zu wollen, bleibt immer eine missliche Sache; abgesehen von aller hindernden Einwirkung des dogmatischen Vorurtheils, wegen der Persönlichkeit Jesu selbst, an die (nur vom Gesichtspunkte des Gedankens zu sprechen) kein Sterblicher hinanreicht, der Schultheolog so wenig, wie der Zöllner oder Fischer am See Genezareth. Sodann aber wesentlich auch, weil Sein Wirken, als ein Lehren aufgefasst, einseitig und in jeder Hinsicht unvollkommen begriffen wird." Allein dagegen liesse sich sagen: wir haben ja den unmittelbaren Befehl des Herrn, in der Schrift zu forschen; wir kennen das Beispiel derer, die es zur Stärkung ihres Glaubens gethan haben. Und

es ist ja auch keineswegs unser Zweck, Jesu Wirken einseitig als ein Lehren aufzufassen und zu schildern, sondern nur eine einzelne Seite der Wirksamkeit des Heilandes hervor zu heben.

Man hat neuerdings wohl darüber gestritten, ob eine Predigt ohne ein der h. S. entlehntes Textwort (wie bei Brenz und Claus Harms) homiletisch zu rechtfertigen sei. Bei Jesu unterliegt es keinem Zweifel, dass eigentlich das ganze A.T., das Er streitend und lehrend gebraucht, den Text Seiner Reden und Predigten bildet. So beweist Er durch rechte Auslegung des alttestamentlichen Schriftwortes, dass die Schriftgelehrten sich mit Unrecht Mosis Jünger nennen, dass sie ohne Grund fälschlich erwarten, Er werde dem Gesetze widersprechen (z. B. Mc. 10, 2 ff. und Luc. 10, 25 ff.). Eben deshalb, weil sie den Schriften des Mose nicht glaubten, der von Jesu geschrieben hatte, glauben sie auch Jesu Worten nicht (Joh. 5, 45—47). Oder Er wendet Stellen des A. T.'s auf sich an, wie (Luc. 4, 16—20) in der Schule zu Nazareth. Er selber weiss und fühlt sich dabei eins mit Seinem himmlischen Vater, dem Volke aber wie den Schriftgelehrten hält Er beständig entgegen: „Es steht geschrieben." So ist uns Dienern des göttlichen Wortes, wie das schon in unserem Ehrentitel liegt, Jesus das einzig gültige Vorbild. Und ob auch mitunter eine Predigt ohne Text viel schriftgemässer seyn mag, als eine, die sich an ein bestimmtes Schriftwort bindet: wir bieten im ersteren Falle der Gemeinde doch keinen rechten Anhalt, keine Gewähr, dass sie Gottes Wort und nicht blosse Gedanken menschlicher Weisheit anhöre. Diese vermeiden wir am sichersten, wenn wir uns in das göttliche Wort als wahrhaftige Diener desselben mit demüthigem Gehorsam versenken und vertiefen, um aus seinem unerschöpflichen Schatze unsere Gemeinden zu bereichern.

Indem nun Jesus so an das A. T. anknüpft und sich darauf beruft, ebnet Er sich gleichsam den Weg, um von sich selber, d. h. von Seiner Person und Seinem Werke zu reden. All' Sein Wirken, Sein Lehren, Sein Leiden geschieht zwar nach vorbedachtem Rathschlusse Gottes, ist Erfüllung der göttlichen Verheissungen und der von den Propheten ausgesprochenen Weissagungen; aber dem Volke wie dessen Hirten fehlen erleuchtete Augen des Verständnisses, und so muss der Herr wohl von sich selbst zeugen (z. B. Joh. 5, 19 ff.). Bei diesem Zeugnisse jedoch kann Er nicht umhin, klar und bestimmt Seine Einheit mit dem Vater hervor zu heben, der Seinerseits mit Worten und Werken sich zu dem Sohne bekennt. Schien das A. T. vorzugsweise Gottes Heiligkeit und

Gerechtigkeit zu verkündigen, so predigt Jesus dazu Gottes Liebe, welche Er auch in den Worten der Warnung und Drohung, ja selbst des Fluches erkennen lehrt. Durch die Gnadenbotschaft, die schon Jesaias, der Evangelist des A. B.'s, gebracht hatte, waren die harten Herzen noch nicht erweicht und für Gottes Reich gewonnen worden; da kommt denn nun der König dieses Reiches selbst und ruft Seinem Volke, ruft jedem einzelnen Herzen zu: „Das Himmelreich ist nahe herbei gekommen; kehre dich zu mir, denn ich erlöse dich!“ Solchen, die vor Allem nicht leibliche Genesung, sondern ihr ewiges Heil bei Ihm suchen, von Ihm erwarten und erbitten, zeigt Er, dass Er nicht gekommen sei, die Welt zu richten, sondern selig zu machen. Seinen ungerechten Richtern sogar offenbart Er (Mc. 14, 62) noch Seine barmherzige Liebe in der Warnung, dass einst alle Welt Seines Urtheils gewärtig seyn müsse. Diese Warnung gilt natürlich überhaupt allen Widersachern und Verächtern des Herrn, die unbussfertig sind und bleiben. Wenn die Zeichen des Weltgerichtes beginnen, werden sie dereinst bange seyn, zagen und verschmachten vor Furcht und Warten der Dinge, die kommen sollen. Die Gläubigen indessen sollen alsdann aufsehen und ihre Häupter aufheben, weil sich ihre Erlösung nahet (Luc. 21, 25—28).

So lehrt Jesus über Sein Verhältniss zu den Menschen, über das letzte Ziel derselben. Je näher aber auch Sein Ende herbei kommt, desto mehr weist Er die Seinen auf dasselbe hin; desto mehr redet Er davon, wie Er von ihnen zu Seinem Vater gehen und ihnen den heiligen Geist senden werde, in dessen Kraft, unter dessen Leitung sie Sein angefangenes Werk fortsetzen sollen. Allein bei dem Amte, das die Versöhnung predigt, haben sie kein besseres Loos zu erwarten, als das ihres Herrn und Meisters gewesen war. „Ein Christ kann ohne Kreuz nicht seyn“, — geschweige denn die, welche der blinden Welt alle Wahrheit verkündigen, in die sie vom heiligen Geiste geleitet werden. Sie sind nicht von der Welt, die sie ebendarum hasst; und dieser Gegensatz der Welt zur Kirche Jesu Christi wird bis zum letzten Gerichte fortdauern, so jedoch, dass hier des Täufers Wort Anwendung finden kann: „Er (d. h. die Kirche) muss wachsen.“ Vor Seiner Auferstehung freilich hätte Jesus den Jüngern Vieles zu sagen, das sie noch nicht tragen können (Joh. 16, 12); nur bisweilen durchbricht der Abglanz der väterlichen Herrlichkeit die Hülle der Knechtsgestalt. Nach der Auferstehung jedoch erfüllt bei all' den einzelnen Erscheinungen und Reden Jesu die Herzen der Jünger nur der Eine Gedanke: „Es ist der Herr.“

Niemand unter ihnen durfte Ihn fragen: Wer bist du? — Schon dem Nikodemus gegenüber (Joh. 3, 13) hatte Er sich „des Menschen Sohn, der im Himmel ist“, genannt; in den Tagen von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt hat diese Bezeichnung um so mehr ihre Geltung. Seine Scheideworte an die Jünger (Matth. 28, 18—20) endlich sind schon wie vom Himmel herab geredet.

Er predigte gewaltig als der, welcher des Wortes, nicht minder jedoch der Herzen Meister war. Diese Gewalt Seiner Rede ist aber nicht allein in dem Inhalte, sondern auch in der Eigenthümlichkeit und Mannichfaltigkeit der Form zu suchen.

Was Paulus nur als sein (freilich nie ganz erreichbares) Ziel hinstellt: „Allen Alles zu werden“, das finden wir bei Jesu im vollsten Masse. Der Apostel nämlich kennt zwar das Menschenherz und spricht selber dabei in aller Demuth (1 Kor. 13, 9): „Unser Wissen ist Stückwerk“; der Herr aber durchschaut die einzelnen Menschenherzen, mit welchen Er in der Zeit Seiner irdischen Wirksamkeit zu thun hat, und richtet sich danach in Seinen jeweiligen Predigten.

Sie sind von verschiedener Länge. So heisst es Mc. 4, 2: „Er predigte ihnen lange durch Gleichnisse.“ Marc. 6, 34 lesen wir: „Er fing an eine lange Predigt.“ Seine damaligen Zuhörer sind eben solche, die sich's haben sauer werden lassen Ihn aufzusuchen, selbst mit Hintansetzung sonstiger menschlicher Vorsicht in Betreff der leiblichen Speise. Da spendet Er denn ihren hungernden Seelen eine reiche Fülle geistlicher Nahruug und stärkt daneben ihren ermatteten Leib. Daran haben wir also ein lebendiges Beispiel zu seinem Worte: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach Seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches Alles zufallen.“ Bei anderen Gelegenheiten dagegen begnügt Er sich mit kürzeren Reden; bisweilen ist's nur Ein Spruch, den Er gleichsam mit auf den Weg gibt, z. B. Marc. 5, 19: „Gehe hin in dein Haus und zu den Deinen, und verkündige ihnen, wie grosse Wohlthat dir der Herr gethan und sich deiner erbarmt hat.“ Und für den, welchem dies Eine kurze Wort galt, wird dasselbe die bewegende Ursache, allüberall für den Herrn und Sein Werk zu zeugen. Die damit erregte Verwunderung soll dann nach Jesu Willen dazu dienen, Ihm von neuem Herzen zuzuführen, die ausserdem vielleicht weniger oder gar nicht auf Ihn geachtet hätten. So wirkt Er schon durch die blosse Form Seiner Predigten bald unmittelbar, bald mittelbar.

Einen bedeutenden, durch die Zuhörer bedingten Unterschied aber dürfen wir am wenigsten übersehen. Zu dem

Volke redet Er meistentheils in Gleichnissen (Matth. 13, 34. 35), „um Seinen Zuhörern vermittelst dessen, was ihnen aus der Umgebung des Lebens, der Natur bekannt war, höhere und ihnen neue Wahrheiten anschaulich zu machen. — Der Lehrer muss von einer mit dem Schüler gemeinsamen Grundlage ausgehen, um diesen von dem aus, was er als bekannt bei ihm voraussetzen kann, in der Erkenntniss weiter zu führen; — er muss sich zu ihm herablassen, um ihn zu sich zu erheben“ (Neander). Solche Absicht Jesu ist unverkennbar, aber freilich fehlt es am entsprechenden Erfolge, weil die menschliche Sünde der göttlichen Gnade widerstrebt (Marc. 4, 11. 12). Ganz anders verhält Er sich den Jüngern gegenüber. Ihnen legt Er theils die dem Volke gepredigten Gleichnisse aus, wenn sie Ihn um deren Bedeutung fragen; theils unterweist Er sie „in Sprüchwörtern“ (Joh. 16, 25), in sinnbildlichen Reden oder Andeutungen, welche noch in verhüllter Form die Wahrheiten enthalten, die sie späterhin daraus zu entwickeln haben. Theils endlich spricht Er zu ihnen in freier Rede, je nachdem Zeit und Ort und Gelegenheit es mit sich bringen. Und werden auch viele, ja fast die meisten Seiner Worte nicht augenblicklich richtig aufgefasst, sondern bald missverstanden, bald halb oder gar nicht verstanden, so liegt in ihnen dennoch der Keim einer unendlichen, der Zukunft vorbehaltenen Entwickelung beschlossen, d. h. (Kol. 2, 3) „alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniss.“ —

Christenthum und Politik.

Ein Conferenzvortrag auf Grund des elften Synodalberichts der Missouri-Synode.

Von

E. Harms,

Pastor zu Oese (Königr. Hannover).

Die seit etwa 20 Jahren bestehende Missouri-Synode sah sich wegen allzugrosser räumlicher Ausdehnung ihres Gebiets, das mehr als die Grösse von halb Europa hatte, im Jahre 1854 genöthigt, sich in 4 Distriktssynoden zu theilen, deren jede jährlich eine Sitzung halten sollte, während nur alle 3 Jahre von da ab eine allgemeine Synodalsitzung aller durch das Band eines gemeinsamen Präsidenten und anderer Beamten, gemeinschaftlicher Lehranstalten, Lehrbücher, Zeitschriften u. s. w. verbundenen Distriktssynoden stattzu-

finden hatte. Die letzte allgemeine oder Generalsynode, — denn früher wurde, wie bemerkt, jährlich eine solche, für den ganzen Umfang der Missouri-Synode abgehalten, — nach der alten Verfassung wenn ich nicht irre die 7., war eben in den Tagen auseinandergegangen, als ich im Juli 1854 nach St. Louis kam. Von nun an hatte, wie ich schon gesagt habe, eine solche Generalsynode, die bisher jährlich stattgefunden hatte, nur alle 3 Jahre zusammenzutreten, während die 4 Distriktssynoden, deren jede einen eignen Präsidenten und eigne Verwaltungsbeamten erhielten, jährliche Sitzungen halten sollten. Die demnächst im Jahre 1863 zu Fort Wayne im Staate Indiana abgehaltene Generalsynode, worüber der gedruckte Bericht mir vorliegt, war im Ganzen die 11. allgemeine Synode.*)

Es wohnten, wie sich aus dem Synodalbericht ergibt, dieser 11. allgemeinen Synodalversammlung zu Fort Wayne bei: 128 stimmberechtigte Pastoren, 100 stimmberechtigte Gemeindedeputirte, 49 berathende Pastoren und Missionare und 52 Lehrer, also 327 eigentliche Synodalglieder, ausser vielen Gästen, namentlich mehreren delegirten Pastoren der norwegisch-schwedischen luth. Synode, die als berathende Glieder aufgenommen wurden.**) Ich bemerke hiebei, dass stimmberechtigt nur diejenigen Pastoren sind, deren Gemeinden sich der Synode gliedlich angeschlossen haben, was nur etwa mit ¾ der Gemeinden, die von Pastoren der Miss.-Synode bedient werden, der Fall ist; Professoren, Schullehrer und Missionare sind, da sie keine Gemeinden vertreten, nur berathende Glieder der Synode. Ausser den Mitgliedern der Synode kann Niemand als stimmberechtigt, wohl aber als berathend zu den Sitzungen der Synode zugelassen werden, nämlich durch Beschluss der Versammlung selbst, vorausgesetzt, dass er einer anerkannt rechtgläubigen Kirchengemeinschaft angehöre. Als eine solche ist besonders die norwegisch-schwedische luth. Synode anzusehn, die vollkom-

*) Es ist gewiss zu bedauern, dass die Synodalberichte der Missouri-Synode, sowohl der General- als der Districtssynoden, die, da sie nicht so vorwiegend Geschäftliches, als vielmehr Besprechungen und Abhandlungen über die wichtigsten Lehr- und Tagesfragen enthalten und in vieler Hinsicht auch für uns höchst lehrreich und bedeutsam sind, nicht in den Buchhandel gegeben werden. Ueberhaupt thut die Miss.-Synode wenig für Verbreitung und Ankündigung ihrer Zeitschriften und Schriften in Deutschland.

**) Der ganze Synodalkörper besteht aus 291 ständigen Gliedern, nämlich 190 Pastoren, Professoren und Missionaren und 101 Schullehrern. Von ersteren sind 122 stimmfähig und 68 berathend, hierin sind indessen die Gemeindedeputirten nicht mit begriffen.

men auf dem Bekenntnisse unserer Kirche steht. Mit den übrigen ziemlich zahlreich in N.-Amerika bestehenden sogenannten luth. Synoden unterhält die Miss.-Synode keinerlei Gemeinschaft, da die Mehrzahl derselben in Praxis und Lehre völlig unionistisch, ja theilweise mehr reformirt als lutherisch ist, und zwei derselben, die Löhisch gesinnte Jowa- und Grabauisch lehrende Buffalo-Synode sich nur bedingt zu den Symbolen unsrer Kirche bekennen, um für ihre theils judaisirenden theils papenzisirenden Irrlehren freie Hand zu behalten. Wie es mit der Mehrzahl dieser sogenannt lutherischen Synoden steht, kann man unter Anderm schon daraus abnehmen, dass sie zu ihren Synodalversammlungen alle buntscheckigen Denominationen der amerikanischen Kirchengesellschaften — mit Ausnahme nur der Katholiken —, also Methodisten, Baptisten, Presbyterianer, Episcopalen u. s. w. als berathende Glieder zuzulassen pflegen, also wesentlich auf dem Boden der evangelischen Allianz stehn.

Ausser den Delegirten der Missouri - Synode hatte sich nun diesesmal, wie schon erwähnt, noch eine schöne Anzahl der norwegischen Brüder eingefunden, worüber sämmtliche Synodalen, nachdem der Präsident der Miss.-Synode dieselben herzlich begrüsst hatte, ihre grosse Freude durch Erhebung von ihren Sitzen kund gaben. Der norwegische Pastor Koren nahm darauf das Wort und sagte: „Sie seien von ihrer Synode abgeordnet, um öffentlich zu bezeugen, wie gross der Segen sei, der ihnen durch die Miss.-Synode zugeflossen sei. Die allerschwersten Streitigkeiten, die zwischen ihnen obgeschwebt, seien durch Hülfe ihrer Pastoren geschlichtet, und in Betreff der reinen Lehre und rechten evangelischen Lebens hätten sie viel von ihnen gelernt.“ Ein Zeugniss, welches Jeder erklärlich und natürlich finden wird, der mit dieser Synode in Verbindung gestanden oder ihre Schriften und Zeugnisse kennt, ein Zeugniss, welches von unsrer deutschen Kirche billig Beachtung verdiente, denn — ich bin es überzeugt — nicht allein in praktischen Fragen, die bei der immer allgemeineren Einführung von Synodalverfassungen bei uns sich geltend machen, sondern auch in vielen Lehrfragen, worüber gegenwärtig bei uns hin und her gestritten wird und eine masslose Rathlosigkeit und Wirrwarr in unsrer Kirche zu Tage tritt, könnten wir von der Miss.-Synode, die eben diese Fragen durchgekämpft hat und über das, worüber bei uns noch hin und hergestritten wird, längst zur Klarheit gekommen ist, sehr viel lernen. Die Norweger bekennen sodann weiter, sie seien nach Amerika gekommen lutherisch

zwar in der Gesinnung, aber unklar in der Erkenntniss mancher der wichtigsten Stücke lutherischer Wahrheit, und die Miss.-Synode habe sie zu klarer Erkenntniss geführt. — Hierauf erwiederte der allgemeine Präsident Wyneken: „dass die Synode Gott danke, der diese liebliche, brüderliche und segensvolle Gemeinschaft zwischen den norwegischen Brüdern und ihr gestiftet. Indess setze ihre grosse Bescheidenheit sie in grosse Verlegenheit. Sei eine Handreichung geschehn, die den norwegischen Brüdern Nutzen gebracht, so wolle man doch nicht vergessen, dass Gott es alles gethan, der sie, die älteren Brüder, auf den Weg der Gnade geführt und namentlich die Aeltern unter ihnen durch wunderbare Führungen auch von mancherlei und grossen Irrthümern zurückgebracht und um seine Wahrheit gesammelt habe. Sie müssten ihrerseits bekennen, dass sie den norwegischen Brüdern eben so manchen Segen verdankten, wie sie ihnen, aber, wie gesagt, Gott sei es, der das Alles thue. An dem lieblichen Verhältniss der beiden Synoden werde immermehr offenbar, dass der Herr in dieser gegenwärtigen Zerrissenheit sich ein Häuflein bewahre, das in der Liebe zur Wahrheit und zum Frieden zusammenhalte." Am Schluss der Synode in der 14. Sitzung, wo sich die norwegischen und schwedischen Brüder verabschiedeten, beschloss die Synode, die Herren Dr. Sihler, Prof. Crämer und Prof. Walther als Delegaten für die nächste Sitzung der norwegischen Synode abzuordnen.

Dieses innige Freundschaftsverhältniss der norwegischen Pastoren mit der Miss.-Synode ist dadurch herbeigeführt, dass im Anfang, als die Norweger noch nur wenige zerstreute Gemeinden zählten, sie die Lehranstalten zu St. Louis und Fort Wayne zur Ausbildung ihrer auf das h. Predigtamt sich vorbereitenden Zöglinge benutzten und auch mehrere ihrer Pastoren zeitweilig in St. Louis mit als Lehrer thätig waren. Ich habe sie damals öfter gesehn. Es waren meistens Männer von stattlichem Wuchse, gross und stark, mit hellen, blonden, beinahe weissen Haaren und blauen Augen, und erinnerten mich lebhaft an die Beschreibung, die Tacitus von den alten Germanen macht. Es ist das schwedische Volk ohne Zweifel einer der edelsten Zweige des Germanischen Völkerstammes und hat die luth. Kirche unter ihnen noch ihre treusten Söhne und Bekenner. Diese liebliche Glaubensgemeinschaft und Verbindung zwischen der schwedischen und deutschen Kirche, die schon zur Zeit der Reformation geknüpft, unter Gustav Adolph durch gegenseitige Waffenbrüderschaft befestigt und bewährt wurde, tritt uns hier in Amerika um so wohlthuender entgegen, als leider durch die dänischen

Wirren eine sehr traurige Gereiztheit zwischen der schwedischen und deutschen Nation sich entwickelt hat, die gewiss im Interesse unserer luth. Kirche und der deutschen Nation sehr zu beklagen ist, denn es gibt, wie gesagt, kein Volk auf der Welt, welches uns durch seinen Glauben, durch gemeinsame Abstammung und Anlagen so nahe verbunden ist, dem wir soviel zu verdanken haben, und das durch seine Geschichte und geographische Lage so sehr der natürliche Freund und Bundesgenosse Deutschlands ist, als das schwedische. Besonders auffallend war mir, dass die Schweden, die ich in St. Louis gesehn, alle ganz fertig deutsch sprachen. Als ich ihnen meine Verwunderung darüber zu erkennen gab, wurde mir geantwortet, dass alle Theologen auf den Gymnasien ihres Landes vollkommen fertig deutsch lernten, da es ihnen zu wichtig wäre, unsre theologische Literatur in der Ursprache lesen zu können.

Es waren also auf der Synode 327 eigentliche Synodalglieder gegenwärtig, ausser den Gästen und der grossen Anzahl Gemeindeglieder aus verschiedenen zum Theil weit entfernten Gemeinden, ausser endlich einer ganzen Schaar von Zöglingen aus den verschiedenen Anstalten, ungerechnet viele Gäste und Zuhörer aus Fort Wayne und Umgegend, die bei den Sitzungen ab und zu gingen: die höchste Zahl, die bisher wohl auf einer Synode versammelt gewesen, eine so grosse Zahl, dass im Hinblick darauf die Besorgniss ausgesprochen wird, dass bald keine Gemeinde mehr im Stande seyn werde, die Synodalglieder zu beherbergen, denn die fremden Glieder logiren natürlich nicht in Gasthäusern, eben so wenig wie sie Diäten erhalten, sondern werden von den Gliedern der Gemeinde, in welcher die Synode abgehalten wird, gastfrei aufgenommen. Dem Befehl des Apostels: „herberget gerne“ kommt man in Amerika auch bei den Synodalversammlungen im weitesten Sinne nach, wenn schon es in den oft noch schlecht eingerichteten Gemeinden an Raum und Betten weit mehr fehlt, als bei uns zu Lande. An Lebensmitteln ist jedoch in dem fruchtbaren Amerika kein Mangel, auch wird der Bedarf davon häufig durch umliegende Gemeinden reichlich geliefert. Manchmal, besonders in der ersten Zeit, ist es auch ziemlich ärmlich zugegangen und hat man oft nicht viel mehr als Maisbrod und Speck gehabt. Von allerhand gastronomischen Genüssen, wie man sie in Deutschland bei ähnlichen Gelegenheiten gewohnt ist, findet sich dort natürlich nichts vor. Wenn man nun in Betracht zieht, dass viele Prediger und Gemeindedeputirte Reisen von 200 —1000 engl. Meilen zu machen haben, — da das jetzige Ge-

biet der Miss.-Synode grösser als ganz Europa ist, — die den einzelnen Deputirten oft ein Opfer von 20—100 Dollar und darüber kosten, auf welche besonders die Prediger bei ihren geringen Einnahmen oft ein ganzes Jahr sparen und sich ihretwegen die nothwendigsten Bedürfnisse entziehn müssen, wenn man ferner erwägt, dass dennoch fast Jeder ohne irgend welchen äussern Zwang oder äussere Vortheile, die ihn zum Erscheinen auf der Synode nöthigten, wenn er nicht durch Krankheit oder wie jetzt häufig durch den Krieg gehindert ist, erscheint, so dass auf dieser Synode zu Fort Wayne, trotz der ungeheuren Schwierigkeiten, Kosten und Gefahren, die eine solche Reise oft mit sich bringt, besonders in dermaligen Kriegszeiten, nur 22 Pastoren, 33 Lehrer und 30 Gemeindedeputirte ausgeblieben waren; wenn man, sage ich, alles dieses in Betracht zieht, so wird man gewiss nicht umhin können, einestheils sich über die Opferfreudigkeit der Gemeinden und Prediger zu verwundern, die sie in dem Dienste Jesu Christi zu erweisen bereit sind (denn manchem Gemeindedeputirten, der etwa 2 Wochen wegen der Synode sein Geschäft zu versäumen hat, wird nach dem nirgend mehr als in Amerika geltenden Grundsatze: „*time is money*“ ausser den Reisekosten noch ein erheblicher materieller Nachtheil dadurch verursacht), anderntheils aus dem grossen Eifer und Ernst, mit dem von allen Seiten, sowohl von Predigern als Gemeinden die Synoden trotz vieler Schwierigkeiten in's Werk gesetzt und unterhalten werden, zu erkennen, als welch eine unentbehrliche, nothwendige und segensreiche Einrichtung dieselben von allen Seiten betrachtet werden.

Und hier möge mir ein Wort aus eigener Anschauung und Erfahrung zu sprechen erlaubt seyn. Der Eindruck, den eine solche Synode auf jeden Zuhörer macht, ist in der That ein gewaltiger. Die Einmüthigkeit des Glaubens und der Lehre, die hier so viele sonst im Leben sich so fern stehende und unbekannte Männer zusammenführt, der hohe Ernst, mit dem alle Verhandlungen geführt werden, die Liebe und Demuth, die überall auch gegen die Allereinfältigsten bezeugt wird, neben der reichen gereiften geistlichen Erfahrung und dem tiefen theologischen Wissen, das man nicht allein bei Predigern, sondern auch oft bei Laien findet, denen allen man es anmerkt, dass diese Eigenschaften Früchte eines ungeheuchelten, durch eine harte Kreuzesschule und reiche Erfahrung bewährten Glaubenslebens sind, verfehlen selbst auf den Ungläubigen und Weltmenschen nicht ihre Kraft zu äussern, und wenn Klaus Harms in seiner Biographie von den politi-

schen Kammern und Versammlungen sagt, dass keiner als ein so guter uns braver Staatsbürger und Mensch wieder herauskomme, als welcher er hineingegangen, so kann man von den Versammlungen der Miss.-Synode gewiss nicht mit Unrecht rühmen, dass Niemand dieselben ohne Stärkung seines Glaubens, ohne mannichfaltige segensreiche Anregung und ohne reiche Förderung seiner christlichen Erkenntniss wieder verlasse. Der Segen, der durch eine solche Synodalversammlung über die Gemeinde, in der sie abgehalten wird, ausgegossen wird, ist manchmal so gross, augenscheinlich und spürbar, dass ich bei den Verhandlungen, die über den Ort der nächsten abzuhaltenden Synode stattfanden, manchmal habe bitten und bemerken hören, man möge die Synoden doch vorzugsweise auch einmal in solchen Gemeinden abhalten, die von dem Nutzen der Synodalverfassung bisher sich noch nicht recht hätten überzeugen können und aus deren Mitte in die Synodalkasse noch wenige freiwillige Gaben flössen, damit sie durch Erfahrung und Augenschein eines Bessern belehrt würden, und die Opfer und Bitten, die die Gemeinden aufwenden, um eine solche Synodalversammlung auch einmal in ihrer Mitte zu erhalten, bezeugen klärlich, dass sie einen grossen Segen davon für ihre ganze Gemeinde erwarten. Die Gemeinden, besonders wenn es noch rohe und unwissende, aus frisch von Deutschland herübergekommenen Gliedern gebildete sind, wollen im Anfange von einer Synode und Opfern für dieselbe Nichts wissen, sie bleiben viel lieber ganz für sich und unabhängig, der Deutsche hat nun ja einmal, — auch in Angelegenheiten des Reiches Gottes, — wenig Sinn für's Gemeinsame, ist träge, misstrauisch und argwöhnisch und schwer für freiwillige Opfer und Gaben, die das Allgemeine betreffen, zu gewinnen, daher es denn auch den Predigern ausserordentlich viele Mühe macht, die Gemeinden für den Anschluss und die Beschickung der Synoden zu gewinnen. Ist's aber nur erst einmal so weit gebracht, dass einige Gemeindeglieder eine Synodalversammlung besucht haben, so kommen sie niemals als so schlechte Gemeindeglieder wieder nach Hause, als sie hingegangen sind, sie sind fast jedesmal mit Leib und Seele für die Synode gewonnen und pflegen auch später keine Opfer zu sparen, um solcher Synode, wenn auch nur als Zuhörer, einmal wieder beiwohnen zu können. Ans vielen Beispielen will ich nur eins hervorheben. Mein guter Freund S., der in Deutschland Theologie studirt hatte, war, nachdem er eine Zeitlang in vornehmen Familien als Hauslehrer gelebt, mit dem christlichen Glauben, den europäischen Verhältnissen und dem dortigen

Leben so zerfallen, dass er nach Amerika ging, um in dem äussersten Westen, in Ransas, unbeleckt und unangewidert von aller modernen Kultur als Farmer zu leben und zu sterben. Der gnädige Gott lenkte es, dass in einem beispiellos strengen Winter durch Zufrieren aller Ströme und Verschneien aller Strassen sein Weg von St. Louis, woselbst er durch wunderbaren Zufall mit mir zusammentraf, verlegt war. Er blieb einige Zeit in meinem Hause und reiste mit mir sodaun von Cape Girardeon auf die Synode von Altenburg. Diese machte einen solchen Eindruck auf ihn, dass er von da ab ein umgewandelter Mensch war und sich mit Leib und Seele der Sache des Herrn ergab, sich der Synode zur Verfügung stellte und nun als ein hochgeachtetes Mitglied derselben in grossem Segen wirkt. Schon Mehreren ist es wie ihm ergangen.

Auch in unserm Lande werden wir jetzt in Bälde Synoden haben, auf denen auch Laien zugegen seyn und deren Verhandlungen noch weit mehr, als dieses in Amerika der Fall ist, durch Zeitungen und kirchliche Zeitschriften Vielen werden zugänglich gemacht werden. Der Segen, den sie bringen werden, wird wesentlich, besonders in den kleinen Distriktssynoden, wo wir mit unsern wenigen Gemeindedeputirten beinahe in traulicher Versammlung allein seyn werden, von der Lehrhaftigkeit, dem demüthigen, selbstverleugnenden Glauben, der das Verlorne suchenden Hirtenliebe der Prediger, die, wenn sie nach der Art und von der Liebe Gottes entzündet ist, auch auf das rohste Gemüth nie alle Wirkung verfehlt, abhängen. Es herrscht viel Furcht und Besorgniss vor der neuen Synodalverfassung. Nun ich gestehe allerdings, dass wir Grund genug haben uns zu fürchten, aber weniger wegen der Macht des Unglaubens auf Seiten der Gemeinden, als wegen der Schwäche des Glaubens auf Seiten der Prediger. Es ist ja — Gott sei's geklagt — wahr, dass es hier zu Lande Prediger gibt, die mehr Diener des Teufels als Diener Gottes sind, die den Namen „lutherisch“ mit eben soviel Recht tragen wie *lucus a non lucendo*, nicht weil sie die Lehre Luthers und der Schrift lehren, sondern weil sie dieselbe bekämpfen und umzustossen trachten. Herrscht doch — was hilft es, dass wir es uns verbergen? — selbst bei den besten Predigern, die auf den Namen lutherisch einen richtigeren Anspruch zu haben vermeinen und denen es mit ihrer und der ihnen anvertrauten Seelen Seligkeit ein heliger Ernst ist, dennoch ein solch massloser Wirrwarr, Ungewissheit und Unklarheit in der Lehre unsrer Kirche (ich denke hier gar nicht an die wichtigen Lehren von Kirche und Amt, Schlüsselgewalt, Ordination und andere damit zu-

sammenhängende Materien, von denen man ja gradezu behauptet, es sei ein dunkles disputables Gebiet, sondern beispielsweise an Differenzen, wie sie bei der Lehre von der Taufe dieser Zeit hervorgetreten sind, dass vermeintlich lutherisch lehrende Prediger, die hier wohl noch gar ihres „Altlutherthums“ halben geschmäht werden, gradezu aussprechen, sie wollen sich lieber absetzen lassen, als die Entsagungsformel gebrauchen oder die Fragen: Glaubst du an Gott den Vater u. s. w. an das Kind richten, weil sie nicht glauben, dass den Kindern auch schon vor der Taufe von Gott der Glaube geschenkt werden könne), dass ich glaube, es könnten in unserm ganzen Königreich noch nicht ein Dutzend Pastoren zusammen gebracht werden, die hinsichtlich aller Punkte der lutherischen Lehre von Herzen einstimmig und in der Erkenntniss derselben völlig klar wären.*) Derartige Differenzen finden sich allerdings unter den Predigern der Miss.-Synode nicht. Würden dort solche Meinungen laut werden, wie man sie hier oft unter sogenannten „gläubigen“ Prediger äussern und in der höchsten Gemüthlichkeit darüber hin und her disputiren hört, man würde mehr darüber erschrecken, als hätte Jemand in der Versammlung ein Bein gebrochen oder als stände das ganze Haus in lichten Flammen.**) Wie soll das Volk sich zum Streit rüsten, wenn die Posaune keinen deutlichen Ton gibt! Wo kein Feuer ist, lässt sich auch kein Feuer anzünden, und wo man selhst kein Oel auf seiner Lampe hat, kann man auch Andern nicht davon mittheilen. *Qualis rex, talis grex:* wie die Prediger, so die Gemeinden. Klagen wir nur nicht zuviel über die Verkommenheit, Zuchtlosigkeit und den Unglauben der Gemeinden, sondern lasset uns an unsre eigne Brust schlagen und erst bei uns die Splitter und Balken beseitigen,

---

*) Die Verantwortlichkeit für diese Behauptung liegt nicht der Redaction, sondern dem Verf. ob, so wie natürlich er auch seine Uebereinstimmung mit allen antichiliastischen Massnahmen der Missoury-Synode zu vertreten hat. Die Red.

**) Nur ein einziges Mal ist, soweit mir wenigstens bekannt, in der Miss-Synode eine Lehrverschiedenheit offen hervorgetreten. Es war der bekannte Fall Pastor Schieferdeckers, der seine chiliastischen Irrthümer auf einer frühern Synode zu Fort Wayne offen bekannte. Obgleich er Präsident der westlichen Districts-Synode, der intimste Freund von Professor Walther und hochgefeierter Lehrer und Prediger war, wurde er doch, nachdem natürlich die ernstesten und liebevollsten Versuche gemacht waren, ihn von seiner Irrlehre abzubringen, von der Synode ausgeschlossen. Hierauf fiel die ganze Synode auf die Knie, sang die allgemeine Litanei und rief Gott den Herrn an, die Einigkeit des Glaubens und der reinen Lehre unter ihnen erhalten zu wollen.

ehe wir unsre Gemeinden davon kuriren wollen. Es ist wahr, es sieht in unsern Gemeinden nicht zum besten aus, allein lasset uns bedenken, dass wir Prediger einen grossen Theil der Schuld davon tragen, und lasset uns nur fest glauben, dass, wenn wir nur selbst nicht sind wie ein Rohr, das vom Winde hin und her geweht wird, dass, wenn unsrer aller Herzen fest und einig in der Wahrheit sind, und dieselbe von uns als Kindern Gottes in selbstverleugnender Kraft und Liebe bezeugt wird, als solchen, deren Handeln, Reden und Mienen man es deutlich anspüren kann, dass dies alles eine Frucht des lebendigmachenden wahren Glaubens ist, darin eine viel grössere Macht liegt, als Manche kleinmüthig ahnen, wie seit der Apostel, seit der ersten Märtyrer, seit Luthers Zeit nun wieder der Segen und die Frucht der Miss.-Synode bezeugt; denn mit welchen rohen, widerspenstigen und unwissenden Gemeinden, ja mit welchen Wölfen haben ihre Prediger theilweise zu thun gehabt, und wie sind sie vielfältig zu Lämmern geworden!

Noch auf eins möchte ich bei der Miss.-Synode aufmerksam machen: ein Gegensatz zwischen Gemeinden und Predigern in der Art, wie er hier zu Lande allerorten hervortritt, findet sich in Amerika in keiner Weise, selbst da nicht einmal, wo eine noch rohe Gemeinde einen sehr entschieden gläubigen Prediger hat. Man hat hier behauptet: die theologische Entwicklung der Prediger sei der Gemeinde zu weit vorausgeschritten. Während die Gemeinden vielfach noch im alten Rationalismus hangen geblieben, seien die Prediger schon eine Stufe weiter zum Glauben vorgeschritten, daher die Kluft zwischen beiden. (Man redet hier ja oft so, als wenn Lüge und Wahrheit, Christus und Belial nur verschiedene Stufen, Stadien oder Standpunkte auf einer und derselben Basis, in einer und derselben Sache seien.) Nun es ist allerdings wahr, das reine, lautre Bekenntniss zu Christo ist allerdings eine Sache, der an allen Orten widersprochen wird. Aber man täusche sich nicht, man glaube nur nicht, dass der Widerspruch und die Feindschaft bei uns immer vom Teufel kommt. Viele Prediger sind nur halb gläubig, ihr Glaube ist höchst unklar und unsicher, sie sind gleichsam zwischen Thür und Angel hängen geblieben, und wie sich überall reichlich zeigt, verwechseln sie leider oft allerlei selbstgemachte Lieblingsideen und Theorien mit Gottes Wort, haben mehr oder weniger falsche Einbildungen von ihrer Amtsmacht, Autorität und Herrschaft, und hat ihr eigen Fleisch und Blut — wofür die Gemeinden ein sehr feines Gefühl haben — oft nur zuviel Antheil an diesen falschen

Theorien. Das bewirkt denn eine gewisse Kluft, Animosität und Erbitterung. Mit einem Wort, nicht das Lautere, sondern grade das Unlautere und Fleischliche an uns ist es, was den Widerspruch und die Feindschaft oft erregt. Es ist nicht immer der Fall, dass je reiner, lauterer und entschiedener der Glaube bei einem Prediger sich erzeigt, desto grösser auch die Feindschaft und der Widerspruch wäre, den er in seiner Gemeinde findet, wofür viele Beispiele, unter andern das Beipiel des Pastor Harms in Hermannsburg, angeführt werden könnten.

Wie gesagt, bietet man in Amerika alles auf, um die manchmal trägen Gemeinden zu veranlassen, die Synoden zu beschicken, weil man sich der Macht der Wahrheit bewusst ist; bei uns fürchtet man sich häufig mit der Gemeinde in Berührung zu kommen, weil man seine eigne Schwäche fühlt. Es kommt dort bisweilen vor, dass die Gemeinde, um Geld und Mühe zu sparen, den Schullehrer, der für seine Person doch zur Synode geht, als Gemeindedeputirten erwählt und ihm ihre Stimme überträgt. Auch dieses Mal hatten wieder zwei Gemeinden dieses Mittel ergriffen, um sich der Pflicht, einen Deputirten zu schicken, zu entziehn. Dieses findet in dem Synodalbericht eine besondere Rüge. Das ist bezeichnend für die Zustände in der Miss.-Synode. Bei uns würde ein solcher Fall eine, wenn auch nicht öffentlich ausgesprochene, doch geheime Freude uud Billigung von Seiten der Geistlichkeit finden. Die Gemeinden sind ihrerseits hier viel zu eifersüchtig und misstrauisch gegenüber der Geistlichkeit und den Lehrern, als dass sie auch nur eine Stimme oder einen Deputirten aufgeben würden. Es ist grade als wären Prediger und Gemeinden die grössten Gegensätze, die existiren könnten, ja *natura sua* Feinde. Warum findet sich nichts dergleichen in der Miss.-Synode? Es ist eine Frucht ihrer Lehre von Kirche und Amt. Noch nie ist es dort den Gemeinden eingefallen, in Hinsicht auf die Anzahl ihrer Vertreter gegenüber den Geistlichen eifersüchtig zu seyn, weil man überall das unerschütterliche Vertrauen hat, dass den Pastoren nichts ferner liegt, als eine Majorität auf ihrer Seite etwa für ihre Standesvortheile auszubeuten. Es wäre ja auch Nichts thörichter, da ja kein Zweifel ist, dass je mehr die Gemeinden in heilsamer Erkenntniss und in allerlei Gottseligkeit wachsen und zunehmen und im geistlichen Leben, im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung gefördert werden, desto leichter und süsser den Predigern ihr Amt ist, wie denn dies z. B. die Synode jährlich an den

wachsenden Beisteuern und Gaben, die aus allen Gemeinden trotz der Kriegszeiten immer reichlicher eingehen, erfährt. Sie hat keinen Cent Fonds, Kapitalien und Zinsen, und erhält doch so viele Professoren, Lehranstalten, Studenten, Krankenhäuser und Missionen allein aus freiwilligen Beiträgen, die sofort zu fliessen aufhören würden, wenn die Liebe in den Herzen erkalten würde. Dasselbe ist der Fall mit der irdischen Stellung der Prediger. Wo eine todte, glaubenslose, irdisch gesinnte Gemeinde ist, da hat auch der Prediger mit Hunger und Kummer, mit Sorgen und Kränkungen zu kämpfen; wo aber die Gemeinde nach und nach in der Erkenntniss der heilsamen Lehre wächst, wo die Herzen immermehr von der Liebe Gottes entzündet werden, da erweist sich der erwachende Glaube auch thätig in allerlei guten Werken, insbesondere auch in der Sorge für den Unterhalt des Predigers, dass man ihn ehrt, liebt und reichlich mit allem Nöthigen versorgt.*)

In den Synodalversammlungen der Miss.-Synode bemerkt man wenig von einem ausgebildeten parlamentarischen Wesen. Wenn Aeltere und Erfahrenere reden wollen, hat jeder Bescheidenheit genug zu schweigen. Bei wichtigen Abstimmungen findet sich fast immer Stimmeneinheit, von Majoritäten und Minoritäten, von einer Rechten und Linken, von

---

*) Als Beispiel zu dem Gesagten lasse ich hier wörtlich einen Passus aus dem Bericht der Aufsichtsbehörde über das Prediger-Seminar zu St. Louis, die zum Theil aus Laien besteht, folgen: „Die Herren Professoren," heisst es darin, „haben bisher ihren ausgesetzten Gehalt nicht angenommen: Herr Prof. Walther hat statt 1000 Dollar nur 600 und Herr Prof. Crämer statt 700 Dollar auch nur 600 angenommen. Demnach sind auch Herrn Prof. Brauer nur 600 Dollar ausgesetzt worden. In der gegenwärtigen theuren Zeit sollten doch die Herren Professoren veranlasst werden, ihre Gehalte und respective eine Zulage anzunehmen, zumal sie auch zum Theil grosse Familien haben und Kinder studiren lassen. Auch erlauben wir uns vorzuschlagen, dass den Herren Professoren der Theologie das Reisegeld zur Synode jedesmal aus der Synodalkasse gegeben werde, damit wir nicht Gefahr laufen, ihre schätzbare Gegenwart auf einer Synodalversammlung wegen Mangels an Reisemitteln entbehren zu müssen." Walther's Uneigennützigkeit ist in der That grossartig. Seit etwa 17 oder 18 Jahren gibt er den „Lutheraner" heraus, und wäre durch den Ertrag desselben, den er immer der Synodalkasse zufliessen lässt, jetzt ein wohlhabender Mann. So hat z. B. der „Lutheraner" in den drei letzten Jahren 6161 Dollar Reinertrag abgeworfen. Wir klagen viel über die schlechte Presse, haben meistens gute und reichliche Einnahmen, aber sind wir gewillt solche uneigennützigen Opfer für die gute Sache zu bringen? Thäten wir alle, was wir könnten, wahrlich es stände besser!

Opposition und Reaction, von Spaltungen und Streitigkeiten, ja von sogenannten Richtungen und Parteien innerhalb der Synode weiss man nichts. Die Geschäftssachen werden meistens Ausschüssen übergeben, um nicht die Synode, die sich fast immer mit ernsteren und schwierigeren Sachen beschäftigt, aufzuhalten. Diese wichtigeren meistens die Lehre betreffenden Fragen werden durch Vorarbeiten und Referate der Professoren eingeleitet, auch pflegt ein gut Theil der Synodalen sich gründlich darauf vorzubereiten. Daher haben die Synodalberichte einen hohen wissenschaftlichen und dogmatischen, ich möchte fast sagen symbolischen Werth, und wer sich über die schwierigsten unsere Zeit bewegenden Fragen gründlich Raths erholen will, der kann ihn in den Synodalberichten der Miss.-Synode finden. Hier wird kein leeres Stroh gedroschen, hier hört man keine mit hohen gelehrten Ausdrücken, theologischen *terminis technicis* ausgeschmückten, in einer den Laien unverständlichen philosophisch abgefassten Rede sich bewegenden inhaltsleeren und wahrheitslosen Auseinandersetzungen, sondern die goldenen Schätze göttlichen Worts und reiner Lehre werden in einfacher, edler, ungeschminkter und doch durchsichtiger, für jeden Laien verständlichen Sprache zum hohen Vergnügen und gesegneten Unterricht für die Heilswahrheit begieriger Seelen Allen dargeboten. Die letzte Synode spricht sich über diesen Punkt bei Gelegenheit der Verhandlung über die Symbole folgendermassen aus: „Ueberaus wichtig ist es zu erkennen, inwiefern es nöthig sei, die Kirchenlehrer zu verpflichten, dass sie nicht nur in der Lehre, sondern auch in der R e d e w e i s e nicht von den Symbolen abweichen. Wohl keine Zeit beweist so, wie unsere Zeit, wie nöthig es ist, dass die öffentlichen Lehrer in der Kirche die rechte Redeweise beobachten. Neuere Theologen führen eine Sprache, die absolut nicht nur den Laien, sondern auch den meisten Predigern unverständlich ist. Nicht nur kann solche gräuliche monströse Sprache die Erläuterung der Wahrheit nicht befördern, sondern sie muss auch nothwendig Irrthum erzeugen. Unsere alten Theologen, auch wenn sie noch so wichtige Lehrpunkte behandeln, bedienen sich einer Sprache, die Jedermann verständlich ist; unsere heutigen hohen und gelehrten Theologen hingegen achten sich's für eine Schande, wenn sie in theologischen Sachen nicht eine solche Sprache führen, welche nur von ihres Gleichen, so zu sagen von ihrer Gelehrteninnung, verstanden werden kann. Damit offenbaren sie nicht nur einen gräulichen Gelehrtenhochmuth und Kastengeist, sondern dabei haben sie auch den

jesuitischen Gedanken, ihre eigenen abweichenden Lehrmeinungen so einzuhüllen, dass nur hochgelehrte Gesinnungsgenossen vernehmen können, was sie eigentlich wollen. Dadurch aber, dass sie junge Studenten gewöhnen, so zu reden, wie sie, hoffen sie, ihre neue Lehre in die Kirche zu bringen, auf die Kanzeln und zuletzt auf alle Lehrstühle zu setzen." Hievon ist die Folge, dass, während bei uns Laien — ich meine auch hochgebildete Laien — meistens von theologischen und geistlichen Dingen nichts wissen, man in vielen Gemeinden der Miss. Synode eine überraschend tüchtige christliche Erkenntniss findet.

In der Eröffnungsrede des Präsidenten Wyneken, womit er die 11. Generalsitzung der Synode eröffnete, stossen wir gleich auf ein Actenstück, welches, obgleich sehr kurz, doch eben so inhaltsreich als wichtig ist. Der Charakter des ächt Missurischen ist ihm aufgeprägt: einfach, bestimmt und klar, ohne grossen Apparat von Gelehrsamkeit, entscheidet es oder beurtheilt vielmehr auf Grund der Schrift und unserer Symbole eine Frage, über die gegenwärtig in unsern theologischen Kreisen ohne bestimmtes Resultat aufs eifrigste hin- und herdebattirt wird, — in der Art, dass Jeder, dem eine christliche Ader schlägt, gleich fühlt, dass hier der Nagel auf den Kopf getroffen ist, während die meisten unserer Theologen, die sich über dieselbe Frage in neuerer Zeit vielfältig ausgesprochen haben, nur halb Wahres und höchst Unbefriedigendes zu Stande bringen. Wyneken kommt denn auch jenen obenerwähnten Theologen gegenüber zu einem gerade entgegengesetzten Resultate. Die Synodalrede behandelt die in Amerika noch brennender als hier auftretende Frage: das Verhältniss des Christenthums zur Politik.

Fast die ganze christliche Kirche Nordamerikas ist über dieser Frage zerschellt. Die politischen Parteien haben sich in der Kirche wiedergespiegelt, politische Grundsätze und Fragen, auf das theologische Gebiet und die Kanzel hinübergezogen, haben die ganze Kirche in Bewegung gesetzt und zu so heftigen Streitigkeiten und Erbitterungen geführt, dass je nach ihrer demokratischen oder republikanischen Gesinnung fast jede Kirchengemeinschaft in zwei Parteien sich getrennt hat. So gibt es südliche Methodisten, Baptisten, u.s.w., ja sogar südliche Lutheraner, und nördliche Methodisten, Baptisten und Lutheraner. Es war schon lange eine beliebte Mode in den Vereinigten Staaten, dass Prediger als solche — nicht eben blos als Bürger — sich mit der Politik zu thun machten, dieselbe auf die Kanzel

brachten und den Massstab des Christenthums an die politischen Parteien zu legen suchten. Darüber brachen Spaltungen in vielen Gemeinden aus; je nachdem die demokratische oder republikanische Partei die Oberhand gewann, wurde der Prediger vertrieben oder mit *cheers* und Beifallsklatschen überschüttet. Demokratische Gemeinden litten nur einen demokratischen Prediger und umgekehrt. Durch eine Art politische Union suchte man eine Zeit lang der drohenden Spaltung Einhalt zu thun. So traf z. B. die grosse über die ganze Union verbreitete und aus vielen kirchlichen Denominationen zusammengesetzte Traktatgesellschaft, deren jährliche Einnahmen sich auf mehr als hunderttausend Dollar beliefen, das Abkommen, dass keine Schrift verbreitet werde und innerhalb ihrer Räume keine Rede gehalten werde, in welcher etwas über Sclaverei vorkomme; — aber vergebens. Weil man einmal auf die abschüssige Bahn gerathen war, an rein politische Dinge den Massstab des Christenthums zu legen, das Reich Gottes und das Reich dieser Welt und ihre Ordnungen durch einander zu werfen, liessen auch die Folgen nicht auf sich warten. Die Kluft der Parteien wurde immer schroffer in der Kirche, je schroffer sie in der Politik sich stellten, und die politische Secession und der politische Krieg zog eine Secession und einen Krieg auch auf dem Gebiete der christlichen Kirche nach sich. Die Missouri-Synode ist beinahe die einzige kirchliche Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten — mit Ausnahme der katholischen Kirche —, welche, im hohen Norden wie im tiefsten Süden Mitglieder und Gemeinden von ganz verschiedenem politischen Parteistandpunkte zählend, ihren innern Frieden unter den politischen Wirren ungetrübt erhalten und auch diesen Sturm, der die meisten Kirchen in Amerika in den Koth und Dreck der widerlichsten Parteifragen und politischen Leidenschaften geworfen hat, gut bestanden hat. Und wodurch? Einzig und allein dadurch, dass die Missouri-Synode so ziemlich allein es war, welche den Satz aufstellte und durchführte: Das Christenthum oder den Christen als solchen geht die Politik nichts an. So weit der Himmel von der Erde ist, so weit ist das Christenthum von den weltlichen Händeln entfernt. Wohlgemerkt man behauptet nicht, dass der Christ als Bürger sich nicht um politische oder weltliche Händel zu bekümmern hätte, im Gegentheil man sagt gradezu, das sei seine Pflicht, nur das Christenthum könne und dürfe in Fragen des öffentlichen staatlichen Lebens oder der Politik nicht entscheiden, das Urtheil bestimmen und die

Handlungsweise festsetzen. Und hier ist es für uns von Interesse und Wichtigkeit, die Behauptungen und Aussprüche unserer tonangabenden Theologen denen der Miss.-Synode* gegenüberzustellen:

Missouri: Das Christenthum hat nichts mit der Politik zu thun.

Neuere Theologen: Es ist nicht wahr, wenn man behauptet, das Christenthum habe nichts mit der Politik zu thun. So sagt Vilmar: „An diesen Gedanken kommt man mit dem Satze: Das geistliche Amt oder der Christ hat mit der Politik schlechterdings nichts zu schaffen, nimmermehr vorbei; es fordert uns vielmehr gebieterisch auf, uns demselben entgegenzustellen, also — an der Politik uns zu betheiligen" (Pastoral-theol. Blätter, Heft 4, 1864 S. 179). Derselbe sagt in demselben Aufsatze S. 182: „Die Behauptung, der Pfarrer habe mit der Politik nichts zu schaffen, ist eine vage, nichtssagende Behauptung." Ein andermal S. 189 desselben Hefts sagt er: „Wir sprechen unsrerseits dem geistlichen Amte die allerentschiedendste Parteistellung als seine unabweisbare Pflicht mit der grössten Bestimmtheit zu." Hengstenberg sagt: „dass es sehr wenig begründete Behauptungen sind, wenn man sagt: die Bibel enthalte keine Politik. Nur wer vorher schon politisch präcaptivirt war, wird mit Freuden finden, dass die Bibel vom Verhalten zur Politik gar nichts sage, und dass daher Jeder innerhalb gewisser politischen Grenzen sich politisch benehmen könne, wie es ihm gefällt." Und ein andermal sagt derselbe: „Vorläufig wird man aber doch bei der Schrift bleiben müssen in der festen Gewissheit, dass sie trotz gegentheiliger Behauptungen doch das beste politische Programm für jeden Christen gibt" (Ev. Kirchenzeitung 1864. S. 237).

Missouri: Die Christen haben als Bürger die Pflicht je nach der staatlichen Ordnung darin sie leben sich an weltlicher Ordnung und Politik zu betheiligen. Wörtlich heisst es in Wyneken's Rede: „Wohlan, dann wäre es ja wohl gerathen, uns an Staatsangelegenheiten gar nicht zu betheiligen? Das würde ein eben so schlechter Ausweg seyn, denn du bist nicht blos ein Bürger des Himmelreichs, sondern auch ein Bürger des Weltreichs, und ob du wohl als Christ nichts mit den Dingen dieser Welt zu thun hast, so bist du doch durch Gottes Wort verpflichtet, als Bürger des Weltreichs, soviel du vermagst, nach bestem Wissen und Gewissen Gott zu Gefallen und dem Nächsten zu Dienste

* Freilich sind's nur Wyneken's Worte, auf die ich mich hier beziehen kann; doch können sie billig als die Meinung der ganzen Synode angesehn werden.

nach deinem Stand und Beruf dahin zu sehn und mit zu helfen, dass Recht und Ordnung im bürgerlichen Wesen aufrecht erhalten werde, damit Gottes Recht und Ordnung auch im Weltreich im rechten Schwang bleibe."

Vilmar behauptet das Gegentheil: der Pfarrer habe sich nur von Amtswegen, nicht aber als Bürger an der Politik zu betheiligen. Er schreibt: „Ernste Bedenken dagegen erheben wir gegen den Eintritt von Pastoren in die Ständeversammlungen (zweite Kammer) in Folge einer politischen Wahl. Hier „„zieht der Pastor seinen Priesterrock aus"" d. h. er tritt nicht als Repräsentant der Kirche, sondern als Repräsentant irgend eines politischen Körpers auf, er tritt in ein seinem Stande fremdes Gebiet über, und so können wir dieses nicht anders bezeichnen denn als ein *ἀλλοτριοεπισκοπεῖν*" (Pastoral-theolgische Blätter 4. Heft 1864, pag. 181). Ferner heisst es gleich auf der folgenden Seite: „Schlimm genug ist es, dass in den meisten deutschen Staaten die Pfarrer mit in die politischen Wahlkörperschaften gehören; sie werden hierdurch nothwendig in eine dem geistlichen Amte fremde, ja unter Umständen gefährliche Sphäre gerückt und zu einer Parteistellung nicht selten genöthigt. Betrifft diese Parteistellung nun die Politik allgemeinster Art, so ist bei derselben freilich nichts zu erinnern, indess der Pastor soll diese Parteistellung in seinem Amte und nicht an der Wahlurne betheiligen; sehr oft aber ist jene Parteistellung auch eine von der oben bezeichneten untergeordneten Art, z. B. ob der zu Wählende die oder die Interessen vertreten werde oder nicht, was in den allerfriedlichsten Zeiten zu Intriguen und Gehässigkeiten der widrigsten Art führt." Hengstenberg scheint etwas Aehnliches zu behaupten. Er schreibt (Ev. Kirchen-Zeitg. Märzheft 1864 S. 237): „Ob man auch ohne Beruf und Amt, ob man auch in einem Beruf steht, der mit der Politik gar nichts zu thun hat, gleichviel welche Nebenstellungen man sonst noch einnimmt, als Pastor oder Lehrer, als Bischof oder als theologischer Professor, ob man kraft dieses Ur- und Grundrechts seiner Menschheit" (d. h. doch wohl als Bürger des Weltreichs) „in die heutige Kammer-, Zeitungs- und Strassenpolitik sich einmischen dürfe oder nicht, das ist die Frage, die die Bibel vermeintlich nicht vorschreiben soll, die vielmehr Jeder sich selbst vorlegen und beantworten muss, wie mancher *tractatus theologico-politicus* heut zu Tage meint."

Missouri: „Wenn wir uns nicht ganz von Leidenschaften verblenden lassen, werden wir bald lernen, dass, soweit der

Himmel von der Erde ist, die beiden Reiche, nämlich das Reich dieser Welt und das Reich Gottes, und die Sachen, damit sie umgehn, verschieden sind."

Vilmar: „Die politischen Verfassungsfragen heutigen Tages sind keine blossen Zweckmässigkeitsfragen, keine Rechtsfragen, es sind Reichsfragen des Herrn." Dieser Anschauung wegen ist denn vielen neuern Theologen ganz und gar wider die Lehre der Symbole der Antichrist niemand anders als die Demokratie. Wahlmänner, Parlamentaristen und Gottesleugner gilt Vilmar so ziemlich für einen Begriff, sogar Zunftzwang und Untheilbarkeit des Grundeigenthums sind ihm relativ göttliche Ordnungen, die ohne das Reich Gottes zu alteriren, nicht aufgehoben werden dürfen. Daher sagt er: „Diese (die nicht vom heil. Geist erleuchteten Theologen nämlich) erkennen und begreifen nicht einmal deutlich, was Parlamentarismus ist. Demgemäss halten sie den principiellen Kampf gegen den Parlamentarismus für einen jener untergeordneten politischen Parteikämpfe, an denen der Christ und der geistliche Stand als solcher keinen Theil haben dürfe. Sie halten diesen Kampf für einen politischen Hader und gehn wohl gar so weit, dass sie meinen, das Evangelium verkünde ja den Frieden, und mit diesem sei ein solcher Kampf — in ihrem Sinne ein Hader um Adiaphora — gänzlich unverträglich" (Past.-theol. Blätter 1864 4. Heft S. 190). Diese Meinung nun bekämpft Vilmar, denn ihm ist der Kampf gegen den Parlamentarismus, Demokratie u. s. w. ein Kampf des Reiches Gottes.

Missouri: Verschiedene politische Grundsätze können die Einigkeit des Glaubens nicht aufheben.

Vilmar: „Die Grundsätze des christlichen Staates sind für uns heutzutage auch Grundsätze des christlichen Glaubens, du kannst nicht wirksam die einen predigen und von den andern schweigen, mit den einen verleugnest du die andern."

Missouri: Die Politik hat uns nicht zusammengebracht und kann uns auch nicht trennen.

Stahl: „Die Solidarität der politischen und kirchlichen Stellung wird bereits von allen Parteien empfunden."

Missouri: „Wir bilden keine politische Gemeinschaft, sondern eine christliche, daher soll die christliche Kirche von den Kämpfen und Gegensätzen der weltlichen Umwälzungen nicht berührt werden."

Stahl: „Die Kirche nach ihrer äussern Existenz steht mit der Legitimität und fällt mit der Revolution."

Missouri: „Der Kampf in Kirche und Staat ist ein verschiedener Kampf."

Stahl: „Es ist in Kirche und Staat nur ein Kampf, nur eine Entscheidung, wer der Herr der sittlichen Welt sei, die Ordnung Gottes oder der Wille des Menschen.“ Hengstenberg: „Der Hauptkampf, der heut zu Tage gekämpft wird, dreht sich nicht um Augustenburg und deutsche Grundrechte, er dreht sich lediglich darum, ob Gott noch Herr der sittlichen Weltordnung bleiben oder seine Rechte an den pantheistisch efflorescirenden Menschenwillen abtreten soll?“ (Ev. Kirchen-Zeitg. 1864 S. 245).

Missouri: Gott hat nirgends in der Bibel etwas über die beste Regierungsform oder weltliche Ordnung geoffenbart.

Dass *Hengstenberg* diesen Satz bekämpft, erhellt zur Genüge schon aus einigen oben angeführten Citaten, worin er sagt, diejenigen hätten Unrecht, die behaupteten, die Bibel enthalte keine Politik. Zur weitern Bestätigung mag eine Stelle der evangel. Kirchenzeitg von 1864 März S. 236 dienen, wo er Folgendes schreibt: „In der Bibel, sagt man, steht nur vom Glauben und von göttlichen Dingen; ob man überhaupt Politik treiben dürfe oder welche Politik, ob man republikanisch, oder absolutistisch oder constitionell gesinnt seyn soll, davon, behauptet man, sagt die Bibel so wenig, als vom Schuster- und Schneiderhandwerk; — dass das aber sehr wenig begründete Anschauungen sind, liegt auf der Hand.“ Also die Bibel, meint Hengstenberg, sagt geradezu, ob man republikanisch, constitutionell oder absolutistisch gesinnt seyn soll. Die christliche Religion, die ja auf die Bibel basirt ist, kann folglich auch nur eine politische Verfassung dulden — alle andern muss sie bekämpfen. Es würde folgen, dass Christen in einer Republik nicht republikanisch und unter einer Constitution nicht constitutionell gesinnt seyn dürften, da die Bibel etwa diese Gesinnung verpönt. Thut dieses aber die Bibel d. h. Gott selbst — hat er gewisse politische Verfassungen nnd Ordnungen als Sünde verboten —, so muss ein Christ bei seiner Seelen Seligkeit solche nicht nur meiden, sondern auch bekämpfen und niederreissen — sicher müssen Christen in einer Republik Hochverräther seyn. Im Zusammenhange mit obigem Ausspruch Hengstenberg's, stehts dann auch, wenn er von Schleswig-Holstein und ihrer Verbindung mit Dänemark schreibt: „Was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden.“ Nach Hengstenberg und den Grundsätzen des Legitimismus ist die Zugehörigkeit von Schleswig-Holstein zum dänischen Staat keine menschliche, sondern so irgend etwas von einer göttlichen Ordnung. Missouri würde sagen: Was die Menschen

zusammengefügt haben, das lass auch die Menschen wieder aus einander bringen. — Stahl sagt einmal: Die Demokratie hätte Recht, wenn es keinen solchen Gott gäbe, der eine Ordnung (er redet hier von staatlicher Ordnung) in die Welt gesetzt hätte. Aus Auszügen aus Vilmar beweisen zu wollen, dass er bestimmte Lieblingsregierungsformen, Verfassungen und staatliche Ordnungen für mehr als blos menschliche Einrichtungen und Ordnungen hält, hiesse Eulen nach Athen tragen. v. Gerlach, der bekannte Rundschauer der Kreuzzeitung, schreibt in der Ev. Kirchen-Zeitg. Aprilheft 1864: „Die gläubigen Christen forschen wohl heutzutage in der Schrift, um das Wesen der Kirche zu erkennen, aber ihren Begriff vom Staat nehmen sie unbefangen an, wie die Zeitungen oder die Tribünen der Landtage ihn überliefern — also sie nehmen den Staat als ein Product des vorherexistirenden Volks. Die heil. Schrift dagegen lehrt, dass der Mensch als das Ebenbild Gottes wesentlich Vaterschaft und Königthum als Quelle der Wurzeln alles Staatsthums in sich habe; Adam zuerst nur potentialiter, keimartig, aber sein Wesen entfaltete sich nach Gottes Schöpfungswort 1 Mos. 1: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde und macht sie euch unterthan — in Familie, in Vätern und Kindern, dann unter Gottes fortwirkender stets gegenwärtiger Herrschermacht in Herrschaften, Obrigkeit, Unterthanen."

Missouri: Wir werden dann namentlich nicht in Gefahr kommen, die beiden Reiche auf diese Weise in einander zu mengen, dass wir meinen von unsrer christlichen Erkenntniss aus entscheiden zu können und zu wissen, auf welcher Seite in Fragen des öffentlichen Lebens das Recht und Unrecht sind, und nach dieser Entscheidung unsre Stellung zu wählen. Daher gehört die Politik nicht auf die Kanzel.

In der Broschüre mehrerer östlichen Geistlichen gegen Dr. Fabri heisst es dagegen: „Die heutige Demokratie ist principiell eine Sünde gegen das 4. Gebot, darum gehört auch auf die Kanzel das klare Zeugniss gegen sie." Diese ganze Broschüre ist überhaupt hauptsächlich zur Widerlegung des von Dr. Fabri behaupteten Satzes geschrieben: der Christ als solcher habe mit der Politik nichts zu thun. Da wie wir gehört haben die sogenannten Legitimitätstheologen und Juristen behaupten, dass die Bibel Politik enthalte, muss natürlich nach ihrer Meinung auch vom Christenthum uns unsre politische Stellung angewiesen werden, — gehört auch die Politik auf die Kanzel, da alles auf die Kanzel gehört, was in der Bibel steht.

Missouri: Ein Christ kann verschiedenen politischen Parteien angehören.

Dass diesem Satze von den Legitimitätstheologen widersprochen wird, folgt aus dem Obigen und bedarf auch schon keines besondern Beweises, weil man eine politische Partei geradezu für den Antichrist erklärt. Die Zugehörigkeit zu dieser Partei dürfte mit dem Christenthum daher nicht zum besten vereinbarlich seyn.

Missouri: „Die Politik ist ein Adiaphoron, sie dient nur der Weisheit auf zeitlich Gut, Ehre, Frieden auf Erden, das Christenthum lehrt den Glauben und gute Werke auf's ewige Leben im Himmelreich.“

Hengstenberg: „Die Politik dient entweder dem Teufel oder Christo; dient sie dem Herrn Christus, so gehört sie in's Reich Gottes, dient sie dem Teufel, so gehört sie in die Hölle.“

Missouri: „Ist aber das Weltreich mit seinen Rechten, Ordnungen, Gesetzen u. s. w. der Vernunft unterworfen, lehrt Christus und sein Evangelium nichts darüber, sondern hat er alles der natürlichen Vernunft und der ihr von Gott geschenkten Weisheit in irdischen und leiblichen Dingen — und damit allein gehet ja doch das Weltreich um — zu ordnen gelassen, so kann ja auch das Evangelium bei solchen Fragen des öffentlichen Lebens nicht entscheiden, es kann mein Urtheil in solchen Dingen nicht regeln, meine Handelsweise nicht bestimmen; meine christliche Erkenntniss, mein Glaube hat mit allen den Dingen und Fragen nichts zu thun, sondern dazu gehört eine reelle politische Einsicht, und die kann ich nur aus der Geschichte, den geschriebenen Rechten u. dergl. holen. Wolltest du behaupten, dass dein Christenthum dir den rechten entscheidenden Massstab an die Hand gebe für dein politisches Urtheil, so machtest du Christum zum weltlichen Gesetzgeber und sein Evangelium zu einem weltlichen Gesetzbuch, und das wäre ja eine greuliche Vermengung der beiden Reiche. Es wird uns ja durch dieses Beispiel deutlich werden. So klar, deutlich, bestimmt und eindringlich die Ermahnungen sind, die den Gehorsam der Christen fordern gegen die weltliche Obrigkeit, Gesetz, bestehende Ordnung u. s. w., lehrt das Evangelium nur das Geringste über die beste Regierungsform? Wo findest du in demselben bei vorkommenden Fällen eine Stelle, nach welcher du die Rechtsfrage entscheiden könntest, wer und wo bei einem vorkommenden Conflict die rechte Obrigkeit sei, der du Gehorsam leisten müsstest? u. s. w.“

Es wird keiner Citate bedürfen, um zu erweisen, dass viele namhafte neuere Theologen sowie auch die genannten Juristen Stahl und v. Gerlach diesen Aussprüchen der Miss.-Synode nicht beistimmen, da es ja eine bekannte Sache ist, dass sie im Christenthum den entscheidenden Massstab für ihr politisches Verhalten suchen, dass sie rein politische Ordnungen gradezu auf die Schrift zurückführen und eben als Christen politische Parteien oder Grundsätze entweder verwerfen oder annehmen.

Missouri: „Darum wer im weltlichen Regiment will lernen und klug werden, der mag die heidnischen Bücher und Schriften lesen, denn das Weltreich ist der Vernunft unterworfen, dass man nicht des h. Geistes oder der Offenbarung bedarf, um das Weltreich in rechte Ordnung zu fassen, wohl zu regieren und zu zu erhalten, dass die alten Heiden das alles auf's beste nach ihrer Vernunft, Witz und Erfahrung eingerichtet und verwaltet haben, lange bevor sie von dem wahren Gott etwas gewusst und das Evangelium zu ihnen gekommen, ja Christus und sein Evangelium nichts davon gelehrt haben."

Die Missourier berufen sich hier immer auf Luther und die Symbole, und werden in kurzem weitläufige Auszüge aus ersterem über diese wichtige Frage erscheinen lassen; die neuern Theologen dagegen fast nie. Sie citiren dafür desto fleissiger Stahl.* So behaupten sie denn auch von obigem Satze Luther's das Gegentheil und lehren ganz klar, dass nur die Erleuchtung des h. Geistes und das Licht des göttlichen Wortes in irdischen und staatlichen Sachen uns den rechten Scharfblick und die wahre Einsicht geben können. Vilmar nennt einen solchen Standpunkt, wie Luther ihn hier fordert: „eine wahnsinnige Unparteilichkeit zwischen Gott und dem Satan." Er sagt ferner: „Diese Erleuchtung" (des h. Geistes) „ist es, durch welche auch die vollkommneren weltlichen Gaben ergänzt und erhöht werden, sie ist es, welche den Scharfblick, von welchem wir reden" (nämlich in der Politik), „zuverlässig gewährt, wenn wir uns wollen erleuchten lassen. Wir kommen also auch auf diesem Gebiete auf den Satz zurück, welchen wir oben aus-

* Vilmar sagt z. B. am Schlusse seines Artikels über die Anfechtungen und Aufgaben des geistlichen Amts (Past.-theol. Blätter 1864 4. Heft): „Zum Schlusse wollen wir noch auf eine Schrift hinweisen, welche über die meisten der hier nur kaum berührten Gegenstände sich in ebenso fasslicher wie gründlicher und ansprechender Weise verbreitet, und das irdische Auge, falls es überhaupt noch zu öffnen ist, für diese Dinge öffnet, den weltlichen Scharfblick zuverlässig gewährt, wenn man sich denselben gewähren lassen will. Es ist das Werk des verewigten Stahl."

sprachen: es fehlt auch den Personen, welche wir hier zuletzt im Auge hatten" (die nicht einsehn können, dass gewisse Tendenzen auf politischem Gebiete, wie Kopfwahlen, Volkssouveränität, Constitutionen u. s. w. vom Teufel sind) „an der wahrhaft heilsamen Erleuchtung." * (Past.-theolog. Blätter 1864 März S. 194). Er ist freilich so weitherzig, denen das Christenthum nicht gänzlich abzusprechen, die diesen Scharfblick, diese *illuminatio plene salutaris* nicht besitzen; „aber das fordern wir allerdings", setzt er hinzu, „dass diese Unbegabten zu den Untergeordneten und Gehorchenden sich selbst rechnen und gerechnet werden." Also nun wissen wir, wohin Luther, die Missourier und alle guten Lutheraner von den Legitimitätstheologen gerechnet werden: „dass sie lediglich," sagt Vilmar, „zu den Untergeordneten und Gehorchenden sich selbst rechnen und gerechnet werden."

Missouri: „Bei Luther ist das ausser allem Zweifel, dass die Römer und andere Heiden das Weltreich haben viel besser zu verfassen und zu regieren gewusst, als selbst St. Paulus und andre Heilige. Darum kann Jemand ein gar trefflicher Christ, aber dabei ein höchst einfältiger, ungeschickter, verkehrter und in seiner Verkehrtheit höchst gefährlicher Politiker seyn, und umgekehrt, es kann Jemand ein schlechter Christ und ein guter Politiker seyn."

Dass ein guter Politiker und ein guter Christ nach Vilmar zusammengehörige Begriffe sind, wovon das Erste nothwendig aus dem Zweiten folgt, zeigt er auf etwa drei Blättern seiner Abhandlung über das geistliche Amt und die Politik von S. 189—195 (Past.-theolog. Blätter 1864. März). Da er sich auf Stahl beruft, wird dieser auch wohl nicht entgegengesetzter Meinung seyn. Hengstenberg stimmt ihm im Ganzen bei, er verwirft z. B. entschieden, dass wie Professor v. Scheurl gerathen haben soll, ein Christ in der Politik sich bei Rechtsgelehrten aus weltlichen Gesetzen Rechts erholen soll. „Am besten," sagt er, „wird's seyn, man bleibt einfach bei der Bibel — sonst hielte der eine dies, der andre jenes für Recht und wäre immer rathlos."

---

* Vilmar erkennt an, dass es gläubige Christen geben könne, die, wenn sie auch die Demokratie verabscheuen, doch noch nicht in die allerentschiedenste Parteistellung gegen dieselbe getreten sind, — „aber," sagt er, „ihr Glaube ist eine blosse Erweckung, ein Zustand, den man ja im gemeinen wenn schon ungewöhnlichen Sprachgebrauche schon Glauben nennt — und noch nicht zur Erleuchtung vorgeschritten oder höchstens bis zu der Stufe der Erleuchtung gediehn, welche völlig zutreffend *illuminatio literalis s. imperfecta* genannt wird, die *illuminatio plene salutaris* fehlt ihnen gänzlich."

Missouri: „Wir können wohl einig seyn im Glauben, gleich aufrichtig vor Gott in der Liebe gegen den Nächsten wandeln, und doch bei politischen Fragen auf verschiedener Seite stehn. Denn unsern Glauben, unsre Liebe, unsre aufrichtige Gottesfurcht, das Alles haben wir aus einem und demselben guten h. Geist, darum sind wir hier gleich und einig; aber unsre politische Einsicht, Urtheil, Denkweise fliessen aus verschiedenen Quellen, gründen sich auf verschiedenen Grundanschauungen, verschiedenen Erfahrungen u. dergl. Darum sind sie auch verschieden; sollte das aber unsre brüderliche Gemeinschaft aufbrechen (= zerstören, amerikanisch-deutsch)?" „Sollte der Friede und die Eintracht und die herzlich brüderliche Liebe und ein christliches Gemeinwesen dadurch zerstört werden, dass bei politischen Fragen die einen zu dieser, die andern zu jener Ueberzeugung gekommen sind und nun nach ihrem vorgebildeten Urtheil ihre Stellung einnehmen? Wir bilden ja keine politische Gemeinschaft, sondern eine christliche. Nicht die Politik hat uns zusammengebracht, wie sollte uns denn die Politik trennen können? — Das ist gewiss, je mehr wir diesen Unterschied der beiden Reiche erkennen, und von dieser Erkenntniss durch Gottes Gnade uns in unserm Gemeindeleben leiten lassen, dabei aber acht haben, dass wir in allen Stücken der Gesinnung nach vor Gott recht stehn, desto weniger werden wir der Gefahr ausgesetzt seyn, dass der Teufel uns in diesen schrecklichen Wirren aus einander reisse, sondern wir werden in den Dingen des Gottesreiches treulich zu einander halten, wenn wir ja auch in andern äusserlichen Dingen, in den Fragen des öffentlichen Staatslebens, im Urtheil und Handeln, von einander abweichen mögen, dabei freilich nach Gottes Gebot dem Kaiser geben, was des Kaisers ist."

Dass diesen Aussprüchen der Missourier die modernen Legitimitätstheologen nicht beistimmen, wird kaum eines Beweises bedürfen. Stahl sagt ja gradezu: „Es ist in Kirche und Staat nur ein Kampf, nur eine Entscheidung", und wiederum: „Die Solidarität der politischen und kirchlichen Stellung wird bereits von allen Parteien empfunden." Da nach Vilmar's bestimmter Lehre, die unten weiter entwickelt werden wird, aus dem Christenthum eine bestimmte Verfassung der weltlichen Ordnung und des Staats folgt, so ist nach seiner Ansicht, die alle Legitimitätstheologen mehr oder weniger theilen, die Politik kein Adiaphoron, kein Gebiet, welches von dem Christenthum getrennt und auf's bestimmteste abgegrenzt ist, sondern gradezu ein Ausfluss

des letzteren, — so sehr, dass Stahl sagen kann, mit dem Sieg einer gewissen politischen Partei gehe das Christenthum seiner äussern Erscheinung nach zu Grunde — so sehr, dass manche Theologen in einer politischen Partei den Antichrist sehn.

Doch genug, ich könnte diese Aussprüche und Gegensätze ja leicht noch vermehren und den grossen Unterschied in der Anschauung der Miss.-Synode und derjenigen vieler unsrer tonangebenden Theologen zeigen, und wenn man Luther zur Hand nehmen und über diese Materie seine Aussprüche sammeln und etwa mit den Behauptungen von Stahl zusammenstellen wollte, würde sich wohl eine eben so grosse Differenz ergeben. Aber diese wenigen Citate reichen hin den Gegensatz klar und deutlich zu zeigen. Es ist nun die Frage für uns einmal: Auf welcher Seite ist das Rechte? zweitens: Welche nothwendigen Consequenzen ergeben sich aus den Betheuerungen der modernen Legitimitätstheologen? und drittens: Wo ist der Grund der Lehre unsrer Theologen zu suchen, hängt ihre Anschauung über das Verhältniss des Christenthums zur Politik mit andern wichtigen Lehren über sichtbare und unsichtbare Kirche, über geistliches Amt, über geistliches und weltliches Regiment, über Kirchenverfassung, Schlüsselgewalt u. s. w. zusammen? Die Beantwortung dieser Fragen will ich versuchen kurz im Folgenden zu geben.

Also I. wer hat Recht, die Missourier oder die Legitimitätstheologen? Denn die Meinung, dass die Wahrheit zwischen beiden in der Mitte liegen könnte, werde ich wohl sofort abweisen können. Entweder das Reich Gottes und das Reich dieser Welt sind verschieden von einander, dürfen daher nicht in einander gemengt werden, wie die Missourier lehren, oder es ist wesentlich nur ein Reich, nur ein Gebieter, so dass durch das Christenthum alle Grundsätze der Politik und des socialen Lebens schon gegeben sind, und man diese nicht angreifen kann ohne das Christenthum zu verletzen, wie viele neuere Theologen meinen. Ist das Eine recht, so ist das Andre falsch, es handelt sich hier um diametrale Gegensätze. Ehe ich indess im Einzelnen die verschiedenen Anschauungen beurtheile, zuerst etwas im Allgemeinen. Es ist nämlich ein zweifacher Unterschied, der uns an beiden Parteien gleich in die Augen fällt. Der erste ist der, dass die Missourier sich immer auf Luther, auf die Bekenntnisse und die alten Lehrer berufen, die neuen Theologen aber offenbar ihre Lehre nicht durch einen Nachweis der Uebereinstimmung mit denselben zu stützen suchen.

Hengstenberg entschuldigt sich, da er wohl fühlt, dass solche Theorien den Bekenntnissen und den Alten ganz fremd sind, damit, dass er sagt: „Seit 1789 gibt es eine Volkspolitik, von der die Augsburgische Confession selbstverständlich nichts wusste.“ Der zweite bemerkenswerthe Unterschied zwischen beiden Parteien ist der, dass die Lehre der Missourier uns äusserst bestimmt, klar, rein, scharf und verständlich entgegentritt — was die Missourier lehren, kann man auf's klarste und bestimmteste in wenigen Sätzen angeben —, und dieses ist nicht allein bei den Missouriern der Fall, sondern auch bei den Theologen in Deutschland, die in dieser Frage wesentlich auf ihrer Seite stehn, wie Harless, Ströbel und andere. Wer aber die Meinung und Lehre der Legitimitätstheologen über diesen Punkt darstellen und angeben wollte, hätte gewiss eine sehr schwierige Aufgabe, denn nicht nur, dass sie unter sich nicht übereinstimmen, so ist es offenbar, dass wenn man nur die Meinung eines Einzelnen unter ihnen bestimmt angeben wollte, man auf nicht geringe Schwierigkeiten stossen würde. Ihre Lehre ist unklar, sie nehmen manchmal zurück, was sie eben gesagt, oder verclausuliren es so, dass man nicht wohl weiss, was sie wollen, so dass, wer versuchen würde ihre Meinung an den Tag zu bringen, von allen Seiten bald den Vorwurf der tendenziösen Entstellung ihrer Meinung aus der falschen Auffassung ihrer Worte sich zuziehen würde. Auf viele Fragen antworten sie ja und nein zugleich. Nun charakterisirt sich durch Einfachheit und Klarheit gewöhnlich die Wahrheit, durch Breitheit und schillernde unfassbare Unbestimmtheit, gereizten heftigen Ton, wissenschaftlich unverständliche Einkleidung und geschraubte Sprache meistens die Unwahrheit. Es geht vielen der neueren Theologen wie den Katholiken, deren Irrlehren man ihnen nicht entgegenhalten kann, ohne die Antwort zu erhalten: das lehren wir nicht; fragt man aber was sie lehren, so bekommt man eine lange Antwort, durch die man nachher so klug ist, wie vorher. So ist's auch hier. Welchen Widerspruch würde vielleicht nicht der finden, der behauptete, die Legitimitätstheologie lehre, dass eine bestimmte Verfassung des Staats oder der Kirche etwas unmittelbar Göttliches, durch das Christenthum selbst Gegebenes sei, welches für Jeden eben so verpflichtend und zur Seligkeit nothwendig sei, als die Lehre und der Glaube selbst! Es ist wahr, man liest nur selten, dass sie dieses gradezu behaupten, und wo sie einmal etwas Aehnliches aussprechen, verwahren sie sich doch immer wieder so halb und halb dagegen. Nicht immer sind solche Irrlehren unge-

schminkt und unversteckt geäussert, meistens ist Falsches und Wahres künstlich durcheinander gemischt, so dass man das Falsche nicht leicht absondern kann. Zuweilen tritt indessen letzteres ohne alle Schminke hervor, und kann man jetzt oft genug gradezu die Behauptung lesen, eine bestimmte Verfassung der Kirche und wohl auch des Staats sei kein Adiaphoron, sondern etwas unmittelbar Göttliches, so göttlich wie die Lehre selbst. So schreibt z. B. v. Gerlach, der bekannte Rundschauer der Kreuzzeitung, in einem Artikel der Evangel. Kirchenzeitung im Aprilheft 1864, überschrieben: „das Königreich Gottes", Folgendes: „Endlich berühre ich noch als gäng und gäbe unter Evangelischen, besonders unter Lutheranern, die Meinung, als sei die Verfassung der Kirche menschlich im Gegensatz zur Lehre, die göttlich sei, und daher die Verfassung von minderer Wichtigkeit als die Lehre; die Verfassung der Lehre gleichzustellen an Dignität sei eben ein römischer Irrthum. Diese Auffassung schwindet in sich selbst, wenn wir nur festhalten, dass die Kirche das in das Königreich Gottes versammelte Volk Gottes ist, dass sie der Leib Christi* und Christus eben als König im Reiche Gottes ihr Haupt ist. Ist er, wie er so feierlich betheuert hat, ihr „König" (freilich aber eines unsichtbaren geistlichen Reichs), so ist auch sein Königthum ihr Fundament, die Wesenheit ihrer Verfassung, und keine Lehre kann wichtiger und höher an Dignität als dieses sein Königthum und die Ordnungen und Gebote dieses Königs seyn. „Wie sollte also die Verfassung der Kirche in irgend einem Sinn Nebensache seyn können neben der Lehre, oder von minderer Wichtigkeit als die Lehre, welche doch ebenfalls unter Entwicklung irrthumsfähiger Menschen in ihren Details und Anwendungen entfaltet und ausgebildet worden ist, wie die Verfassung!" — Diese Stelle charakterisirt so recht die Legitimitätstheologie: Geringschätzung und Herabwürdigung der Lehre auf Kosten der Verfassung, Union auf dem Gebiete des Glaubens, Separation auf dem der Verfassung. Es ist nur traurig, dass solche Stellen noch dazu in sogenannt streng kirchlichen Zeitschriften abgedruckt werden können, ohne einen Nothschrei der ganzen

---

* Man beachte wohl: v. Gerlach redet von der sichtbaren Kirche die den Leib Christi zu nennen ein gefährlicher Irrthum ist. Daher es auch in der Apologie heisst: Denn dieselbe (die unsichtbare Kirche wird allein genannt der Leib Christi. Die Lehre von der unsichtbaren Kirche, wie sie besonders der 7. u. 8. Artikel der Apologie entwickeln, will Gerlach aus guten Gründen überhaupt nicht gelten lassen, wie er in demselben Artikel ausführlich darlegt.

Kirche hervorzurufen, deren heiligste und theuerste Güter dadurch verrathen werden. Hengstenberg druckt den Artikel ab und doch, zweifle ich nicht, würde er sich eifrig dagegen verwahren, wenn Jemand behauptete, er oder seine Zeitschrift lehre, dass die Verfassung der Kirche gleich göttlich sei, wie die Lehre, oder dass die sichtbare Kirche der Leib Christi sei — oder dass im Grunde genommen die wahre Kirche nicht unsichtbar, sondern sichtbar sei; denn dass alles dieses Irrlehren sind von der allerfolgenschwersten Bedeutung für unsern ganzen christlichen Glauben, weiss jeder Theolog — oder besser gesagt, jeder gute Lutheraner. Man meint aber heutigen Tages besonders von Seiten der Legitimisten solcher vermeintlichen Verbesserungen der reinen Lehre zu bedürfen, um gegen die Demokratie aufzukommen; die symbolische Lehre, so meint man, liefere dazu nicht Waffen genug. Ja selbst den von diesen Theologen so oft auf's bestimmteste ausgesprochenen Satz, dass ein Geistlicher oder Christ als solcher sich an der Politik zu betheiligen, eine politische Parteistellung einzunehmen habe, würden diese Theologen, wenn man sie darum anfassen wollte, keineswegs immer als ihre Meinung gelten lassen. Es ist nämlich vorgekommen, dass Geistliche an der Politik sich betheiligt haben, aber unglücklicherweise diese Betheiligung nicht ganz so ausgefallen ist, wie diese Theologen wünschten. Flugs kehren sie den Spiess um und behaupten zur Veränderung auch einmal, dass ein Geistlicher sich durchaus nicht an der Politik betheiligen solle. Vilmar wird äusserst ungehalten, dass etliche Geistliche sich für den Herzog von Augustenburg ausgesprochen; er sagt daher in dem schon oben öfter angezogenen Artikel in einer Anmerkung: „Personen des geistlichen Amts erfrechen sich — wir dürfen keinen milderen Ausdruck gebrauchen —, denjenigen, welche, in politischer Hinsicht vielleicht allzu scrupulös, die Successionsberechtigung jenes Erbprinzen als eine disputable Sache, jedenfalls aber die Successionsangelegenheit überhaupt noch als in der Schwebe befindlich — wie sie das thatsächlich ist — darstellen, den christlichen Glauben in der rohen Weise abzusprechen, dass sie das Kreuz Christi schänden!! Und diesem unerhörten Skandal stimmen andere Geistliche zu. Eine mehr Abscheu erregende Vermengung des christlichen Glaubens mit der Politik ist wohl noch niemals, selbst unter den schlimmsten Päbsten nicht vorgekommen. Und dieselben Subjekte, Skandalmacher und dem Skandal Zustimmende wollen nun wohl noch gar gegen die Hierarchie deklami-

ren."* Und doch sagt Vilmar in demselben Artikel wieder: „Die Behauptung, der Pfarrer habe mit der Politik nichts zu schaffen, ist eine vage nichtssagende Behauptung" und abermals: „Wir sprechen unsrerseits dem geistlichen Amte die allerentschiedendste Parteistellung zu." Und ähnliche Aussprüche lassen sich aus demselben Artikel noch mehrere herausheben.

„Löset mir Prinz Oerindur
Diesen Zwiespalt der Natur."

Weil dieser Widerspruch hier offen zu Tage liegt, muss denn ihn zu bemänteln ein wissenschaftliches Stichwort gefunden werden, und dieses findet Vilmar darin, dass er behauptet, die Geistlichen hätten sich nicht an der internationalen oder nackten Politik zu betheiligen. Nun die Erbfolge in Schleswig-Holstein ist allerdings internationale oder nackte Politik, aber von solcher internationalen oder nackten Politik ist in allen unsern Controversen auch nie die Rede. Es handelt sich recht eigentlich um häusliche, innere Politik, um Fragen der Verfassung — des bürgerlichen socialen weltlichen Lebens —, mit welchen Angelegenheiten, soweit sie rein weltlich sind, wie die Missourier behaupten, der Christ als solcher oder das Christenthum nichts zu thun habe, die Vilmar aber auch vom Standpunkte des Christenthums aus will beurtheilt, geregelt und geordnet haben.

Auch Hengstenberg bringt über das Verhalten der Pastoren zur heutigen Politik einen Artikel, der den so oft von ihm selbst ausgesprochenen Satz zu widerlegen sucht, dass die Geistlichen als solche sich an der Politik zu betheiligen hätten, und nun kommt er denn auch mit den Symbolen und der Schrift; wo er das Gegentheil seiner sonstigen Meinung erweisen will, passen sie vortrefflich.** Die Legitimi-

* Dies ist überhaupt ein schlagendes Beispiel, wohin es führt, wenn Christen als solche sich in die Politik mischen d. h. vom Standpunkt des Christenthums aus politische Fragen entscheiden wollen; dann muss natürlich jedesmal der, der zufällig einer andern politischen Meinung ist: „das Kreuz Christi schänden." Vilmar hat vielen Christen desshalb Christenthum und Glauben abgesprochen oder ihnen doch nur ein geringes Mass christlicher Erkenntniss und Glaubenslebens zuerkannt, weil sie in der Politik anderer Meinung als er waren, weil sie politischen Grundsätzen, staatlichen Ordnungen und Verfassungen vor andern, denen er zugethan war, den Vorzug gaben. In diesem Falle nun thun obige Theologen dasselbe was er gethan, sie behaupten, dass er das Kreuz Christi schände, wenn er nicht für den Herzog von Augustenburg sei. „Was du nicht willst, dass dir geschicht, das thu' auch keinem Andern nicht."

** Hengstenberg wendet den Spruch: „Ziehet nicht am fremden Joch mit den Ungläubigen" auf die Verbindung und Gemeinschaft weltlicher politischer Parteien an. Schon der Zusammen-

tätstheologen erschracken plötzlich, dass ihre Theorie eine so unerwartet praktische Anwendung gefunden. Eine Menge Geistlicher und Theologen haben der Kreuzzeitungspartei und andern Theologen, die — was die Erbfolge des Herzogs von Augustenburg betrifft — nicht einerlei Meinung mit ihnen sind, vorgeworfen, dass sie das Kreuz Christi schänden. Man merke: dass Christen und auch Prediger unter sich in einer politischen Frage über weltliche Händel, wie z. B. über die Erbfolge in Schleswig-Holstein, verschiedener Meinung sind, das ist es nicht worauf es hier ankommt, es ist nichts Besondres daran; aber das, dass einige Theologen, die für die Erbfolge des Herzogs von Augustenburg sind, andern, die abweichender Meinung sind, den Glauben absprechen, sie beschuldigen, dass sie das Kreuz Christi schänden, das ist es, was die Legitimitätstheologen mit Recht stutzig macht und erschreckt, denn mit dem Mass, damit sie Andre gemessen, werden sie hier wieder gemessen, und ihre eigenen Grundsätze hier gegen sie angewandt. Denn ist's wahr, dass das Christenthum ein politisches Princip ist, so müssen auch alle die das Kreuz Christi schänden und den Glauben verleugnen, die abweichender politischer Meinung sind. Erschreckt darüber, dass sie in ihrer eignen Schlinge gefangen sind, drehn und winden sie sich und wissen nicht, wo aus und ein. Hengstenberg weiss es sich nicht zu erklären, dass gläubige Theologen die Kreuzzeitung verdammen, und ruft eben bei dieser Gelegenheit aus: „Löset mir Prinz Oerindur dieses Räthsel der Natur." Ihm ist diese Erscheinung ein unlösbares Räthsel, weil er nicht merkt, auf welche Irrbahnen es führt, Christenthum und Politik mit einander zu verwechseln, und dass eben dieser Fehler der Kreuzzeitung und seiner Partei den Widerspruch und die Erbitterung der Gegenpartei hervorruft. Ich bin fest überzeugt, dass dies die Lösung des Räthsels ist, obwohl dieselbe beiden Parteien verborgen zu seyn scheint. Vilmar erfindet in der Angst den Unterschied zwischen internationaler und innerer Politik — Noth macht ihn erfinderisch. Aber wie, wenn nun auf dem Gebiete der innern Politik ganz dasselbe Schauspiel sich wiederholen sollte, wie es ja auch thatsächlich schon der Fall ist, womit will man sich dann aushelfen?

---

hang ergibt indess, dass er nur von einer kirchlichen Gemeinschaft mit Ungläubigen verstanden werden darf. In Glaubenssachen da sollen wir keine Gemeinschaft mit den Ungläubigen haben, aber im weltlichen Handel und Wandel, im Staat müssen und dürfen wir mit ihnen zusammen arbeiten, essen und trinken. Der Satz verurtheilt also die kirchliche Union, nicht aber die Theilnahme der Christen an politischen Parteien, darin auch Ungläubige sind.

Wird man dann ein anderes Stichwort suchen oder gradezu eingestehn, dass man von der Augsburgischen Confession abgewichen, die uns warnt das Reich Gottes und das Reich dieser Welt nicht durch einander zu werfen, und dass es falsch ist, wenn man behauptet, ein Christ und Prediger als solcher habe sich als solcher an der Politik zu betheiligen. Uebrigens enthält der Aufsatz von Hengstenberg viel Beherzigenswerthes, wie es mir denn auch leid thut, diesem von mir so hochverehrten und so hochverdienten Rüstzeug und Streiter Jesu Christi entgegentreten zu müssen. Hier vertheidigt er die Wahrheit seinen Gegnern gegenüber, welche sich durch ihren Bannstrahl eigentlich auf seinen frühern Standpunkt geschwungen haben. Die Rollen sind hier vollständig einmal gewechselt; darum kann Hengstenberg es auch nicht lassen, sich eine Hinterthür offen zu lassen, um bei Gelegenheit auf seinen alten Standpunkt zurückgehn und auch einmal wieder mit der gegentheiligen Behauptung kommen zu können: der Pastor soll doch Politik treiben. Da heisst es denn S. 244 in demselben Artikel wieder: „Sollen denn die Pfarrer gar keine Politik treiben?" Diese Frage beantwortet Hengstenberg nun merkwürdigerweise nicht wie in dem Vorhergehenden mit Nein, sondern mit Ja. Damit aber der Widerspruch bemäntelt werde, setzt er hinzu: „Politik sollen sie treiben, aber die Politik ihres Reiches, dessen Diener sie sind; dann haben sie auch am besten gesorgt für die Politik des Staates und des irdischen Vaterlands." Diesem könnten wir nun von ganzem Herzen unsre Zustimmung geben, wenn Hengstenberg unter der „Politik ihres Reiches" rein und aufrichtig nur die Angelegenheiten des Reiches Gottes verstände. Aber dieses ist höchst fraglich. Er meint ja, dass die Bibel auch Politik enthalte, dass wenn man das Christenthum treibe, man auch zugleich Politik treibe. Die Vermengung vom Reich Gottes und Reich der Welt ist nun einmal dieses Theologen Achillesferse, die aller Unklarheit und aller Widersprüche innerste Quelle ist, die auch gleich darauf wieder zu Tage tritt, wenn Hengstenberg sagt: „Die Gedanken Gottes in seinem Worte" (d.h. doch wohl Gottes Wort) „sind nun einmal das feste Fundament, in dem sich alles bewegt in Kirche und Staat." Wir sagen: in der Kirche, aber nicht im Staat, denn mit weltlichen Sachen, mit staatlichen Ordnungen und Gesetzen hat es das Wort Gottes gar nicht zu thun, die sind dem Menschen nach menschlicher Vernunft zu ordnen überlassen; anders aber ist's auf dem Gebiet des Glaubens.

Es möchte also eine schwierige Aufgabe seyn, die eigentliche Meinung dieser Theologen darzulegen. Aus ihren schwan-

kenden vielfach unklaren Aeusserungen scheint hervorzugehn, dass sie mit sich selbst noch immer nicht ganz einig sind und auch wohl fühlen, dass sie nicht immer auf festem Grunde stehn.

Doch ich gehe zur Sache. Wer hat ein Recht: Missouri oder unsre neuern Theologen mit Vilmar und Stahl an der Spitze?

Ich beginne mit der Augustana Art. 28. Da heisst es: „Darum soll man die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, nicht in einander mengen und werfen. Denn die geistlich Gewalt hat sein Befelich des Evangelium zu predigen und die Sakrament zu reichen, soll auch nicht in ein fremd Amt fallen, soll nicht Könige setzen oder entsetzen, soll weltlich Gesetz und Gehorsam der Obrigkeit nicht aufheben oder zerrütten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetz machen und stellen von weltlichen Händeln, wie denn auch Christus selbst gesagt: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, *item:* Wer hat mich zu einem Richter zwischen euch gesetzt, und St. Paulus zum Philippern am dritten: Unsere Bürgerschaft ist im Himmel. Dieser Gestalt unterscheiden die Unsern beider Regimente und Gewalt Amt.“ Ob wohl die genannten Theologen diesem Satze rücksichtlos beistimmen können? Thäten sie das, so würden sie nicht behaupten, dass ein Prediger oder Christ als solcher sich mit irgendwelcher Politik, sei es internationale und nackte, sei es häusliche und innere, oder mit socialen und Handelsfragen zu befassen habe. Er hat als Diener Jesu Christi eben nur das Wort Gottes zu predigen und die Sakramente zu verwalten. Das Evangelium aber hat es nicht zu thun mit weltlichen Sachen und Händeln, sie mögen Namen haben, wie sie wollen, gibt auch keine Entscheidung in irgend welchen politischen Fragen. Ob eine constitutionelle Verfassung besser als eine Alleinherrschaft, ob Gewerbefreiheit, Theilbarkeit des Grundeigenthums oder andere nationalökonomische Grundsätze heilsam oder nachtheilig sind für den Geldbeutel des Staats und der einzelnen Bürger — das alles sind Sachen, die das Christenthum nicht entscheidet, die der menschlichen Vernunft zu ordnen von Gott dem Herrn überlassen sind. Unsre alten Vorfahren unterschieden immer bestimmt und scharf zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Glauben und Leben, zwischen Staat und Kirche, zwischen Lehre und Verfassung. Es ist aber der Hauptfehler unserer Zeit und besonders jener oben erwähnten Theologen, Menschliches und Göttliches, Glauben und Leben, Kirche und Staat, Christenthum und Politik, Lehre und Verfassung nicht gehörig von einander zu halten, das Gött-

liche dem Menschlichen und das Menschliche dem Göttlichen gleich zu stellen, und dadurch das Göttliche herabzuwürdigen und das Menschliche zu erheben. Auf Reinheit der Lehre, auf Einigkeit des Glaubens kommt ihnen nicht mehr an, als auf Einheit in der Verfassung und in der Politik. Bezeichnend sind die oben angeführten Worte v. Gerlach's: „Wie sollte also die Verfassung der Kirche in irgend einem Sinne Nebensache seyn können neben der Lehre oder von minderer Wichtigkeit als die Lehre, welche doch ebenfalls unter Mitwirkung irrthumsfähiger Menschen in ihren Details und Anwendungen entfaltet und ausgebildet worden, wie die Verfassung!" Die Lehre wird heruntergesetzt, die Verfassung erhoben. Daher sind diese Legitimitätstheologen, so schroff sie auf menschliche Sachen halten, so nachgiebig in göttlichen Sachen, in der Lehre. Daher verträgt sich die Legitimitätstheologie so gut mit der Union. Stahl, wie dieses Ströbel ihm nachweist, will selbst für seine Person lutherisch seyn und will auch vom religiösen Standpunkt aus mit der Union nichts zu thun haben. Dass die Union vom Standpunkt des Glaubens Unrecht sei, gibt er zu; dennoch aber räth er den preussischen Lutheranern, bei der Union zu bleiben aus politischen und Zweckmässigkeitsgründen, so könne man ja gegen die Demokratie besser kämpfen. Wo ein Conflikt zwischen Glauben und politischer Zweckmässigkeit stattfindet, da kann ein Legitimitätstheolog ganz vortrefflich den Glauben der Politik unterordnen. Der preussische Staat und die conservative Partei ist Nr. 1, die Religion Nr. 2. Die Religion wird nach den Bedürfnissen des preussischen Staats zurecht gemodelt, muss sich derselben anbiegen und anschmiegen, so dass es in der That schon eine Art preussischer Religion gibt — und dahinein passen die Legitimitätstheologen und Juristen ganz vortrefflich. Sie haben ein sehr weites religiöses und ein sehr enges politisches Gewissen. Die in der Politik mit ihnen dissentiren hassen sie viel mehr, als die in der Lehre mit ihnen nicht einstimmig sind; daher das Liebäugeln mit der katholischen Kirche, welches ein charakteristisches Zeichen dieser Partei ist. Alle ihre grossen grundstürzenden und seelenverderblichen Irrlehren können übersehn werden und scheinen gering — weil die Verfassung, der „Organismus" der katholischen Kirche, das goldene Kalb ist, das man anbetet. Mit der grössten Erbitterung wird für eine bestimmte Verfassung gekämpft; wo es den Glauben und die Wahrheit gilt, da rühmt man sich der Toleranz. Einen *consensus* kennt man nur auf kirchlichem Gebiet zwischen Lutheranern und Reformirten, aber nicht auf dem politischen zwischen Conserva-

tiven und Demokraten. Eine Einigkeit im Geist besteht bei ihnen wohl zwischen Gläubigen und Ungläubigen, wenn sie nur einer politischen Partei angehören, aber von einer Freundschaft mit solchen, die mit ihnen eines Glaubens, aber anderer politischen Anschauung sind, wollen sie nichts wissen. Was Wyneken sehr schön und treffend von den amerikanischen Parteien sagt, gilt auch recht eigentlich von dieser legitimistisch-christlich-politischen Richtung: „denn bei ihnen kann ja wohl Einigkeit im Geiste bestehn bei mancherlei Glauben und Bekenntniss, was die göttliche Wahrheit zur Seligkeit betrifft, nicht aber, um mich so auszudrücken, ohne einerlei Glauben und Bekenntniss, was die politische Wahrheit betrifft, zur zeitlichen Wohlfahrt. Bei uns ist's umgekehrt. Unsre Gemeinschaft kann nicht bestehn ohne Einheit des Glaubens und Bekenntnisses hinsichtlich der göttlichen Wahrheit zur Seligkeit. Es wird die Frage seyn, ob sie bestehn kann ohne Einheit des Glaubens und Bekenntnisses, um mich noch einmal so auszudrücken, hinsichtlich der politischen Wahrheit, oder ob wir auch, wie jene, den politischen Parteigeist für Christi Geist halten und bei uns, wie bei ihnen, Christenthum und Politik ein und dasselbe ist."

Die falsche Vermischung von Christenthum und Politik, die Ueberschätzung einer bestimmten staatlich menschlichen Ordnung und Verfassung als einer mehr oder weniger göttlichen von Seite dieser politisch-theologischen Partei erhellt schon aus der besondern Bedeutung, die man dem „von Gottes Gnaden" unterschiebt. Man legt nämlich diesem Worte die Bedeutung unter, als wäre das Institut des Königthums, die monarchische Verfassung, das System der Alleinherrschaft oder des Absolutismus unter allen verschiedenen Formen menschlicher Obrigkeit die einzig oder doch am meisten sanctionirte. Daher hat man den ächt legitimistischen Gegensatz von Obrigkeiten von Gottes und des Volkes Gnaden erfunden. Von „Gottes Gnaden" d. h. wahrhaft göttlich ist nur die Monarchie, das legitime Königthum, als einzig von Gott selbst gesetzte Form der Obrigkeit, alle andern Formen der Obrigkeit sind von des „Volkes Gnaden", haben geringern Werth, ja sind eigentlich vom Teufel, gegen Gottes Ordnung. Daher bezieht man das 4. Gebot hauptsächlich nur auf die erste Form der Obrigkeit und meint nun, dass alle Volkssouveränität, alles Wahlwesen auf rein politischem Gebiete schon Gottes Autorität antaste, unchristlich, ja eine principielle Auflehnung gegen das 4. Gebot sei. Ein Christ aber lehrt nach Gottes Wort: jede bestehende Obrigkeit, mag sie Formen und Namen haben, wie sie will, ist vor Gott

gleich gut, hat gleich göttlichen Werth (womit freilich nicht gesagt ist, dass sie gleich heilsam, passend, gut für den irdischen Staat, für Handel und Wandel, für weltliches Wohlergehn und Ordnung sei — aber dieses alles gehört nicht in das Reich Christi), wir sollen unterthan seyn jeder menschlichen Obrigkeit um Gottes willen, so lange sie uns nichts gegen das Gewissen gebietet. Dass die oben bezeichnete legitimistische Deutung des Wortes von Gottes Gnaden eigentlich eine Fälschung ist, werden Historiker leicht nachweisen können. Geschichtlich ist dieses von Gottes Gnaden nur ein Ausdruck der christlichen Demuth, wonach selbst Fürsten und Könige anerkannten, dass sie Gott unterworfen seien, daher sich christliche Fürsten und Obrigkeiten im Gegensatz zu den heidnischen Gewalthabern, die göttliche Ehre und göttliche Autorität für sich verlangten (wie ja die römischen Kaiser sogar sich opfern liessen), in ihrer Demuth „von Gottes Gnaden“ nannten, um eben damit auszudrücken, dass alle Obrigkeit ihre Macht nicht aus sich selber, sondern von Gott habe, dem auch sie unterworfen und verantwortlich seien, mochten sie nun ihre Macht ererbt oder durch Volks- oder Ständewahl (wie die polnischen Könige und deutschen Kaiser) erlangt haben, das machte keinen Unterschied. In diesem Sinne ist auch das Wort zuerst von Paulus 1 Cor. c. 10 gebraucht worden. „Denn ich bin der geringste“, schreibt er, „unter den Aposteln, als der ich nicht werth bin, dass ich ein Apostel heisse, darum, dass ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Aber von Gottes Gnade bin ich, das ich bin, und seine Gnade ist an mir nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe viel mehr gearbeitet, denn sie alle, nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist.“ Der Unterschied zwischen von Gottes und von des Volkes Gnaden war früher völlig unbekannt, eine jede Obrigkeit galt und ist in der That von Gottes Gnaden. Der Präsident der Vereinigten Staaten, die Obrigkeit in Hamburg oder in der Schweiz ist grade so und kein Haar breit weniger von Gottes Gnaden als der König von Preussen. Denn alle factische Obrigkeit, sie mag constitutionell, republikanisch, oligarchisch, monarchisch oder ochlokratisch seyn, ist als solche vor Gott gleich gut, mit ganz gleicher Autorität, Würde und Ansehn ausgerüstet. Wie gesagt, die Legitimisten legen diesem Worte „von Gottes Gnaden“ eine falsche Nebenbedeutung unter, welche eine Vermischung von Christenthum und Politik, von Weltlichem und Politischem in sich schliesst. Es ist dies schöne christliche Wort dadurch ein Stichwort einer besonderen politischen Partei geworden, indem es vor allen andern eine Art staatlicher

Ordnung als mehr oder weniger göttlich bezeichnen soll, und ist als solches in diesem Sinne auch besonders von dem jetzigen König von Preussen bei seiner Krönung in Königsberg accentuirt. Auch hierauf lassen sich Wyneken's Worte anwenden: „So klar, deutlich, bestimmt und eindringlich die Ermahnungen sind, die den Gehorsam des Christen fordern gegenüber der weltlichen Obrigkeit, Gesetz, bestehender Ordnung u. s. w., wo lehrt das Evangelium nur das Geringste über die beste Regierungsform? Wo findest du in demselben bei vorkommenden Fällen eine Stelle, nach welcher du die Rechtsfrage entscheiden könntest, wer und wo bei einem vorkommenden Conflict die rechte Obrigkeit sei, der du Gehorsam leisten müsstest? — Könnte man's da finden, dann müsste das Evangelium das Corpus des amerikanischen Rechts und unsre Theologen — und was möchten viele unter ihnen lieber? — allein die entscheidenden Richter seyn. Luther — und ich denke, wir stimmen ihm von Herzen bei — Luther dagegen schreit mit lauter Stimme: Nein, nein! bei Leibe nicht! Geht zu den Juristen und beschriebenen Rechten!"

Dass man heutzutage bei modernen Theologen die Lehre findet, das Königthum, die monarchische Verfassung, der christliche Staat sei eine besonders von Gott selbst sanctionirte Ordnung weltlicher Obrigkeit, jede andere, besonders auf sogenannter breiter Basis oder auf die Volkssouveränität erbaute Verfassung und Obrigkeit sei wider Gottes Ordnung, wider das 4. Gebot, lehne sich gegen die Autorität Gottes auf, sei daher gradezu vom Teufel, dieses zu erhärten könnte man viele mehr oder weniger klare und bestimmte Aussprüche dieser Theologen anführen.* Man redet mit Ironie von

* Man verstehe wohl: Volkssouveränität auf politischem Gebiet ist nicht wider Gott, aber sie ist dieses auf dem Gebiet des Glaubens. Die menschlichen Dinge, der Handel und Wandel, das Mein und Dein, die Staatsverfassungen, die menschlichen Ordnungen und Gesetze hat Gott dem Menschen einzurichten und zu ordnen überlassen. Hier ist der Mensch oder wenn wir wollen das Volk souverän (natürlich ist damit nicht der Revolution gegen eine factisch bestehende Ordnung das Wort geredet, hierüber besteht kein Streit, nur von Principien reden wir, ob, wie die Gegner behaupten, Volkssouveränität, Majoritäten oder Wahlwesen an und für sich — auch da wo es zu Recht bestände — verwerflich sei), aber in Sachen christlichen Glaubens gilt alle menschliche Bestimmung nichts, hier hat der Wille des Einzelnen wie der Majorität nichts zu bestimmen, hier ist der Mensch oder das Volk nicht souverän. (Unterschieden werden muss hier natürlich der Glaube, die Lehre, das Sittengesetz, das unwandelbar Göttliche im Christenthum von blos zufälligen, veränderlichen, zeitlichen Formen, Einrichtungen und Verfassungen der Kirche.) Beides muss man wohl aus einander halten. Das Eine ist durchaus nicht widerchristlich, das Andere entschieden vom Teufel. Die Unklarheit

dem „göttlichen Recht der Majorität, welche sich dem göttlichen Rechte der Fürsten bereits substituirt habe." Allein ein unmittelbar göttliches Recht hat keine Form der Obrigkeit in dem Sinne, dass grade sie von Gott befohlen und gewollt sei, weder eine Alleinherrschaft noch eine Demokratie; aber in relativem Sinne ist jede Obrigkeit, mag sie auf Wahlen oder auf Erbrecht beruhn, göttlich d. h. als Obrigkeit sollen wir ihr um Gottes Willen nach Ordnung des 4. Gebots gehorsam seyn, die eine ist in diesem Sinne grade so göttlich als die andere. Vilmar sagt: „Staatslehrer, die auf dem stolzen Grunde der allgemeinen Menschenrechte sich auferbaun, tragen satanisches Gepräge." Ich hätte gegen diesen Satz nichts einzuwenden, wenn er hiesse: „Kirchenlehrer, die die Religion auf dem stolzen Grunde der allgemeinen Menschenrechte aufbaun, tragen satanisches Gepräge." Satanisch ist es allerdings, wenn im Reiche Gottes der Mensch mit seinem Können und Wissen die einzige Norm seyn will, aber ganz etwas Andres ist dieses in weltlichen Dingen. Im Reiche Gottes soll ich meine Vernunft gefangen nehmen unter dem Gehorsam des Wortes — das Reich dieser Welt aber soll nach der Einsicht der menschlichen Vernunft geordnet und verwaltet werden, denn in weltlichen Künsten und Wissenschaften, im Ackerbau, im Rechnen, im Handel und Wandel u.s.w. kann ich mit der menschlichen Vernunft ausreichen, ein Heide kann Staatsökonomie, Mathematik, Sprachen, Ackerbau, Medicin und Juristerei so gut verstehn und besser als ein Christ, aber nicht Theologie. Beides muss man unterscheiden. Es hängt auch keineswegs das Eine mit Nothwendigkeit mit dem Andern zusammen, so dass allemal diejenigen, welche in der Politik dem Princip der Volkssouveränität zugethan sind, auch die Offenbarung oder Autorität Gottes anzutasten gewillt wären. Mir ist das Gegentheil während meines Aufenthalts in Amerika vielfältig in der bestimmtesten Weise entgegengetreten. Ein Demokrat und ein Ungläubiger ist noch lange nicht ein und derselbe Begriff, wie Vilmar anzunehmen scheint, der Wahlmänner, Demokraten und Gottes-

und Verwirrung vieler neueren Theologen rührt meistens daher, dass sie diese beiden Stücke nicht gehörig unterscheiden oder beides mit einander verwechseln. Sie meinen, wenn das Volk in weltlichen Dingen souverain schalte und walte, wenn hier die Majorität gelte, so schliesse dieses in sich, dass auch in Sachen des christlichen Glaubens Volkssouveränität und Majoritäten zu entscheiden haben. Will man nun letzteres bekämpfen, so hüte man sich doch ersteres für unchristlich zu erklären. Das wäre eine gefährliche Vermischung von Christenthum und Politik, vom Reiche dieser Welt und dem Reich Gottes. Und eben dieses ist es, was ich mit der Missouri-Synode bekämpfe.

leugner in einem Athem nennt. Wenn viele Demokraten heutigen Tages schlechte Christen sind, so folgt das Eine ebensowenig mit Nothwendigkeit aus dem Andern, als dass ein Aristokrat ein guter Christ ist, — es könnte ebensogut auch umgekehrt seyn. Vielmehr ist offenbar, dass die Identificirung von Christenthum und Politik von Seiten der legitimistischen Partei vielfach den Gegensatz zum Christenthum von Seiten unsrer heutigen Demokratie erst hervorruft. Wie gesagt, es bedingt keineswegs mit Nothwendigkeit eins das Andre, dass nämlich solche, die staatliche d. h. menschliche Ordnungen und Verfassungen auf dem Grunde der Volkssouveränität auferbaun wollen, damit auch in Sachen des christlichen Glaubens ihren Willen und ihre Vernunft über Gottes Weisheit und Willen setzen müssten. In der Broschüre einiger östlichen Geistlichen gegen Dr. Fabri heisst es: „Die Demokratie ist principiell die Sünde.“ Hier ist wieder ächt legitimistisch das Reich Gottes und das Reich dieser Welt durcheinander geworfen, Christenthum und Politik vermischt. Die Demokratie an sich ist sowenig gegen das 4. Gebot, als Essen und Trinken gegen das 4. Gebot ist. Keine politischen Grundsätze und Meinungen sind an und für sich weder gut noch böse (natürlich ist hier immer nicht die Rede davon, wenn solche politische Grundsätze gegen Gottes Ordnung, gegen das 4. Gebot verwirklicht werden, also revolutionär werden sollten; in der Verdammungswürdigkeit solches Ungehorsams gegen die Obrigkeit stimme ich mit den Legitimisten durchaus überein; nur da bekämpfe ich sie, wo sie offenbar zu weit gehn und das 4. Gebot und das Christenthum auf Dinge ausdehnen, die nicht im mindesten davon berührt werden); sie können nur weise oder unweise, nützlich oder unnützlich, thöricht und schädlich, aber nicht sündlich seyn. Nicht in Widerspruch damit steht natürlich, dass ein Individuum oder eine Partei neben rein politischen Grundsätzen auch allerlei falsche und unwahre Lehren und Grundsätze auf dem Gebiet des christlichen Glaubens vorzugsweise hegt und verbreitet; doch muss man beides wohl von einander scheiden und wohl bedenken, dass rein politische Grundsätze und Anschauungen noch nie an und für sich den christlichen Glauben ausschliessen oder einen Menschen unfähig zur Heilsaneignung machen, eben, wie wenn einer Austern oder Rüben isst, dieses noch kein Urtheil über seine wissenschaftliche Bildung bedingt. Es kann Fälle geben und gibt sie in Menge, wo die weltlichen, irdischen, politischen Meinungen und Ueberzeugungen zweier Menschen sich diametral gegenüberstehn, sie aber trotzdem in einem Glauben an ihren Herrn Jesum Christum aufs

innigste verbunden sind, und umgekehrt, sie können in weltlichen Grundsätzen, Interessen und Meinungen aufs beste harmoniren, und doch im Glauben himmelweit von einander getrennt seyn. Stahl sagt einmal: „Die Demokratie hätte Recht, wenn es keinen solchen Gott gäbe, der eine Ordnung“ (die Ordnung des Königthums oder monarchischen Staats) „in die Welt gesetzt,“ und ferner: „Ist Gottes Weltordnung das Höchste, dann ist der Mensch von Anbeginn unterthan und hat verschiedenes Recht.“ In einem Sinne ist dieses wahr, im andern falsch. Wahr ist es, wenn ich von dem Institut der Obrigkeit im Allgemeinen spreche, falsch, wenn ich von einer bestimmten menschlichen Ordnung der Obrigkeit und staatlicher Verfassung rede, welches letztere offenbar im Sinne Stahl's ist. In Amerika und in jeder Republik z. B. haben in ersterem Sinne die Bürger verschiedenes Recht d. h. es gibt Obrigkeit und Unterthanen, sie müssen der von ihnen selbst gewählten Obrigkeit unterthan seyn, in letzterem Sinne haben sie indess gleiches Recht, welches allen Bürgern durch die Constitution der Vereinigten Staaten ausdrücklich beigelegt wird. Die jedesmalige Obrigkeit wird nämlich dadurch geordnet und gesetzt, dass sie von jedem Bürger nach gleichem Recht gewählt wird. In diesem Sinne, in welchem der Ausspruch Stahl's offenbar gemeint ist, sagt Gottes Weltordnung und Offenbarung nichts darüber, ob die Menschen verschiedenes oder gleiches Recht haben sollen, es hängt das allein von menschlicher Ordnung und menschlichen Gesetzen ab. Der liebe Gott hat mit Erschaffung der Welt keine bestimmte Staatconstitutionen gesetzt. Aecht legitimistisch rein menschlichen staatlichen Verhältnissen und Ordnungen göttliche Dignität zuschreibend ist es auch, wenn Hengstenberg von der Verbindung Schleswig-Holsteins mit dem dänischen Staat ausruft: „Was Gott zusammenfügt, das soll der Mensch nicht scheiden.“ Ebenso schief und in sich unwahr ist es, wenn die Hannoversche Landeszeitung in einem Artikel, „die conservative Partei“ überschrieben, sagte: „Das Evangelium ist das rechte Princip des Conservativismus,“ denn das Evangelium ist kein politisches Princip; oder wenn Vilmar „Parlamentaristen, Kopfzahlwahlerstrebende, Gleichmacher, Umsturzmänner und Gottesleugner“ gleichsam als einen Begriff nennt, ebenso wenn er behauptet, dass „die Kopfzahlwahl alle Autorität rettungslos zerstöre,“ oder dass „die Geistlichen ihrem Amte gemäss alles Wahlwesen als Untergrabung und Zerrüttung der Autorität zu bezeichnen hätten.“ In allen diesen Aussprüchen ist immer Falsches und Wahres bei einander. Es ist aber, wie schon gesagt, durch-

aus ein Verschiedenes, ob ich weltliche Angelegenheiten und weltliche Obrigkeit durch Wahl ordne und bestimme — was ja an und für sich nicht unchristlich ist —, oder ob ich Gott im Himmel und Glaubenssachen durch Majoritäten und Abstimmung einsetzen und ordnen will. Das Zweite folgt aus dem Ersteren so wenig, wie daraus, dass die Landstände die Steuern zu bewilligen und über Staatsgesetze zu berathen haben, folgt, dass sie auch den Aufgang und Untergang der Sonne, des Mondes und der Sterne bestimmen könnten. So wenig ich nun, wenn die Stände über weltliche Gesetze berathen, behaupten kann, dass sie Gott damit in's Amt greifen und etwa den Lauf und die Gesetze der Sternenwelt dadurch zerstören würden, ebensowenig kann man sagen, dass die Kopfzahlwahl auf politischem und weltlichem Gebiet alle Autorität (d. h. den Gehorsam gegen die Obrigkeit) und Gottes Ordnung zerstöre oder gefährde, weil die Art, wie weltliche Ordnung und Obrigkeit zu Stande kommt, ob durch Wahl, Loos, Erbschaft u. s. w., in Gottes Gebot und Offenbarung nicht einbegriffen und bestimmt ist. Menschlich, willkürlich und höchst verschieden ist die jedesmalige Form der Obrigkeit, über die uns in der Schrift keine Vorschriften gemacht sind; wir sollen jeder bestehenden Obrigkeit, die Gewalt über uns hat, mag sie so oder so beschaffen seyn, mag sie eine Volksherrschaft oder Tyrannei, mag sie legitim oder illegitim, usurpirt oder ererbt seyn, gehorchen, sollen jeder Obrigkeit gehorchen nach dem 4. Gebot; aber wie die Art und Form der Obrigkeit beschaffen seyn solle, das ist im 4. Gebot nicht enthalten. Das Institut der Obrigkeit im Allgemeinen ist ein Gottgewolltes und Nothwendiges, die jedesmalige Form und Beschaffenheit derselben ist nur menschlich und veränderlich. Göttliches und Menschliches an der Obrigkeit muss man wohl aus einander halten. Alle Obrigkeit ist göttlich und menschlich zugleich; göttlich ist sie als allgemeines Institut, menschlich nach ihrer jedesmaligen Form. Wenn Vilmar nun sagt, „dass mit Einführung des allgemeinen Stimmrechts das Wesen der Obrigkeit hinfällig werde," so unterscheidet er offenbar nicht zwischen diesen zwei Stücken, er vermischt auf gefährliche Weise Christenthum und Politik. Nach Vilmar könnte eine Obrigkeit, wie sie z. B. jetzt in Amerika besteht, nach Begriff und Wesen gar keine Obrigkeit seyn. Ein Prediger hätte also auch gar kein Recht den Ungehorsam gegen die Obrigkeit dort zu strafen, denn da dort die Obrigkeit aus dem allgemeinen Stimmrecht hervorgegangen ist und auf Volkssouveränität beruht, ist sie ja nach Begriff und Wesen gar keine Obrigkeit, also kann auch Nie-

mand verpflichtet seyn ihr zu gehorchen. Ja als eine Obrigkeit, die geradezu „satanisches Gepräge“ trüge, die „principiell aus der Sünde und gegen das 4. Gebot wäre,“ müsste ich als Christ auf alle Weise dieselbe zu bekämpfen und umzustossen trachten.

Gegenüber dieser falschen Vermischung vom Reiche Gottes und dem Reiche der Welt bekennen wir auf Grund der Schrift und unserer Symbole, dass man weltlich und geistliches Regiment und Reich nicht in einander mengen soll, dass die Ordnung und Bildung der Staaten, ihre Verfassung und Gesetze weltlich und menschlich sind, und die Menschen dieselben nach ihrem Belieben ändern und einrichten mögen, wie es ihnen gefällt, dass eine erbliche Obrigkeit oder eine vom Volk gewählte, eine Republik oder Königthum an uns für sich Gott gleich wohlgefällig sei, dass, ob Gewerbefreiheit, Theilbarkeit des Grundeigenthums, ob eine parlamentarische oder monarchische Ordnung die beste und für das Wohl des Staates erspriеslichste sei, darüber ins Reine zu kommen lediglich dem menschlichen Verstande überlassen sei. Wir können darüber ganz verschiedener Meinung seyn, ohne uns dadurch an Gott zu versündigen, „vorausgesetzt“, wie Wyneken ganz richtig sagt, „dass das christlich sittliche Verhalten der Einzelnen, welche Stellung er auch bei den politischen Fragen einnehmen möge, der Regel und Richtschnur des göttlichen Worts gemäss erfunden werde“, denn dass eine Auflehnung gegen eine bestehende Obrigkeit Sünde sei, darüber ist bei uns ja kein Zweifel. Wenn ich mich an der Politik betheilige, so thue ich dieses grade wie wenn ich handle und wandle, esse und trinke, nicht als Christ, sondern als Bürger oder Mensch. Daher ist nicht die Demokratie als solche schon wegen ihrer politischen Ansichten sündig, obwohl die Demokraten sündigen und vielleicht der Mehrzahl nach schlechte Christen seyn mögen, ebensowenig wie eine politisch conservative Gesinnung vor Gott an sich selbst wohlgefällig ist, sondern nur dann, wenn ich mich darin als Christ nach den zehn Geboten verhalte. Jene sind daher zu verdammen nicht weil sie Demokraten sind, denn darum kommt ebensowenig Jemand in die Hölle, als weil er gegessen und getrunken, gehandelt und gewandelt hat, sondern weil sie nicht an Christum glauben und seine Gebote nicht halten; nicht ihre politischen Meinungen sind das Schlimme an ihnen, sondern ihr Unglaube und ihre Gottlosigkeit, obwohl es viele fromme Demokraten und nicht wenige gottlose Aristokraten gibt: Dinge, die nach der Meinung der Legitimisten sich ebenso wider-

sprechen, als wenn ich sage: ein frommer Ehebrecher oder ein gottloser Gläubiger.

Aber hier wirft man ein: „Muss man denn nicht zugeben, dass es staatliche Fragen gibt, die eine tiefe sittliche und religiöse Bedeutung haben, an denen sich zu betheiligen für den Christen nicht blos Recht, sondern auch Pflicht ist?" Ich antworte auf diesen Einwurf Hengstenberg's: Allerdings haben weltliche und staatliche Ordnungen und Gesetze auch eine sittliche und religiöse Bedeutung in dem Sinne, wie alles Weltliche und Menschliche es hat, nicht dadurch, dass es an und für sich eine göttliche, sittliche Ordnung ist, sondern dadurch, dass man sich nach gewissen göttlichen Ordnungen und den zehn Geboten dagegen verhalten soll. Die staatlichen Gesetze sind menschlich, können oft in's Gegentheil verändert werden, dennoch darf ich sie nicht übertreten, ohne mich an Gott zu versündigen. Es bestehn ja über manche Sachen in verschiedenen Staaten offenbar ganz entgegengesetzte Gesetze, so dass ich mich in einem Staate durch eine Handlung versündigen kann, die in einem andern völlig erlaubt ist und ohne Sünde geschehn kann. Wer z. B. in einem Staate keine Steuer oder Zoll für die Einführung gewisser Waaren gibt, schmuggelt und versündigt sich, in einem andern Staate, wo Freihandel herrscht, kann ein Christ dieselbe Handlung ohne Sünde begehn, die in einem anderen Staate Sünde wäre. In den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika war zeither in einigen Staaten verboten Sklaven zu halten, in andern Staaten erlaubt; so konnte ein Christ sich in einem Staate durch das versündigen, was in dem andern keine Sünde war. So bestehn über Handelsrecht, Gewerbefreiheit, über die Ausgabe von Papiergeld, über Theilbarkeit des Grundeigenthums, über den Ausschank von Spirituosen u. s. w. in verschiedenen Staaten die allerverschiedensten Gesetze, die sich oft gradezu widersprechen; dennoch haben sie allerdings einen relativ sittlichen Werth für jeden Christen. Es gibt gradezu ganz miserable, schlechte, verderbliche, thörichte Staatsordnungen und Gesetze, die ich dennoch als Christ nicht übertreten darf. Sie gehören aber ins Weltreich und sind wohl von dem ewigen Sittengesetze Gottes zu unterscheiden. Die nun solche Ordnungen machen und festsetzen, betheiligen sich daran nicht als Christen, sondern einfach als Staatsbürger, ebenso gewiss als, wenn ein Dichter isst und trinkt, er dieses nicht als Dichter thut, d. h. weil sein Dichtergenie dieses mit sich bringt und vorschreibt, sondern er isst und trinkt als Mensch, weil jeder Mensch als solcher, er mag ein Dichter seyn oder nicht, einen Magen

hat. Hier gebe ich freilich zu, dass die Sache bei uns etwas anders liegt als in Amerika. Dort ist der Staat principiell von der Kirche getrennt, bei uns sind Kirche und Staat vielfach verbunden, die weltliche Gesetzgebung beschäftigt sich manchmal mit Sachen, die auch eine kirchliche Bedeutung haben und ins Christenthum hinübergreifen, mit Ehe- und Schulgesetzen, mit Gesetzen zur Aufrechthaltung und Beförderung der Sonntagsheiligung u. s. w. Hier ist die Scheidung oft schwierig, aber nicht unmöglich. Wenn auch Kirche und Staat mit einander verbunden sind, so bleibt doch der innerliche Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche dieser Welt bestehn, Menschliches wird dadurch noch nicht göttlich und Göttliches noch nicht menschlich. Die Ehe z. B. hat eine rein staatliche und weltliche Seite, die mit dem Christenthum nichts zu thun hat, die deshalb auch, wie Luther besonders dieses betont hat, den Juristen zu überlassen ist. Hinwiederum hat die Ehe auch eine Seite, nach welcher sie ins Reich Gottes gehört und daher den Ordnungen und Gesetzen dieses Reiches unterworfen ist. Will nun der Staat ein christlicher seyn, so ists natürlich, dass er solchen Ordnungen und Gesetzen Gottes durch weltliche Gesetze nachzuhelfen, sie zu schützen und zu befördern sucht. Will er kein christlicher Staat seyn, so gibt er dem Kaiser, was des Kaisers ist, und lässt Gotte, was Gottes ist. Wie es nun ja leicht kommt, dass im ersteren Falle der Staat, mehr als er sollte, in's kirchliche Gebiet übergreift, geistliche Sachen auf weltliche Weise und mit weltlichem Arm richten, beurtheilen und entscheiden will, ebenso liegt im anderen die andre Gefahr nahe, dass die Kirche in rein weltliche Dinge sich mischt und irdische Sachen geistlich richten und entscheiden will. Letzteres ist offenbar der Fehler der Legitimisten. Damit dass unsre Staaten christliche seyn wollen, ist ja nicht gesagt, dass der Staat in das Christenthum aufgegangen, dass das Reich der Welt von dem Reiche Gottes verschlungen ist, oder dass rein weltliche Sachen nicht nach weltlicher Vernunft und Gesetzen, sondern nach der Norm des Christenthums gemessen und entschieden werden müssten. Wenn auch Staat und Kirche, das Reich Gottes und das Reich dieser Welt sich vielfach im christlichen Staate berühren, so ist damit noch nicht gesagt, dass Eins das Andre verschlingt. Es liegt nur eine Aufforderung darin, jedem das Seine zu geben, und weil die Grenze oft schwierig zu ziehn ist, darum desto vorsichtiger und gewissenhafter zu Werke zu gehn.

„Aber — sagt Hengstenberg wieder an einer andern Stelle" — die Demokratie ist die principielle Auflehnung

gegen das 4. Gebot, darum gehört sie auch auf die Kanzel — Lüge bleibt Lüge, Mord bleibt Mord, auch wenn er ein politischer ist.“ Hieran ist Folgendes wahr: ein Mord ist allerdings Sünde, weil er, er mag ein politischer seyn oder nicht, gegen das 5. Gebot ist, und Lüge ist gleichfalls Sünde, sie mag eine politische seyn oder nicht, weil sie gegen das 8. Gebot ist. Den Mord und die Lüge macht ja gewiss das nicht zur Sünde, ob er politisch ist oder nicht, sondern, dass er gegen die zehn Gebote ist. Aber, sagt Hengstenberg, die Demokratie ist die principielle Auflehnung gegen das 4. Gebot, darum muss sie auch an und für sich Sünde seyn, und ist man verbunden gegen dieselbe zu predigen. Schon oben glaube ich diese oft gehörte legitimistische Behauptung widerlegt zu haben, der Deutlichkeit halber setze ich noch Folgendes hinzu: Eine principielle Auflehnung gegen das 4. Gebot wäre die Demokratie, wenn sie überhaupt von aller und jeder Obrigkeit, möchte dieselbe beschaffen seyn, wie sie wollte, nichts wissen wollte, auch nichts von einer demokratischen, republikanischen oder constitutionellen Obrigkeit, wenn sie principmässig gegen jede Obrigkeit und den Gehorsam gegen dieselbe wäre, also von gar keiner Obrigkeit etwas wissen wollte. Allein sie ist nicht gegen die Obrigkeit überhaupt, sondern nur gegen eine solche Obrigkeit, die eine andre politische Partei für die beste oder einzig göttliche hält.. So lange nun diese Meinungsverschiedenheit sich innerhalb der von den bestehenden Gesetzen erlaubten und geordneten Schranken hält, ist sie an und für sich nicht unerlaubt. Wie schon gesagt, es handelt sich hier um Principien, nicht um einen offenen Aufruhr gegen eine bestehende Obrigkeit. Die Demokraten z. B. haben das Princip der Volkssouveränität, der Wahlen oder bestimmter politischer Verfassungen, die sie für besser und zweckmässiger halten, als andere ihnen entgegengesetzte. Sollen aber diese Principien gegen das 4. Gebot principiell gerichtet seyn, so muss erst nachgewiesen werden, dass andere politische Principien, welche obige demokratische Principien ausschliessen, z. B. das des Absolutismus, im 4. Gebot von Gott geboten sind. Die Schrift redet aber nie von einer bestimmt verfassten Obrigkeit, der wir unterthan seyn sollen, sondern sagt: seid unterthan aller menschlichen Obrigkeit, jeder Obrigkeit, die Gewalt über euch hat. Wären die Demokraten die principielle Auflehnung gegen das 4. Gebot, so müsste das 4. Gebot etwa lauten: „Eine absolute Monarchie ist die einzig gottgewollte Obrigkeit; Constitutionen, Majoritäten, Volkssouveränität, Republiken u. s. w. sind vom Teufel.“ Das aber ist nicht das 4. Gebot Gottes,

sondern das 11. Gebot der Legitimisten, gegen das die Demokratie — das gestehn wir ein — allerdings eine principielle Auflehnung ist. Wenn nun Hengstenberg weiter sagt: „Da die Demokratie eine principielle Auflehnung gegen das 4. Gebot ist, so gehört auch auf die Kanzel das klare Zeugniss gegen sie," so erwidere ich: So wenig das 11. legitimistische Gebot auf die Kanzel gehört, so wenig gehört auch die principielle Auflehnung dagegen, nämlich die Demokratie, auf die Kanzel. „Darum soll man" *(Augustana)* die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, nicht ineinander mengen und werfen, denn die geistliche Gewalt hat sein Befehlich das Evangelium zu predigen und die Sakrament zu reichen, soll auch nicht in ein fremd Amt fallen, soll nicht weltliches Gesetz und Gewalt machen und stellen nicht von weltlichen Händeln, wie denn Christus gesagt hat: Mein Reich ist nicht von dieser Welt, *item:* wer hat mich zum Richter zwischen euch gesetzt, *item* St. Paulus: unsre Bürgerschaft ist im Himmel. Dieser Gestalt unterscheiden die Unsern beider Regiment und Gewalt Amt." Daher lasse man beides an seinem Ort, das Reich dieser Welt und das Reich Gottes, vermische und verwechsle nicht beides mit einander und mache nicht das Christenthum zu einem politischen Parteiprincip. Darin, dass man von Seiten der Legitimisten vor Letzterem sich nicht hütet, dass man die Theorien der Demokraten nicht als etwas menschlich Thörichtes, Unpraktisches, Lächerliches, sondern gradezu als etwas Diabolisches, Satanisches, Unchristliches, als eine Auflehnung gegen Gott und gegen das 4. Gebot behandelt — darin, sage ich, ist hauptsächlich der Grund der masslosen Erbitterung der politischen Parteien der Gegenwart zu suchen. Denn dass ihnen von Seiten der Legitimisten Unrecht geschieht, fühlen und merken die Demokraten wohl, dafür haben sie ein feines Gefühl. Da sie nun aber merken, dass die Beschuldigungen, die Behauptungen und die Polemik der Legitimisten respektive der Kreuzzeitungspartei nur halb wahr sind, dass man mit falschen Waffen gegen sie kämpft, so argwöhnen sie — und das ist das Schlimmste —, dass das ganze Christenthum, als dessen Vertreter jene Partei sich gebehrdet, nur halb wahr ist; das Christenthum muss ihnen verdächtig und anstössig werden, weil es immer zu politischen und Parteizwecken gemissbraucht wird. Hier ist auch ohne Zweifel einer der Gründe zu suchen, warum das Christenthum heutigen Tages so wenig Eingang findet, und warum auch die D e m o k r a t i e so s t a r k ist und immer mehr wohlwollende Männer sich ihr zuwenden. Sie ist so stark, weil die Wahrheit in diesem Streite ebenso gut auf ihrer

Seite als auf der andern ist, weil sie mit ihrem Widerstande und ihrer Verabscheuung der Theorien ihrer Gegner im vollen Recht ist. Es ist auch zweifellos, dass eben durch diese gefährliche Fälschung der Legitimisten der preussische Verfassungsstreit, der Conflikt der Krone und Kammern, einen so hartnäckigen, verbissenen und gefährlichen Charakter angenommen hat, indem dieser rein staatliche und weltliche Streit aufs christliche Gebiet gezogen und mit dem 4. Gebot zu Boden geschlagen werden sollte. Krone und Abgeordnetenhaus streiten sich über ihre Machtbefugnisse und Competenz, beide klagen sich der Verletzung der Verfassung an, es ist also ein Streit, der durchaus auf juristisches Gebiet fällt. Hier kommt die absolutistische Partei aber immer mit dem 4. Gebot dazwischen. Das 4. Gebot befiehlt der Obrigkeit zu gehorchen. In diesem Streite aber soll erst ausgemacht werden, wer in einem zuständigen Falle die Obrigkeit ist. Nehmen z. B. nach der constitutionellen nun einmal faktisch bestehenden und vom König beschworenen Ordnung die Kammern oder eine andre Körperschaft an gewissen Funktionen der Obrigkeit Theil, z. B. an der Gesetzgebung, der Bewilligung von Steuern, so sind auch die Kammern ein Theil der Obrigkeit, die, wenn sie in den verfassungsmässigen Grenzen sich hält, für mich obrigkeitliche Autorität hat. Entsteht nun zwischen den verschiedenen Funktionen der Obrigkeit ein Conflikt, so kann dieser nur von den Juristen und der Verfassung entschieden werden, eben weil die Competenz dieser Faktoren keine göttliche, sondern eine menschliche ist. Die Legitimisten aber wollen die Sache mit dem 4. Gebot und Christenthum entscheiden, indem sie das 4. Gebot nur auf eine bestimmte Form, auf einen Theil der Obrigkeit, auf den König, beziehn, weil nach ihrer Anschauung nur eine absolutistische Obrigkeit eine wirkliche Obrigkeit ist. Hengstenberg sagt daher auch einmal gradezu, dass man innerhalb der bestehenden liberalistischen Institutionen die Obrigkeit nicht ehren könne.

Fragen wir nun II. nach den Consequenzen, die sich aus dieser falschen Anschauung der Legitimisten ergeben. Ich will hier nicht reden von den innern Consequenzen auf dem Gebiete des christlichen Glaubens und Gewissens — denn dass diese Anschauung auch Hauptpunkte des christlichen Glaubens, z. B. die Rechtfertigungslehre wesentlich alterirt, auch zur traurigsten Verwirrung der christlichen Gewissen ausschlagen muss, ist augenscheinlich —; nur von den äussern Consequenzen, von den Folgen, die solche Behauptungen und Lehren auf dem Gebiet des kirchlichen und staatlichen Lebens

haben müssen, will ich hier sprechen. Auf dem staatlichen Gebiete haben diese Anschauungen, wie ich oben gezeigt habe, eine masslose Erbitterung der politischen Parteien herbeigeführt, die sich von Tage zu Tage mehr steigert und endlich zu unlöslichen Conflikten führen muss. Doch weit bedenklicher sind die Folgen auf kirchlichem Gebiet, da die Kirche dadurch in die weltlichen Händel verflochten wird und auf's ernsteste darunter zu leiden hat, so dass Stahl gradezu sagt, dass mit dem Siege einer gewissen politischen Partei die Kirche ihrer äussern Gestalt nach untergehn müsse. Das Wohl der Kirche hängt da ganz und gar von der Politik ab. Das Exempel der amerikanischen Kirche mag uns die Augen aufthun, wohin es führt, wenn man Politik und Christenthum durch einander wirft. Der grosse Ernst, den die Missouri-Synode aufbietet, um nicht in diesen Strudel gerissen zu werden, sollte uns vorsichtig und nüchtern machen. „Dass wir in Zukunft," ruft Wyneken aus, „diese hohe Gnade und Geschenk, den Frieden und die Eintracht, uns erhalten und den Feind von unsern Gemeinden abwehren, das, glaube ich, sollte uns Allen sonderlich am Herzen liegen, Es hilft nichts, dass wir unsere Augen gegen die Gefahr verschliessen, die uns droht, oder dass wir ängstlich Bedenken tragen, dahingehörige Fragen zu berühren aus Furcht, die Gefahr dadurch herbeizuführen, sie kommt schon ungerufen, der Feind steht sicherlich vor der Thür und wird um so gewisser eindringen und um so mehr Schaden anrichten, je weniger Muth und Rüstung er findet, ihm zu begegnen." — Die traurigen Consequenzen dieser falschen Vermischung der Politik mit dem Christenthum für die Kirche sind also hauptsächlich die, dass die Kirche dadurch in den Kampf und den Fall der politischen Parteien verflochten wird, dass sie, wie Stahl sagt, mit der Legitimität steht und mit der Revolution fällt. Da das Christenthum ein politisches Parteiprincip wird, so wenden sich desshalb auch andere politische Parteien, die sonst als solche die Kirche ruhig ihre Wege gehn lassen würden, gegen dieselbe, was Stahl mit den Worten ausdrückt, dass die Solidarität der politischen und kirchlichen Stellung von allen Parteien mehr oder weniger empfunden werde. Aus dieser Solidarität kommt es denn her, dass wir Auftritte wie hier in Hannover erleben, wo wir sehn, dass eine ganze politische Partei sich als solche in compakter Majorität gegen die Kirche erhebt, eben weil die Kirche vielfach eine politische Partei geworden ist oder sich als Handlangerin einer solchen gebrauchen lässt, weil sie neben der Predigt des Evangeliums noch irdische weltliche Zwecke verfolgt. Mischt sich die

Kirche in die Politik, so mischt die Politik sich in die Kirche. Will die kirchliche Partei, wie die Legimitäts- und ein gut Theil Hannoverscher Theologen gleichfalls thun, den Staatsbürgern in der Politik eine bestimmte Verfassung vorschreiben und also weltliche Verfassungssachen mit christlichen Waffen auskämpfen, so dürfen wir uns auch nicht wundern oder beklagen, dass die politischen Parteien dann auch der Kirche eine Verfassung vorschreiben und mit weltlichen Waffen christliche Fragen auskämpfen, denn darin besteht ja die vielgerühmte Solidarität der politischen und kirchlichen Stellung. „Was du nicht willst, dass dir geschicht, das thu auch keinem Andern nicht.“ Weil diese Legitimitätsschwindler ihre politischen Systeme auf das Christenthum bauen, darum baun die Volkssouveränitätsfanatiker ihre christlichen Systeme, ihre Religion auf die Politik. Das nennt man von beiden Seiten die Solidarität der politischen und kirchlichen Stellung; diese Solidarität aber ist es grade, gegen die sich die Miss.-Synode mit Händen und Füssen wehrt, weil sie weise genug ist, die unheilvollen Folgen, die eine solche Vermischung der Politik und des Christenthums nothwendig in ihrem Gefolge hat, klar einzusehn. Die Amerikaner sind auch hier eben wieder praktischer als wir. Das Unheil, das aus dieser Vermischung vom Reich dieser Welt und vom Reich Gottes für die Kirche folgen muss, ist ein schreckliches. Stahl schildert es mit den Worten: Die Kirche, ihrer äussern Erscheinung nach, steht mit der Legimität und fällt mit der Revolution. Sollte also, was ja leicht der Fall seyn mag, einmal die Demokratie siegen und zur Macht kommen, so wäre es wenigstens ihrer äussern Erscheinung nach mit der Kirche zu Ende. Denn wenn die Kirche die Demokratie für widerchristlich, für den Antichrist erklärt, wenn sie gegen die Demokratie predigt und nur den Absolutismus für eine göttliche Ordnung der Obrigkeit hält, so sind die beiden natürlich Todfeinde, schliessen sich gegenseitig aus. Unter einer demokratischen Regierung dürfte es keine Christen geben, die christliche Religion stände mit dem Hochverrath auf ganz gleicher Stufe, eine demokratische Regierung müsste, wenn sie auch nicht alle Christen vertriebe, doch zum wenigsten alle Kirchen schliessen, alle Bibeln verbrennen lassen und alle Prediger absetzen, denn dieses alles wären geschworene Feinde der Staatsordnung, Kirchen, Kanzeln und Bibeln lauter Sachen, die sich mit der Existenz der Regierung nicht vertrügen. Wenn daher die Missourier die Stahl'schen Grundsätze annähmen und dieselben zu verwirklichen suchten, so

müssten sie in Amerika alle geköpft werden, denn die Verwirklichung dieser Grundsätze wäre ohne Zweifel Hochverrath. Man lasse doch seine Lieblingsgedanken und Träume von weltlicher Verfassung und Politik aus dem Christenthum heraus, der Wirrwarr und die Verbissenheit ist ohnehin schon gross genug. Man bringt mit den allerbesten Staatsverfassungen aus politischen Grundsätzen keine einzige Seele in den Himmel, man macht ganzen Klassen der menschlichen Gesellschaft das Christenthum durch solche hässliche völlig ungerechtfertigte und innerlich unwahre Polemik gradezu verdächtig und anrüchig, dass sie sich in ihrem Herzen davon abwenden, man schwächt dadurch die Kraft des Evanliums und macht es zu einer alten politischen Vogelscheuche. Viel mehr Herzen würden heutzutage der heilsamen Wahrheit zufallen, wenn diese ihnen nicht in einer so unlautern Gestalt, mit allerlei Menschenfündlein und modernen Theorien entstellt erschiene. Besonders die falsche Lehre von Kirche und Amt ist es, welche heutigen Tages mit Recht das Evangelium stinkend macht und viele Herzen demselben verschliesst. Sollten uns denn die Augen nicht aufgehn, besonders uns Predigern und Theologen, die wir doch wahrhaftig genug Anderes zu thun haben, als Politik zu treiben, ehe es zu spät ist, ehe wir entsetzliches Unheil durch diese falschen Theorien angerichtet haben! Man verhandelt diese Fragen auf Conferenzen und in kirchlichen Zeitschriften, aber meistens ohne Resultat, wie es besonders mit der Erörterung der Frage über Kirche und Amt, diesem Räthsel der Sphinx, das der ganzen Kirche Hals und Beine zu brechen droht, der Fall ist, ohne das eine symbolische Wort: „Darum soll man die zwei Regimenter, das weltliche und geistliche nicht in einander mengen noch werfen," vor lauter neuen Fündlein und Theorien zu beachten.

Wir haben indessen nun noch III. nach der Quelle und dem eigentlichen Ursprung dieser Verirrungen und falschen Theorien und nach der Verbindung, in welcher sie mit andern von derselben Partei gehegten Irrlehren auf kirchlichem Gebiet stehn, zu fragen. Und da sage ich zunächst mit Luther, der so schön nachzuweisen versteht, dass aller Verirrungen auf dem Gebiete des Lebens und der Lehre geheimste und eigentlichste Quelle der Unglaube ist, eben wie der Glaube eine lebendige unversiegbare Quelle alles Guten, dass der innerste Grund aller dieser Verirrungen, aller solcher von dem Vorbilde der reinen lautern Lehre abweichenden Anschauungen und Lehren der Unglaube und nichts als der Unglaube ist. Es ist der Unglaube, der der

Allmacht und Führung Gottes nicht zutraut, dass er seine Kirche in allen Gefahren und Anfechtungen, damit sie wie ein Schifflein auf dem ungestümen Meere rings umgeben ist, allein erhalten und beschützen könne, sondern wähnt, wir Menschen müssten ihm mit weltlichem Arm und Macht, mit politischen Gebäuden und Verfassungen noch etwas nachhelfen. Es ist der Unglaube, welcher nicht Gott allein, sondern Fleisch und Blut, Könige und Fürsten für seine Stärke hält. Es ist der Unglaube, der reines Wort und Sakrament, welche Gott als die einzigen wenn auch unscheinbaren Mittel unsers Heils und unsrer Seligkeit geordnet hat, für zu schwach, gering und verächtlich achtet; er will noch greifbarere und seiner Meinung nach standfestere Hülfsmittel sich daneben machen. Nicht die reine Lehre allein soll es thun, sondern menschliche Anstalten und Ordnungen sollen ihr an die Seite gesetzt werden; nicht der Glaube soll die Macht allein seyn, der die Welt überwindet, es sollen noch andre Mächte und Einflüsse mit zu Hülfe genommen werden. Es ist der Unglaube, der an Gottes Ordnungen sich nicht genügen lässt, sondern menschliche Ordnungen ihnen gleichstellt. Das Christenthum allein, denkt man, ist zu schwach, darum muss die Politik ein wenig nachhelfen. Wo der liebe Gott nicht ausreicht, muss der König von Preussen, oder wen man sonst bei der Hand hat, in den Riss treten. Die Kirche Christi, die auf dem ewigen unerschütterlichen Grunde der göttlichen Heilswahrheiten erbaut ist, so fürchtet man, möchten die Pforten der Hölle oder der Demokratie doch endlich überwältigen, daher schiebt man ihr denn noch schnell ein paar morsche selbstgemachte Stützen unter. Es ist derselbe Unglaube, dem auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre aus falscher Demokratenriecherei die jedem Gläubigen so hochtheure Lehre von dem allgemeinen Priesterthum so verdächtig ist, der von einer unsichtbaren Kirche nichts wissen will, sondern in der Kirche hauptsächlich eine äussere Anstalt erblickt, dem die symbolische Lehre, dass die Schlüssel der ganzen Kirche und nicht einem einzelnen Stande und einzelnen Personen gegeben seien, aus thörichter Furcht, die verhasste Volkssouveränität auf kirchlichem und staatlichem Gebiete nicht genug bekämpfen zu können, ein Dorn im Auge ist, der daher lieber nur einem Stande, nur dem geistlichen Amte die Schlüssel zusprechen will, während das Predigtamt doch nur den Schatz verwaltet, den Christus Allen erworben hat; es ist derselbe Unglaube, der dem geistlichen Amte neben dem Mandate der Predigt des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente noch so gern eine besondre Auto-

rität, ein besonderes Regiment auch in äusserlichen weltlichen Dingen als von Gott ihm eingestiftet zuzueignen so eifrig ist, damit alles von oben hübsch am Drath regiert werden und der politische Absolutismus auch auf die Kirche übertragen werden könne, der mit einem Wort mit den römischen Irrlehren von Amt und Kirche liebäugelt, damit er die Kirche Jesu Christi, die in der Predigt des reinen Worts und der lautern Wahrheit ihre Kraft und weltüberwindende Macht hat, zu einem äussern, nach gewissen Lieblingsschemas regierten und verfassten Körper und Anstalt mache, alles um auch hier einen Kampfplatz für seine politischen Systeme zu gewinnen und der gefürchteten Demokratie einen Riegel vorzuschieben. Man verstehe mich wohl. Ich rede den Demokraten nicht das Wort. Ich sage nur, dass man alle Feinde der Kirche Christi erst dadurch stark und gefährlich macht, wenn man sie mit etwas Anderem, als der lautern, hellen, unumstösslichen Wahrheit göttlichen Worts bekämpft, wenn man aus Furcht, die reine Lehre und die Bekenntnisse unsrer Kirche böten nicht Handhaben genug im Kampfe gegen alle Feinde des Herrn, zur Entstellung und Verfälschung der lautern Wahrheit seine Zuflucht nimmt; denn grade dadurch stärkt man die Widersacher, wie man denn mit Schmerzen sehen muss, dass sie oft gerechte Beschwer gegen die Verfechter des Christenthums führen, sie manchmal mit ihren eignen Waffen schlagen, indem sie denselben, wo sie sich auf die Bekenntnisse der Kirche und die Schrift berufen, in's Gesicht sagen dürfen, dass sie ja selber von den Bekenntnissen und der Schrift abweichen, und dass von den Feinden der Kirche gegenüber den vermeintlichen Kämpen für dieselbe manchmal die Wahrheit geltend gemacht wird. Erst dadurch werden die Feinde stark, erst dadurch ist ihre Macht so gross, erst darum werden keine entscheidenden Siege erfochten; denn wenn sie auf der andern Seite erst merken, dass nicht alles, was ihnen entgegengehalten wird, lautres Gold ist, kommt ihnen bald der Argwohn, dass es auch in andern Stücken mit dem Christenthum nicht zum besten stehe. Gegen die Feinde der Kirche kämpft man daher am besten, wenn man schonungslos alle Abweichungen von der Wahrheit auf Seiten der eignen Partei bekämpft, damit sie immer das unbefleckte, reine, ewig siegreiche Panier der lautern Lehre dem Feinde entgegentrage. In diesem allein wird sie siegen. Weh thut es mir freilich, dabei so vielen hochgeehrten Männern, mit denen ich mich sonst im Glauben eins weiss, entgegentreten zu müssen. — Dass nun diese oben bezeichneten Irrlehren auf dem Gebiete der kirchlichen Lehre auf's

engste mit den von mir besprochenen falschen sogenannten legitimistischen Anschauungen auf politischem Gebiete zusammenhängen, ja eigentlich nur eine Uebertragung derselben auf's kirchliche Gebiet sind, ist jetzt endlich des Näheren noch weiter zu erweisen.

Dass dieses der Fall ist, könnte man schon allein daher vermuthen, dass keiner der Theologen, die in der Lehre von Kirche und Amt recht lehren, sich zu diesen falschen politischen Theorien bekennt, dass aber alle diejenigen, die in diesen wichtigen und andern damit zusammenhängenden Lehren die bekannte falsche katholisirende Richtung vertreten, auch jene falschen Stahl'schen Anschauungen von dem Verhältnisse des Christenthums zur Politik theilen. Harless z.B., der in der Lehre von Kirche und Amt lutherisch glaubt und lehrt, bleibt allen solchen Irrungen fern; Hengstenberg tadelt ihn, dass er sage: „Uns ist das Evangelium als eine frohe Botschaft an alle Menschen anvertraut. Wie verträgt sich damit eine scharfe politische Parteistellung? Bleibt Christen in allem, was ihr denkt und thut, aber lasst das Christenthum aus der politisch rechtlichen Prüfung und Entscheidung der politischen Rechtsfragen weg." Ströbel, der ebenfalls in der Lehre von Kirche und Amt auf dem Boden des Bekenntnisses steht, bekämpft in seiner energischen Weise, um mich eines Ausdrucks des sel. Rudelbach zu bedienen, mit lutherischen Keulenschlägen den Stahl'schen Legitimitätsschwindel. Ihnen stimmen ein gut Theil deutscher lutherischer Theologen und in Amerika besonders die Missouri-Synode bei, bei welcher letztern sich die lutherische Lehre von Kirche und Amt am ausgeprägtesten findet. Man sieht daraus, dass diejenigen, die in den Lehren von Kirche und Amt auf lutherischem Boden stehn, auch in ihren Anschauungen des Verhältnisses des Christenthums zur Politik auf's trefflichste übereinstimmen, eben wie es augenscheinlich ist, dass diejenigen, die in diesen wichtigen kirchlichen Lehren romanisiren, den falschen oben bekämpften politischen Theorien zugethan sind. Hieraus wäre es also schon höchst wahrscheinlich, dass auch auf diesem Gebiete eine Solidarität der falschen Lehre von Kirche und Amt und der falschen Legitimitätstheorien besteht. Dieses liesse sich nun noch weiter daraus erweisen, dass die auf kirchlichem Gebiete geltend gemachten Irrlehren über den Ursprung und die Autorität des Amts, über das Wesen und die Verfassung der Kirche u.s.w. genau den auf staatlichem Gebiet geltend gemachten Theorien entsprechen, dass man auf beiden Gebieten eine besondre menschliche Verfassung mehr oder weniger als eine ewige

von Gott der Kirche und dem Staate eingestiftete Ordnung betrachtet, dass man überhaupt auf beiden Gebieten Menschliches und Göttliches, Irdisches und Himmlisches, Glauben und Leben nicht recht auseinanderhält, wenn diese Solidarität nicht von den Gegnern selbst eingestanden würde. Vilmar schreibt nämlich in dem schon mehrmals angezogenen Artikel, Die Anfechtungen und Aufgaben des geistlichen Amts überschrieben, wörtlich Folgendes:

„Eine richtige Lehre von der Kirche weist auch den minder Geübten, ja den Unerfahrenen auf diesem Felde“ (nämlich auf dem staatlichen) „den richtigen Weg und es reicht fast schon der einzige Satz zur Orientirung hin, ein Satz, welcher sich aus dem Glauben an den gegenwärtigen Christus, dessen Leib die Kirche ist, von selbst ergibt: Alles in weltlichen Dingen, was der Gestalt der Kirche analog ist, ist weltlich gut, was nicht, unbedingt verwerflich. Nun ist z. B. die Kirche auch als Gemeinschaft keine Masse von zusammenaddirten Individuen, sondern eine von vorn herein gegliederte Gemeinschaft, ein Organismus, so dass der Einzelne nur als Glied Bedeutung dafür hat. So ist alles corporative, von vorn herein gegliederte weltliche Leben relativ gut, alles Atomisiren verwerflich. Darum ist verwerflich die unbedingte Theilbarkeit des Grundeigenthums, weil durch dieselbe das Ganze aufgelöst wird, und lauter atomisirende Individuen geschaffen werden. Darum ist gleich verwerflich der unbeschränkte Gewerbebetrieb, welcher noch dazu auf dem dem Wesen der Kirche bereits von anderer Seite widersprechenden Satze beruht, als habe Jeder ein natürliches Recht nach seinem Belieben jedes Geschäft zu treiben oder auch wieder fallen zu lassen, was nichts Andres ist als die primäre und schrankenlose Berechtigung des Individuums, d. h. der Gliedlosigkeit, Atomismus oder Anarchie in der rohsten Gestalt. Und so liessen sich noch Schaaren von Beispielen aufstellen, doch mag es an diesen genug seyn.“

Diese Worte sind ein rechtes Beispiel der leichtfertigen Spielerei moderner Theologen, auf wenige unbestimmte, manchmal ganz unverständliche, durchaus nichtssagende Schlagwörter, wie hier: Organismus, zusammenaddirte Individuen, Atomisiren, Gliedlosigkeit u. s. w., ihre Lieblingssysteme und Luftschlösser ohne jede logische und biblische Berechtigung willkürlich sich zurecht zu construiren. Ich zweifle, dass die Demokraten davor grossen Respekt haben oder gar zu Kreuze kriechen werden. Aus der richtigen Lehre von der Kirche, behauptet Vilmar, lerne auch der Unerfahrene die rechten Grundsätze über Staatsverfassung und sogar Staats-

ökonomie. Diese resultirten aus jener. Angenommen dies wäre wahr, was freilich noch zu beweisen wäre, so ist das Misslichste bei der ganzen Sache noch das, dass Vilmar nicht die „richtige", sondern die unrichtige Lehre von der Kirche hat, wie ja diese Worte sofort wieder zeigen, da Vilmar, obwohl er offenbar von der sichtbaren Kirche hier redet, behauptet, dieselbe sei der Leib Christi, ein Satz, den unsre Symbole auf das bestimmteste verwerfen. So heisst es im 7. Artikel der Apologie: „Denn dieselbe" (die unsichtbare Kirche) „wird allein genennet in der Schrift Christi Leib." Und mit Recht wird dieser Satz, dass die sichtbare Kirche der Leib Christi sei, im 7. und 8. Artikel der Apologie so entschieden bekämpft, weil er eine gefährliche römische Irrlehre und die Quelle vieler Irrthümer ist. Denn ist die sichtbare Kirche der Leib Christi, so werde ich eigentlich nicht mehr selig *sola fide*, sondern dadurch, dass ich in den äussern Organismus der sichtbaren Kirche eingeleibt bin, der Glaube verliert seine Bedeutung gegenüber der äussern Zugehörigkeit zur Kirche; diejenigen, die äusserlich in die Kirchengemeinschaft aufnehmen oder daraus ausstossen können, schliessen den Himmel auf und zu, so dass sie eigentlich ebensoviel Macht haben als Christus selbst. Es folgt ferner daraus, dass, wenn man sich nur äusserlich zur Kirche hält, selbst wenn man innerlich gottlos und ungläubig ist, man doch selig werden kann, die Gemeinschaft der Kirche macht einen selig, denn da er durch die Gemeinschaft der Kirche ein Glied am Leibe Christi geworden, kann er natürlich nicht verdammt werden. Dass dieses gefährliche katholische Irrlehren sind, weiss jeder lutherische Christ. Es ist ein höchst bemerkenswerthes Zeichen, dass allen Legitimitätstheologen dieser Satz, dass die Kirche eigentlich unsichtbar und dass diese unsichtbare Kirche der Leib Christi sei, so anstössig ist. v. Gerlach sagt in der Evangelischen Kirchenzeitung, Aprilheft 1864 S. 216: „Man hätte daher Bedenken tragen sollen, so leichthin, wie oft geschehn, von einer unsichtbaren Kirche oder einem unsichtbaren Gottesreich zu reden" (bekanntlich sind besonders unsre Symbole es, die davon reden), „was in der Schrift nie geschieht und womit viel Missverständniss und Unheil angerichtet worden ist in dieser unsrer Zeit, die den Versuchungen zum Wolken-, Nebel- und Gespensterthume so leicht unterliegt." Luther sagt einmal: „Es weiss nun bei uns Gottlob jedes sechsjährige Kind, was die Kirche sei" (aus dem 3. Glaubensartikel nämlich). Viele moderne Theologen wissen es nicht oder wollen es vielmehr nicht wissen — Von dieser Kirche sagt Vilmar ferner aus, dass sie „keine Masse von zusammen-

addirten Individuen, sondern eine von vorn herein gegliederte Gemeinschaft, ein Organismus sei." Wir erfahren weiter, „dass es dem Wesen der Kirche widerspricht, dass jeder ein natürliches Recht habe, ein Geschäft nach Belieben zu treiben oder aufzugeben, dass eine schrankenlose Berechtigung des Individuums mit dem Wesen der Kirche nicht im Einklang stehe" u. s. w. Was mit diesen unbestimmten, dunkeln und dehnbaren Ausdrücken eigentlich gemeint sei, das zu entwickeln wollen wir uns jetzt keine Mühe geben; instinktartig wird ja auch der Uneingeweihte herausfühlen, dass das Wesen der Vilmar'schen Kirche nicht im besten Einklange mit den politischen Theorien der Demokraten von gleichen Rechten aller, von Volkssouveränität u. s. w. steht. Wenn nun Vilmar uns mittheilt, „dass alles in weltlichen Dingen, was der Gestalt der Kirche analog ist, weltlich gut, was nicht, unbedingt verwerflich sei," dass mit andern Worten der Gestalt der Kirche auch die Gestalt des Staates zu entsprechen habe, so wird auch der Blödeste ja herausfühlen, dass die Lehre von der Kirche bei den Legitimitätstheologen eine sehr politische Bedeutung und Beigeschmack habe, und das sie das Reich Gottes und das Reich dieser Welt, Christenthum und Politik, die nach der Augsburgischen Confession man nicht in einander mengen soll, nicht von einander zu halten wissen oder wohl besser nicht von einander halten wollen. Man wird auch wohl herausfühlen, warum Vilmar dem allgemeinen Priesterthum aller Christen, der Gleichheit aller Gläubigen vor Gott und unter einander, der Herrlichkeit aller Christen, denen als erlöseten Kindern Gottes, als dem auserwählten Geschlechte, der Hausehre, der Braut des Lammes die Schlüssel des Himmelreichs und alle Schätze der Erlösung ganz gleicherweise, mit gleicher Berechtignng ohne Ausnahme gegeben sind, so dass Paulus ausruft: „Es ist alles Euer, es sei Paulus oder Apollo," und Petrus schreibt: „Ihr seid das auserwählte Gesehlecht, das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums", bei seiner Ermittelung und Bestimmung des Wesens der Kirche keine Berücksichtigung schenkt, denn da alles im Staate der Kirche analog seyn soll, so würden die Demokraten ja sofort die gefährlichsten Waffen daraus schmieden. Es muss den Legitimitätstheologen desshalb eben alles darauf ankommen, dass die Kirche ihrem Wesen nach in einer Ueberordnung und Unterordnung, in einer Ungleichheit ihrer Glieder bestehe, denen wesentlich nicht gleiche Rechte, gleiche Herrlichkeit, gleiche Macht und gleiche Berechtigung zukomme. Es muss die Kirche ihrem Wesen nach so etwas von Rangklassen, von militärischem Organismus womöglich

mit gehöriger Subordination aufzuweisen haben, — denn so, denkt man, hätte man alle Demokraten auf's Maul geschlagen. Daher sind diese Theologen so vorsichtig, von der christlichen Kirche mit dem 3. Glaubensartikel zu bekennen, sie sei eine Gemeinschaft der Heiligen; sie sagen vielmehr: „sie sei eine von vorn herein gegliederte Gemeinschaft," „ein Organismus," „keine Masse von zusammenaddirten Individuen"; daher lieben sie nicht den symbolischen Satz, dass die Schlüssel der ganzen Kirche d. h. allen Gläubigen gegeben seien, sondern sagen dafür lieber, „dass die schrankenlose Berechtigung des Individuums dem Wesen der Kirche widerspreche;" daher redet man mit besondrer Vorliebe von „Gliedlosigkeit, Anarchie in der rohsten Gestalt, Atomismus u. s. w." Ungeheuerlich wahrlich, geeignet, auch dem Einfältigsten über die falsche Vermengung von Christenthum und Politik die Augen zu öffnen, ist der Ausspruch Vilmar's: Weil die Kirche ein Organismus ist und der Staat der Kirche analog seyn soll, so folge daraus, „dass verwerflich sei die unbedingte Theilbarkeit des Grundeigenthums (denn es werden dadurch lauter atomisirte Individuen geschaffen)", folge, dass „gleich verwerflich sei der unbeschränkte Gewerbebetrieb" („denn dieser beruhe auf dem dem Wesen der Kirche widersprechenden Satze, als habe Jeder ein natürliches Recht, nach seinem Belieben jedes Geschäft zu treiben oder auch fallen zu lassen"), folge wer weiss noch was, denn es kann am Ende Alles ganz bequem daraus folgen, was Vilmar ja auch selbst seinen verwunderten Lesern andeutet, wenn er hinzusetzt: „Und liessen sich noch Schaaren von Beispielen aufstellen." — Nun wer noch nicht gewusst hat, wozu die Lehre von der Kirche gut ist, der kann es hier lernen. Die modernen Legitimisten sind in der That mit der freilich etwas mühsamen und undankbaren Arbeit beschäftigt, das ganze Christenthum so herzurichten, dass aller Sätze desselben letzter Endzweck darin aufgeht, Waffen gegen eine politische Partei abzugeben. Der Schrift, dem Bekenntnisse, dem gesunden Menschenverstande und der Logik muss natürlich dabei ein grausamer Zwang angethan werden. — Die Logik dieser Vilmar'schen Deduktion ist etwa soviel werth als wenn ich, um zu beweisen, dass der Mond viereckig ist, folgendermassen schliesse: 1. Die Sonne ist ein Organismus.* 2. Ist die Sonne ein Organismus, so ist auch der Mond ein Organismus.

* Dass die Sonne kein Organismus ist, braucht uns natürlich sowenig zu geniren, wie es Vilmar genirt, dass die Kirche, wenigstens in der von ihm gebrauchten Bedeutung des Worts, kein Organismus ist.

3. Ist der Mond ein Organismus, so ist er auch viereckig und nicht rund. Wenn es Leute gibt, die dieses nicht einsehn, so sind es entweder Demokraten oder es mangelt ihnen an der „*illuminatio plene salutaris,*" sie dürfen denn „lediglich zu den Gehorchenden gerechnet werden und sich selbst rechnen." — Oder um noch besser an einem andern Beispiele die Logik der Vilmar'schen Deduction zu zeigen: Ein Schneider geht nach Amerika. Da er dort als Schneider keinen Verdienst findet, weil alles mit Maschinen genäht wird, ergreift er ein anderes Handwerk; da es auch mit diesem nicht recht fort will, wird er Farmer oder geht mit Waaren hausiren. Ich treffe ihn und stelle ihn zur Rede, woher er die Berechtigung habe sein Handwerk zu ändern. Er antwortet: der Staat hier in Amerika erlaubt einem Jeden jedes Gewerbe zu treiben, wozu er Lust und Geschick hat. Ich: „Das ist heidnisch." Er: „Warum?" Ich: „Weisst du nicht, dass die Kirche der Leib Christi ist?" Er: „Nun?" Ich: „Und dass daher die Kirche ein Organismus ist?" Er: „Nun?" Ich: „Dass daher auch der Staat ein Organismus ist?" Er: „Nun?" „Dass daher Gewerbefreiheit Gliedlosigkeit, Anarchie und Atomismus in der rohsten Gestalt ist und dem Wesen der Kirche widerspricht?" Will der Schneider dieses noch nicht einsehn, so fertige ich ihn mit dem unfehlbar beweisendem Kraft- und Stichwort ab, er sei ein atomisirtes oder atomisirendes Individuum.

Das ist eben das Traurige, dass Vilmar und mit ihm andere neuere Theologen mehr oder weniger für den Christen als solchen das Recht beanspruchen, die bürgerliche Ordnung, Erbschafts-, Handelsrecht, den Betrieb der Gewerbe u. s. w. zu beeinflussen. Vilmar lehrt gradezu, dass solche rein weltliche Ordnungen durch das Christenthum bestimmt und gegeben seien. Er fordert daher, dass ein Prediger als solcher von Amtswegen (denn als Bürger kann er sich immerhin mit bürgerlichen weltlichen Dingen beschäftigen) auch seinen Einfluss auf die socialen Verhältnisse geltend mache, „sonst," so sagt er wörtlich: „macht er sich zu einem Knecht der Welt, während er doch berufen ist, ein Herr der Welt zu seyn."

Also ein Prediger soll ein Herr der Welt seyn in dem Sinne, dass er kraft seines Christenthums auch weltliche Angelegenheiten, staatliche Ordnungen u. s. w. beherrscht, überwacht, oder seinen Einfluss darin geltend macht! Kann es uns wundern, wenn bei solchen Grundsätzen sich gegen solche Theologen ein lauter Widerspruch erhebt, wenn man sich solcher angemassten, unberechtigten Herrschaft, die den Christen nir-

gend verheissen noch befohlen, zu erwehren sucht? — Nein, das Christenthum ist nie und nimmer ein politisches Parteiprincip, und hauptsächlich daher, dass es von Seiten der modernen Legitimisten dazu gestempelt werden soll, rührt die grosse Animosität gewisser politischer Parteien gegen die Kirche, weil diese sich in politische und weltliche Dinge mischt und anmassender Weise dieselben nach gänzlich unberechtigten Lieblingstheorien beherrschen will. Welches Elend und welchen Fluch hat nicht die katholische Kirche durch diese Vermengung des Weltlichen mit dem Geistlichen über die Christenheit gebracht, welche Conflikte mit weltlichen Parteien und Mächten, welche blutigen Kriege sind dadurch veranlasst worden!

Hüten wir uns aus Unglauben oder Kleinglauben in dieselben Fehler zu gerathen, Fleisch und weltlichen Arm für unsre Stärke zu halten!

Miscellen.

I. Eine Danksagungs-Proclamation des Präsidenten der Ver. Staaten von Amerika.

Wenn überhaupt das grosse welthistorische Drama, das sich in Amerika abspielt, der lange und furchtbare Kampf Nordamerika's zwischen Sclaverei und Freiheit unsere tiefsten Sympathien hat erwecken müssen, und wenn dann einerseits die mitten in diesen Kampf gefallene Neuwahl des derzeitigen Hauptes der Ver. Staaten, welches ihn auf sich genommen, als ein hochbedeutsames Ereigniss erscheinen durfte, andererseits der jüngst in dem Moment endlich erkämpften glorreichen Sieges erfolgte scheussliche Meuchelmord dieses Präsidenten Lincoln uns mit Schauder beim Anschauen des göttlichen Waltens über der Geschichte der Völker erfüllt hat: so wird auch nachträglich noch die Mittheilung nachstehender Proclamation des mit Ehren Genannten, die wir der von Pastor S. K. Brobst zu Allentown herausgegebenen „Lutherischen Zeitschrift“ 1864, Novemb. 12, S. 171 entnehmen, und deren gottfürchtig herzhafte Sprache allerdings gegen den Ton mancher Manifeste cisoceanischer Potentaten absticht, unsern Lesern willkommen seyn. Sie lautet also:

„Es hat dem allmächtigen Gott gefallen, ein weiteres Jahr lang unser nationales Leben zu erhalten, indem Er uns durch Seine Obhut gegen auswärtige feindliche Pläne geschützt, und uns in Gnaden viele entschiedene Siege über den einheimischen Feind geschenkt hat. Es hat auch unserm himmlischen Vater ge-

fallen, unsere Bürger zu Hause, wie auch unsere Soldaten im Felde und unsere Mannschaft im Seedienst mit ausgezeichneter Gesundheit zu segnen. — Er hat durch Befreiung und Einwanderung unsere freie Bevölkerung sehr vermehrt, während Er uns neue Quellen des Wohlstandes eröffnet hat, und in jedem Gebiete des Fleisses hat Er reichlich das Werk des Arbeiters belohnt. Ferner war es sein Wille, uns in dem Grade mit Tapferkeit, Muth und Entschlossenheit zu beseelen, wie die grosse Prüfung des Bürgerkrieges sie erheischt, in welchen wir als eine Nation durch unser Festhalten an der Sache der Freiheit und Menschlichkeit gestürzt worden sind, — und uns eine gegründete Hoffnung endlicher und glücklicher Erlösung von allen Gefahren und Prüfungen zu gewähren.

Daher bestimme und verordne ich, Abraham Lincoln, Präsident der Ver. Staaten, hiemit den letzten Donnerstag im November (den 24.), welchen ich von meinen sämmtlichen Mitbürgern allenthalben beobachtet zu sehen wünsche, als Tag der Danksagung, und des Gebets zu Gott dem Allmächtigen, dem gütigen Schöpfer und Herrn der Welt; und ich empfehle denselben, meinen Mitbürgern, ferner, dass sie bei solcher Gelegenheit sich ehrfurchtsvoll im Staube demüthigen, und aus dem Staube dem grossen Lenker aller Dinge bussfertiges Gebet und Flehen darbringen für die Rückkehr der unschätzbaren Segnungen der Friedens, der Einigung und Eintracht des ganzen Landes, welches Er uns und unsern Nachkommen durch alle künftigen Geschlechter als Wohnort angewiesen hat.

Zur Bezeugung dessen habe ich meine Unterschrift und das Siegel der Ver. Staaten beigefügt.

So geschehen zu Washington, heute, den 20. Oktober im Jahr des Herrn 1864, und im 89sten der Freiheit der Ver. Staaten.

Abraham Lincoln.

Durch den Präsidenten:
W. H. Seward, Staats-Sekretär."*) [G.]

*) Wir müssen obiger Mittheilung noch einige Worte wieder nachträglich zufügen. Es ist wahrhaft schön und würdig, dass die transoceanische Greuelthat allenthalben in der christlichen Welt Ausdrücke der Entrüstung hervorgerufen hat, die würdigsten wohl aus dem Munde des Potsdamischen Hofpredigers Dr. Krummacher, in einer Rede in der Dorotheenstädtischen Kirche zu Berlin, in der Berliner Kreuzzeitung vom 14. Mai d. J.; und noch viel schöner und würdiger, dass von Lincoln's Nachfolger, Präsidenten Johnson, in Bezug auf jene Unthat für den 25. Mai d. J. ein allgemeiner Volksbusstag angeordnet worden ist. So hoffen wir, dass der Genannte, von dem man seit seinem Regierungsantritt nur Gutes vernommen, eine frühere Scharte vollständig auswetzen wird, und unsere Sympathien begleiten fort und fort die grossartigen nordamerikanischen Entwicklungen, gegen deren Grösse und Ernst die Misère mancher cisoceanischen Dinge, des äusseren und

II. Unter dem Namen „*Hammelt og Nyt*" (Altes und Neues) erscheint eine norwegische Zeitschrift zu christlicher Belehrung und Erbauung, herausgegeben von dem Prof. der Theologie Gisle Johnson in Christiania. Die religiöse Bewegung, die sich be-

---

inneren Düppel u. s. w., so gänzlich verschwindet. Gleichwohl wollen wir doch hier pflichtschuldig Act nehmen von einer auch andersartigen Aussprache, die unterm 10. Mai d. J. das Nathusius'sche s. g. Hallische Volksblatt gebracht hat. Da heisst es u. A.: „In dem Moment des Zusammenbruchs des Südens hat sich zu dieser ganzen Reihe von Entwicklungen .. der überraschendste Schlag von allen gesellt, .. der die Bedeutung der ganzen Krisis und die höhere leitende Hand in ihr recht sichtbar macht. Der bisher leitende Mann derselben .. ist durch einen Excess des Gegen-Fanatismus plötzlich hinweggenommen, hat die Frucht seiner Thaten auf eine sehr unerwartete, obgleich im Grunde auf die von allen .. adäquateste Weise geerntet, und an seine Stelle tritt in die oberste Leitung der Republik ein Mensch, der durch die .. (dort wie überall hinlängliche) Dummheit der Wähler eigentlich wohl nur als Demonstration .. erwählt, seine Würde wenige Wochen zuvor im Zustande totaler Besoffenheit angetreten und .. seine innere Gemeinheit im glänzendsten Lichte offenbart, das Gelächter der ganzen civilisirten Welt und zugleich den spasshaften Gedanken hervorgerufen hatte: Wenn dieser Patron wirklich Präsident würde! .... Dass mit Herrn Johnson .. die Pöbelherrschaft, welche der eigentliche treibende Kern der seit 1860 eingetretenen amerikanischen Krisis ist, .. in einem recht sichtbaren und entschiedenen Repräsentanten ans Ruder gekommen ist, kann man für die anständigen Leute, die es dort noch gibt, zwar bedauern; doch haben die des Nordens sich selbst ihr gut Theil daran zuzuschreiben. Für Europa, dessen Interesse es ist, dass jene verkehrte Unionsrepublik je eher je lieber in Stücken geht, können wir es nur für ein glückliches Eräugniss [*sic!*] halten, insofern die Krisis dadurch gesteigert und beschleunigt wird. Und im Grunde wird es auch für Amerika selbst so anzusehen seyn." — Also ein anderes Urtheil, um nur dies herauszugreifen, hat das „fromme" Volksblatt nicht über jenes fluchwürdige Verbrechen, als: „die adäquateste Weise"? ein anderes das Blatt, welchem doch die stetigen Völlereien so mancher cisoceanischen kleinen und grossen Herren so gut als uns bekannt sind, nicht über jenes Johnson'sche einzelne Aergerniss, als „totale Besoffenheit" und „spasshafter Gedanke, dieser Patron Präsident"? ein anderes das Blatt, das doch weiss und wissen muss, wie alle Obrigkeit gleicherweise von Gott ist, völlig gleichviel ob monarchische oder republikanische, nicht, als das Interesse, „dass jene verkehrte Republik je eher je lieber in Stücken gehe"? ein anderes das junkerliche Organ über den erhebenden Kampf gegen die entwürdigendste Sclavenzüchterei nicht, als: „sein eigentlich treibender Kern nur Pöbelherrschaft"? Nehmen wir solche Aussprache zusammen mit der von neulich (s. H. 2 dieser Ztschr. S. 305), wo es als an heiligster Stätte das apostolische Wort von „Kammern und Unzucht" auf die beschworene Landesverfassung deutete und diese Deutung für Musterpredigt ausgab: fürwahr wo sind doch deutlichere Symptome von völliger Amenz und Demenz, in Johnson's unglücklicher Rede, oder hier? Unsere Leser wollen uns das starke Wort zu gute halten! Es gilt denen, die sich dafür achten, als stünden sie allein vor dem Risse der Mauern Zions, und die in tiefster Verblendung alle Achtung und Liebe gegen die Kirche in der Volksmasse heillos und bejammernswerth destruiren. [G.]

sonders im letzten Jahrzehend segensreich über das ganze Land verbreitet hat, hat grosses Begehren nach Gottes Wort hervorgerufen, wovon sowohl der zahlreiche Kirchenbesuch als die reich erblühende Erbauungsliteratur ein erfreuliches Zeugniss gibt. So sind in den letzten Jahren die alten Schätze unserer ascetischen Literatur fleissig ausgebeutet, die bekannten Hauptwerke eines Joh. Arnd, Scriver, Heinr. Müller, Spener u. s. w. in neuen Ausgaben dem Volke zugänglich gemacht und mit Dankbarkeit hingenommen; auch die wichtigsten Schriften Luthers selber werden jetzt in allseitiger Auswahl neu übersetzt und herausgegeben. Was nun die genannte Zeitschrift betrifft, sucht sie besonders durch Biographien von christlichen Glaubenszeugen ihrem Zwecke zu dienen. Die erschienenen 4 Nummern enthalten: Der heilige Columban (nach W. F. Besser), Ernst d. Fromme (nach Redenbacher und R. Besser), Joh. Brenz (nach Friedr. Prott), Fresenius (nach Ledderhose), John Newton (nach J. J. Heim), Joh. G. Schöner (nach Ledderhose) und Joh. Gossner. Wie man sieht, hat der Herausgeber seinen Stoff meist aus der deutschen Literatur geholt. Die Geschichte der norwegischen Kirche hat hier noch nicht Viel zu bieten, da die Nachrichten über die Zeit zwischen der Reformation und der wiedergewonnenen politschen Selbstständigkeit des Landes sehr dürftig und die Quellen zum Theil noch nicht erschlossen sind. Sowohl die Kirchengeschichte als die Volksgeschichte entbehrt für diesen Zeitraum einer eingehenderen wissenschaftlichen Bearbeitung; der Geschichtschreiber der norwegischen Kirche, Prof. Keyser in Christiania, musste sich begnügen, sein classisches Werk nur bis zum Falle des Katholicismus fortzuführen. — Ausser jenen sehr interessanten und anregenden Lebensbeschreibungen finden wir ferner in „Altes und Neues" eine längere Zusammenstellung aus Luther über die kirchliche Kindererziehung, eine Rede des heiligen Bernhard „über das Sehnen der Väter nach dem Kommen Christi im Fleische" (aus seinen Predigten über das Hohelied), und eine nicht minder von brennender Jesusliebe zeugende Auslegung des 23. Psalms von Joh. Cap. Schade, ferner: Bruchstücke von Joh. Heermanns Predigten, „die Namen der Patriarchen" nach dem Vorwort der evangelischen Kirchenzeitung für 1860, „Christus beim Tische des Pharisäers" nach Heinrich Müller, und ein Paar mittelalterliche Legenden. Endlich zwei Reden norwegischer Geistlicher und eine Predigt des Herausgebers selber über das Evangelium des Sonntags Lätare, welche alle den mannichfaltigen Inhalt dieses ersten Jahrgangs aufs würdigste bereichern. —m.

II. Allgemeine kritische Bibliographie

der

neuesten theologischen Literatur,

bearbeitet von

*F. Delitzsch, H. E. F. Guericke, K. Ströbel, R. Rocholl, W. Dieckmann, E. Engelhardt, H. O. Köhler, A. Althaus, C. F. Keil, C. W. Otto, K. Ph. Fischer, A. Köhler, G. L. Plitt, O. Stählin, Th. Crome, O. Zöckler, F. W. Bornscheuer, J. A. F. Richter, u. A.**,

redigirt von **Guericke.**

V. Exegetische Theologie.

1. Philipp Friedrich Keerl, Die Einheit der Biblischen Urgeschichte (1 Mos. 1—3) und die Uebereinstimmung des Schöpfungsberichtes mit den Naturverhältnissen der Erde nachgewiesen mit Beziehung auf die Ansichten Dr. Delitzsch's, Dr. Hölemann's und Dr. Keil's. Basel 1863. S. X u. 214. 8.

In dieser Schrift liefert uns der Verf. eine Apologie seines im J. 1861 unter dem Titel: „Der Mensch, das Ebenbild Gottes" veröffentlichten „urgeschichtlichen Versuchs", in welchem er den Beweis zu führen versucht hatte, dass die Bibel eine dreifache Schöpfung lehre: 1) die Urschöpfung des Fixsternhimmels und der ursprünglichen, in wandellosem Lichte leuchtenden Erde (Gen. 1, 1), 2) die Erschaffung unsers Sonnensystems oder der jetzigen Erde mit der Sonne, dem Monde und den Planeten in 6 Tagen (Gen. 1, 3 — 2, 3) und 3) die Schöpfung der Pflanzen und Thiere

* Jeder einzelne Artikel wird, ohne Solidarität des Einen für den Anderen, mit der Anfangschiffre des hier ein für alle Mal offen genannten Namens des Bearbeiters unterzeichnet (D.; G., Str., Ro., Di., E., H. O. Kö., A., Ke., O., F., A. Kö., Pl., Stä., Cr., Z., B., Ri.). Minder regelmässige Mitarbeiter nennen stets ihren Namen.

des Paradieses für die Umgebung des am siebenten Tage geschaffenen ersten Menschen (Gen. 2, 5—20). Bei weiterem Forschen über das Verhältniss des s. g. zweiten Schöpfungsberichtes zum ersten aber hat sich ihm einerseits die Unhaltbarkeit der Ansicht, dass der erste Mensch (Adam) am siebenten Tage geschaffen worden sei, ergeben, andrerseits das organische Verhältniss erschlossen, in welchem nicht nur das zweite, sondern auch das dritte Cap. der Genesis zum ersten steht. Da boten ihm die werthvolle Schrift des Dr. Hölemann über den gleichen Gegenstand sowie des Referenten Commentar zur Genesis eine willkommene Veranlassung, die organische Einheit der Urgeschichte und die unabtrennbare Zusammengehörigkeit der beiden s. g. Schöpfungsberichte nachzuweisen, wie er es in der vorliegenden Schrift unternommen hat. Denn obwohl mit den Genannten darin vollkommen einverstanden, dass Gen. 1 und 2 nicht zwei Urkunden, eine elohimische und eine jehovistische, über die Schöpfung enthalten, sondern vielmehr die beiden Berichte sich gegenseitig auf das allergenaueste ergänzen, und der eine den andern voraussetze und fordere, überhaupt die ganze Urgeschichte vom ersten bis zum letzten Verse so einheitlich und organisch angelegt sei, dass die Annahme zweier verschiedener, von verschiedenen Verfassern herrührender Relationen „fast unmöglich, ja widersinnig“ erscheine, hat er sich doch mit den bisher gegebenen Nachweisen, dieser Einheit durchaus nicht befreunden können, sondern spricht es „mit der vollsten Sicherheit und Zuversicht einer wohlbegründeten wissenschaftlichen Ueberzeugung aus, dass die gangbare altorthodoxe Erklärung der Urgeschichte niemals zu einem befriedigenden Resultate gelangen wird.“ Das Räthsel, das von jeher eine *crux interpretum* war, könne nur durch die Annahme einer zweiten Pflanzen- und Thierschöpfung gelöst werden. Um also diese Annahme gegenüber den abweichenden Erklärungen der beiden ersten Capp. der Genesis zu rechtfertigen und damit zugleich die völlige Uebereinstimmung der beiden Schöpfungsberichte evident nachzuweisen, hat er im vorliegenden Schriftchen folgende Punkte erörtert: 1) Welches ist der Charakter beider Berichte, sind sie genau chronologisch geordnet oder nicht? 2) Wo beginnt der s. g. zweite Bericht und in welchem Verhältnisse steht derselbe zum ersten? Daran ist 3) der Versuch einer Lösung der schwierigen Frage über die Dauer der Schöpfungstage und über die Einsetzung des Sabbaths, sowie 4) einer Begründung der s. g. Restitutionshypothese angereiht, und schliesslich 5) die Uebereinstimmung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit den Naturverhältnissen der Erde, soweit dies nicht schon in der vorhergehenden Untersuchung geschehen, an einigen Hauptpunkten nachzuweisen versucht worden.

In den beiden ersten Abschnitten beschäftigt sich der Verf. zunächst mit der Widerlegung der Hölemann'schen Ansicht, dass Genes. 1, 1—2, 4 die Weltschöpfung in geordneten, successiven, rhythmisch aufsteigenden Tagewerken erzählt sei, so dass zeitliche und sachliche Succession mit ausgesprochener Chronologie den ersten Bericht vom ersten bis siebenten Tage durchwalte, wogegen im zweiten Berichte das Princip der assimilirenden oder crystallisirenden Gruppirung herrsche. Dies sei nicht ganz richtig, Chronologischer Fortschritt finde nur vom ersten bis sechsten Schöpfungstage, von v. 1—25 des ersten Cap. statt, aber von v. 26 an sei der Faden der Chronologie unterbrochen; denn Mann und Weib seien nicht zumal und zugleich geschaffen, sondern das Weib später als der Mann, und alles, was zwischen der Erschaffung des Menschen und der Bildung des Weibes liege, könne nicht in einigen Stunden geschehen seyn. Dazu komme, dass v. 28 u. 20 bei Annahme eines genauen chronologischen Fortschrittes mit c. 2, 16 in Widerspruch stehen und überhaupt zwischen diesen Versen und dem Berichte 2, 8—23 eine solche tiefgehende Differenz stattfinde, welche eine ganz verschiedene Situation anzunehmen und anzuerkennen nöthige. Denn 1, 29 werden dem Menschen allerlei Kraut auf der ganzen Erde und allerlei Baumfrüchte zur Speise angewiesen, in 2, 16 dagegen das Essen von allen Bäumen des Gartens geboten; nach 1, 28 solle der Mensch nicht das Paradies, sondern die Erde erfüllen, worin Dr. Keerl ein ganz entscheidendes Zeugniss dafür findet, dass der göttliche Segen den Menschen nicht im Paradiese, sondern ausserhalb desselben auf der Erde ertheilt worden sei. — Das gleiche Erzählungsprincip mit zeitlicher und sachlicher Succession, das in 1, 1—25 herrsche, durchwalte auch den ganzen zweiten Abschnitt von 2, 4 an bis zu Ende des 3. Cap.; denn an die Erschaffung des Weibes schliesse sich unmittelbar die Geschichte des Falles an, und der Geschichtschreiber habe nicht (?) durch einen Wink angedeutet, dass und wo er eine verschiedene Behandlungsweise der Geschichte des ersten Menschen beabsichtige. Indess mit der Behauptung der zeitlichen Succession in c. 2 hat es der Verf. nicht so ernst gemeint, denn nach S. 35 sollen die Bildung des Menschen (2, 7), die Pflanzung des Gartens in Eden (v. 8) und das Sprossen der Paradiesesbäume (v. 9) gleichzeitig erfolgt und die Gleichzeitigkeit dieser drei Vorgänge theils dadurch angedeutet seyn, dass das gleiche erzählende Tempus v. 7., 8 u. 9 gebraucht werde, theils daraus erhellen, dass der Garten nicht ohne die Bäume Bestand hatte. Die Beweiskraft dieses letzten Argumentes vermag Ref. nicht zu fassen, die Berufung auf den Gebrauch des gleichen erzählenden Tempus aber zeigt, dass der Verf. keine Ahnung von der Bedeutung des hebr. Imperfects mit dem *Vav consec.* hat und nicht ein-

mal mit den Elementen der hebräischen Syntax bekannt ist. Das nämliche sprachliche Argument wird S. 61 wiederholt zum Beweise dafür, dass die vom Verf. für streng chronologisch gehaltene Erzählung den völlig gesicherten Eindruck mache, das Paradies sei nicht vor, sondern gleichzeitig mit dem Menschen geschaffen worden. Nicht besser sind die Gründe für die Annahme einer zweiten Pflanzen- und Thierschöpfung. Dafür wird z. B. S. 70 geltend gemacht, dass es in 1, 24 f. heisse: die Erde bringe hervor lebendige Thiere, dagegen in 2, 19: Gott bildete von der Erde (האדמה d. i. vom Boden Edens) alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels. Auch sei der Mutterschooss der Vögel 2, 19 ein anderer als in 1, 20. Hier (1, 20) gehen sie aus dem Wasser hervor und stehen also in einer näheren Verwandtschaft mit demselben, in 2, 19 werden sie aus dem Boden Edens gebildet. Aber von einem Hervorgehen der Vögel aus dem Wasser weiss die biblische Urkunde kein Wort, sie berichtet 1, 20 nur das Schöpferwort: Es wimmele das Wasser vom Gewimmel lebendiger Wesen, und Gevögel fliege über der Erde an der Veste des Himmels, und v. 21: Gott schuf die grossen Seefische — — und alles gefiederte Geflügel nach seiner Art. Dr. Keerl hingegen meint, die Thiere können nur aus dem Elemente gebildet werden, in dem sie leben, dem sie in irgend welcher Weise angehören. Denn sollten die Fische aus der Erde hervorgehen, so müssten sie die Fähigkeit haben, auf dem Lande zu leben. Hienach sollte man doch denken, dass die Vögel aus der Erde oder aus der Luft gebildet seien. Aber so verhält es sich nicht. „Mit den Vögeln hat es eine etwas andere Bewandtniss; sie werden zwar aus dem Wasser gebildet, aber zu dem Zwecke, um sich über dasselbe zu erheben und unter der Veste des Himmels zu fliegen. Ihr Element ist und bleibt aber, entsprechend ihrer Organisation, vorzugsweise das Wasser.“ Um die Hypothese von zwei Thierschöpfungen durchführen zu können, müssen allerdings die 1, 21 geschaffenen Vögel andere als die 2, 19 gebildeten Vögel des Himmels seyn; und der Verf. unterscheidet später jene als Wasservögel von den Vögeln des Himmels, ohne übrigens die Behauptung zu wagen, dass in 1, 21 die Schöpfung nur der Vögel, die man gewöhnlich Wasservögel nennt, berichtet sei, und ohne sich über den Unterschied, der nach seiner Ansicht zwischen den Vögeln, die an der Veste des Himmels fliegen (1, 20), und den Vögeln des Himmels bestehe, näher auszusprechen. — An solchen Beweisführungen ist das Buch überreich. So wird S. 106 f. die Behauptung, dass die Sabbatfeier Gottes erst eintreten konnte, nachdem der Mensch aus dem Paradiese entlassen war, damit bewiesen, dass es 2, 2 nicht heisse: Gott ruhte von seinen Hauptwerken, sondern: „Gott ruhte am 7. Tage von allen seinen Werken, welche er machte“; zu diesen

Werken gehörte aber nicht nur die Pflanzung des Paradieses und die zweite Thierschöpfung, sondern auch die Bildung des Weibes und auch die Bekleidung der Menschen mit Thierfellen (3, 21), die auch noch eine That und ein Werk Gottes (ein Schöpfungswerk?) sei. Nach S. 111 ff. soll der Schöpfungsbericht selber den Hauptbeweis dafür liefern, dass die Schöpfungstage nicht gewöhnliche Tage, sondern längere Perioden gewesen seien. Dieser Beweis ist also formulirt: Da alle Schöpfungswerke ohne irgend eine Ausnahme vollendet waren, als Gott am siebenten Tage ruhete, so würde, falls die Schöpfungstage 24stündige Tage wären, Gott 1) die Schöpfung der Thiere der Erde (1, 24 f.), 2) die Bildung des Menschen aus dem Staube der Erde, 3) die Pflanzung des Paradieses und die Hervorbringung der Bäume desselben wie der Edens, 4) die Schöpfung der Thiere des Feldes (2, 19), 5) die Bildung des Weibes aus einer Rippe des Mannes und endlich 6) die Bekleidung der Menschen mit Thierfellen, unmittelbar vor dem Tage der Ruhe, also auf den 6. Tag übernommen haben. Wenn nun auch alle diese Vorgänge, nur in Beziehung auf Gottes Wunderallmacht betrachtet, an einem Tage von 24 Stunden, ja in einigen Augenblicken geschehen konnten, so sei es doch nicht Gott allein, der hier handelnd auftrete, sondern auch der Mensch, und auf diesen gesehen sei es psychologisch ganz unmöglich, dass er, den Gott rein und unschuldig geschaffen hatte, so urplötzlich der Versuchung nachgegeben haben und zu Falle gekommen seyn sollte. Aber — um von den übrigen dieser Argumentation zu Grunde liegenden Annahmen zu schweigen, fragen wir nur, wo es doch in der Schrift geschrieben stehe, dass das erste Menschenpaar an demselben Tage, an welchem es geschaffen worden, d. h. am 6. Schöpfungstage, von Gott abgefallen, und mit Thierfellen bekleidet und aus dem Paradiese vertrieben worden sei? Den Einwand, den die Worte: es ward Abend und ward Morgen der erste Tag u. s. w. gegen die Verwandlung der Schöpfungstage in Perioden von wer weiss wie langer Dauer darbieten, beseitigt der Verf. durch die oft schon vernommene Bemerkung, dass die Sonne erst am 4. Tage geschaffen worden, um Tag und Nacht zu scheiden und Zeiten, Tage und Jahre zu bestimmen, lässt sich aber auf die Gegenbemerkung, dass gerade dadurch die letzten Schöpfungstage als gewöhnliche Erdentage bestimmt werden, nicht ein, so dass er anzunehmen scheint, die am vierten Tage geschaffene Sonne habe erst drei Tage später oder erst nach dem Schöpfungssabbat ihre Bahn zu laufen begonnen. Die Worte: es ward Abend und Morgen, der erste Tag u. s. w. sollen gar keine Andeutung darüber enthalten, dass ein Wechsel von Tag und Nacht stattgefunden habe, sondern vielmehr andeuten, „dass jedes Schöpfungswerk nicht urplötzlich ins Daseyn trat, sondern allmäh-

lig im Verlaufe einer längeren Zeit, und erst zwischen Abend und Morgen oder vielmehr gegen Morgen zu seiner schliesslichen Vollendung kam". Denn der Tag sei nach Joh. 9, 4 „die Zeit der unmittelbaren, grundlegenden, die Nacht die der mittelbaren Wirksamkeit" oder „die Zeit der stillen Entwicklung." Den eigentlichen Grund für die Annahme von Schöpfungsperioden liefern dem Verf. natürlich „die gesicherten Hauptresultate der Geologie"; denn „wäre der Schöpfungsbericht diesen Resultaten nicht conform, so wäre er keine Offenbarungsurkunde, so habe er den Gott nicht zum Urheber, der unsere Erde und unser Planetensystem wie die Fixsterne geschaffen hat." Diese Conclusion wäre bündig, wenn die Prämissen richtig wären. Allein nicht dadurch wird uns der Offenbarungscharakter des Schöpfungsberichtes bezeugt und bestätigt, dass diese oder jene menschliche Deutung oder Missdeutung der biblischen Schöpfungsurkunde mit den zur Zeit im Schwange gehenden geologischen Erdbildungstheorien harmonirt, sondern einzig durch die Uebereinstimmung des richtig verstandenen biblischen Schöpfungsberichtes mit der thatsächlichen Erkenntniss des Ursprunges der Erde. Ueber die thatsächliche Entstehung der Erde hat aber die Geologie bis jetzt noch keine ausgemachten Wahrheiten, sondern nur Hypothesen und Theorien von höchst zweifelhaftem Werthe zu Tage gefördert.

So viel zur Charakteristik dieses Werkchens. — Bei aller Achtung vor dem Ernste und dem Eifer, mit welchem der Verf. den göttlichen Ursprung und Charakter der biblischen Urgeschichte wie der gesammten heiligen Schrift wissenschaftlich zu rechtfertigen sich bestrebt, kann Ref. doch der demselben eigenthümlichen Art von Schriftdeutung das Prädicat gesunder theologischer Schriftauslegung nicht zuerkennen. [Ke.]

2. E. **Reuss**, Die Geschichte der heil. Schrr. Neuen Test.'s. 4. verm. u. verb. Aufl. Braunschw. (Schwetschke-Bruhn) 1864. XVI u. 626 S. 2 Thlr.

Der Verf. dieses bereits allbekannten Werks hat das Verdienst, der erste zu seyn, welcher die Einleitung ins N. T. förmlich zur Geschichte des N. T. umgestaltet uns dadurch eine neue Bahn gebrochen hat. In der ersten Ausgabe vom J. 1842 hat er dies nur mehr skizzenhaft gethan — und es liegt unzweifelhaft das Anzuerkennendste seiner Begabung eben in dem Vermögen, recht concinn und — dass wir so sagen — skizzenhaft seyn zu können —; von der 2. Ausg. 1853 an hat er das früher Gegebene sachlich und literarisch mehr auszuführen und zu begründen gesucht (obwohl dies dann doch gerade am wenigsten in dem Theile geschehen ist, wo es am nöthigsten gewesen wäre, in der Geschichte der Entstehung der neutestamentlichen Schriften). Die jetzt vorliegende 4. Ausg. nun (wie die 3. von 1859) ist von der 2. (und 3.) nicht wesentlich ver-

schieden, abgesehen davon, dass ja allenthalben im Sachlichen und Literarischen die nachbessernde und feilende Hand des Verf.s zu erkennen ist, und dass insbesondere die Geschichte der Erhaltung des N. T. oder des Textes und namentlich die des gedruckten Textes eine gründlichere Umarbeitung und wissenschaftlichere Ausgestaltung erfahren hat. Eben in dieser Geschichte des Textes, wie in der der Uebersetzungen des N. T. ist denn auch das Reussische Werk ein in jedem Bezug objectiv anerkennenswerthes und wirklich verdienstvolles. Dagegen ist und bleibt der wichtigste Theil, die Geschichte der Entstehung des N. T., jedenfalls der objectiv schwächste. Zwar ist es eben hier, wo am sichtlichsten die neue Methode des Verf. umgestaltend Platz gegriffen hat. Statt dass die früheren Isagogiker die Kritik an den überkommenen Kanon anknüpften, hat er ja den Kanon unmittelbar als Ergebniss einer vorläufigen Kritik erst geordnet, die kanonischen Thatsachen durchdringend mit historischen Gedanken. Aber material ist er dabei wesentlich (nicht zwar in dem Baur'schen, aber doch) nur in dem de Wette-Credner'schen Gleise gegangen, und wenn er so dann auch seinerseits das N. T. zerstückt und nur für eine neue rationalistische Schule präparat gemacht hat, so hat er gerade in seinem Abschnitt von der Entstehung des N. T. am wenigsten Raum gefunden und Zeug verrathen, seine Auffassung — wenn dies überhaupt möglich wäre — gründlich und allseitig zu rechtfertigen. Dass dies indess nicht Schuld der trefflichen Methode, nicht Schuld des historischen Gedankens an sich, sondern Schuld des kritischen Vorurtheils, welches jene Methode anwandte, Schuld des einseitig historischen Gedankens sei, haben wir schon von Anfang an geurtheilt. — Dass übrigens das ausgezeichnete Werk von Anfang bis zu Ende nicht einmal zur Bezeichnung wenigstens der Hauptabschnitte Columnentitel bietet, ist und bleibt selbst noch in der 4. Ausg. ein eben so störender, als unbegreiflicher formaler Mangel. [G.]

3. Th. Wizenmann, Die Geschichte Jesu nach Matth. als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet. Zum ersten Male 1789 herausg. von J. F. Kleuker, zum 2. Male mit e. Einleitung u. dem Meist. u. Bedeutendst. aus W.'s Nachlass von C. G. Auberlen. Basel (Bahnmaier - Detloff) 1864. XXX u. 512 S. 1⅔ Thlr.

Nachdem neuerlich (1859) Oberstlieutenant Freiherr Alex. v. d. Goltz das Andenken des begabten trefflichen Jünglings in seinem „Thom. Wizenmann, in Mittheilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse“ liebend erneut hat,*) kann es nicht so gewagt erscheinen, wie der sel. Auberlen bekennt, „die Schriften eines jungen frühverstorbenen Mannes nach fast 80 Jahren wie-

*) Vgl. darüber unsern Bericht in dieser Zeitschr. 1861 S. 494 ff.

der herauszugeben." Bekennt doch auch der Genannte zugleich in voller Wahrheit: „Er war eine ausserordentliche Erscheinung von seltener Begabung durch Natur und Gnade", indem er weiter von ihm sagt: Er hat „eben so freie als weite und tiefe, wenn auch nicht irrthumslose Blicke in das Ganze des Reichs Gottes gethan. Die biblische Offenbarung in ihrer planmässigen geschichtlichen Entwicklung vom Paradiese bis zur Vollendung der Dinge als die Lösung des Welträthsels, als die einzig befriedigende Antwort auch auf die philosophischen Grundfragen darzustellen, dies ist der Hauptgegenstand seines Strebens und Denkens. Was ihn dabei noch besonders auszeichnet und seinen Schriften auch noch heute einen eigenthümlichen Reiz verleiht, ist die Gabe, die tiefsten und schwierigsten Fragen in einfacher und klarer Sprache, in edler und allgemein verständlicher Darstellung zu behandeln. So zweifeln wir nicht, dass seine Schriften auch heute noch, ja erst heute recht ihren Leser- und Freundeskreis finden werden, um so mehr, da sie mit ihren Grundgedanken ihre eigne Zeit weit überragen und bis in unsere heutigen Ideenkreise eingreifen." — Ganz besonders erfreulich und dankeswerth ist es nun, dass Auberlen hier vor Allem das Hauptwerk des Frühabgeschiedenen über das Evangelium des Matthäus (das leider durch den Verf. selbst nicht bis zum Schlusse geführt worden ist) neu herausgegeben hat: ein Commentar, in dem Wiz. „versuchen wollte, wie viel man durch innere Gründe für die Glaubwürdigkeit der Geschichte herausbringen könne", dessen Werth eben so sehr in seiner Methode, als in seiner wirklichen Leistung liegt, und der in diesem Betracht einzig in seiner Art dasteht, von hoher Bedeutung insbesondere wieder eben für diese unsere Tage. — Was Auberlen sonst noch dieser Auslegung beigefügt hat („je nach Umständen abgekürzt oder unverkürzt") — 16 Abhandlungen W.'s, vornehmlich in Bezug auf die allgemeinen Grundfragen über Wesen und Erkenntniss Gottes, über die Principien der göttlichen Offenbarung und über die Anfänge und den Plan derselben, hauptsächlich die hier zum ersten Male im Druck veröffentlichte Abhandlung „über die Schöpfungs- und Paradiesesgeschichte", worin allerdings auch W.'s eigenthümliche irrige Ansichten vom Bösen, von der Wiederbringung u. s. w. am grellsten hervortreten —, das sind uns eben nur werthe Beigaben, die dem Hauptwerke zur Erläuterung und bezugsweise auch zur Folie dienen. [G.]

4. Vier Beiträge zum Verständniss der Reden des Herrn im Evangelium des Lucas. Von Herm. Jakoby, Gymnasiallehrer in Landsberg a. d. W. Nordhausen (Ad. Büchting) 1863. 62 S.

Von der Wahrnehmung ausgehend, dass die biblische Wissenschaft über dem Bestreben, „die heilige Schrift aus den Zeitver-

hältnissen und der Stellung der Verfasser zu denselben zu erklären", es bisher grösstentheils versäumt hat, „auf die psychologisch-ethische Eigenthümlichkeit der Verfasser zu achten und das einzelne Wort des einzelnen Autors in Beziehung zu der ethischen, religiösen, metaphysischen Gesammtanschauung zu setzen, aus der es hervorgegangen ist", hat das vorliegende Schriftchen die Absicht, „auf die Nothwendigkeit einer Ergänzung nach diesen beiden Seiten thatsächlich hinzuweisen". Es enthällt 4 werthvolle, von gründlichen theologischen und philosophischen Studien zeugende Abhandlungen, welche nach einander die Gleichnissreden, die Bergpredigt, die Strafrede des Herrn wider die Pharisäer und Schriftgelehrten, endlich das Zeugniss Jesu Christi von seiner Person und seinem Werke besprechen — Alles nach dem Berichte des Lucas. Zu den gelungensten Parthien zählt Ref. die psychologisch-ethische Zeichnung des Pharisäismus und des Schriftgelehrtenthums, in welchem letzteren Ref. eine Carricatur aller ächten Wissenschaft, *in specie* aller gesunden Ethik erkennt, sowie den Nachweis der inneren Nothwendigkeit des Conflicts zwischen Jesu und dieser herrschenden Zeitrichtung. S. 27 f. vgl. S. 44 u. 57. Feine Bemerkungen finden sich auch zu Luc. 12, 49 f. über das Licht Gottes und seine Wirkung als verzehrendes Feuer gegenüber dem Bösen, über die Scheidung des unnatürlich Verbundenen im Menschen, das Unthätigmachen der niederen Kräfte durch das Leiden und die Freimachung der höheren Kräfte durch die Erleuchtung, endlich über die Stunde der Finsterniss, vor welcher Jesu bange war. S. 51 ff.

Wie die Eigenthümlichkeit des Lucas aufgefasst wird, zeigt u. A. die Schlussbemerkung zu c. 13, 31 und 18, 31: „Dort ist von der Vollendung der Person Christi (?), hier von der Vollendung der von ihm zeugenden Schriftworte die Rede. Der Historiker unter den Evangelisten, der uns in die geheimen Anfänge des werdenden Heils in der Person Christi hat hineinblicken lassen und in dem mehrmals sich wiederholenden „ich muss" die von Gottes Wort und Willen bedingte und geleitete Entwickelung und Gestaltung seines Lebens betont hat, erinnert uns hier daran, wie der Ausgang des Lebens Jesu dem Anfang und Fortgang entspreche, sein Ende eine innere Vollendung sei." Von Anderem abgesehen, scheint uns die „Entwicklung" und „Vollendung" des Herrn, sowie S. 57 f. die Bangigkeit vor dem Leiden allzu menschlich gedacht, auch die Richtigkeit des an ein bekanntes theol. System erinnernden Satzes S. 58 noch nicht erwiesen zu seyn: „Christi Werk ist in seiner Person enthalten; gewinnt sie im Leiden ihren von Gott gewollten Abschluss, ihre ursprünglich erzielte Vollkommenheit, so ist damit auch ihr Werk vollendet."

Allzu menschlich ist jedenfalls von der Schrift geredet, wenn

es S. 31 zu Luc. 11,46 vgl. mit Matth. 23,4 heisst: „Die Anschaulichkeit des Matth. schwächt die Schärfe des Angriffs ab, die Nacktheit des Ausdrucks bei Lucas steigert sie.“ Nein; von „Abschwächen“ soll keine Rede seyn, am wenigsten da, wo der Vf. selbst kurz zuvor behauptet hat, dass die Bergpredigt bei Matthäus ihre Schneide und Spitze fortwährend gegen das pharisäische Judenthum kehre, während „sich Lucas auf den rein sittlichen Kern der Rede beschränke.“ S. 21. Das hier Gesagte will aber freilich wieder nicht recht zu der Ansicht stimmen, dass die Gleichnissreden gerade bei Lucas meist von dem Gegensatze zwischen dem pharisäisch verblendeten Volk Israel und den heilsbegierigen Heiden handle. S. 5. Dieser Gegensatz wird sogar in dem Gleichnisse von dem ungerechten Haushalter gefunden (S. 6), was uns gar nicht einleuchten will — ebenso wenig, als wenn z. B. S. 33 von einer „Berufsthätigkeit“ des 12jährigen Jesus die Rede ist. Dagegen finden wir sehr richtig S. 9 bemerkt: Die Gleichnissreden bei Lucas zeigen uns „das Reich Gottes in die vielen und mannichfaltigen Zustände des menschlichen Lebens hineingezogen.“ Diesem Gedanken wäre unseres Erachtens weiter nachzugehen, die Mannichfaltigkeit der Beziehungen in Jesu Reden bei Lucas überhaupt noch näher aufzuzeigen und dann zuzusehen, wiefern für diese grosse Zahl von ablösbaren Theilen der heil. Erzählung (grösser, als bei irgend einem andern Evangelisten) sich dennoch einheitliche Gesichtspunkte, in diesen aber vornehmlich die Eigenthümlichkeit des „Historikers unter den Evangelisten“ erkennen lasse. Zweierlei scheint uns dabei für die richtige Lösung der Aufgabe wichtig: ein glücklicher Blick in die Gesammtanlage des Buches, wie solche namentlich an den Anfangs-, End- und hervorragenden Höhepunkten, sowie aus dem Verhältnisse zur Apostelgeschichte zu erkennen seyn dürfte, sodann aber im Einzelnen eine gründliche Auslegung vor der Vergleichung mit den andern Evangelisten, damit nicht das exegetische durch das synoptische Geschäft (letzteres in unserem Sinne verstanden) beeinträchtigt werde. Die Sache hat übrigens gerade bei Lucas überaus grosse Schwierigkeiten, wie jeder weiss, der sich je damit beschäftigt hat; eben desshalb sind wir dem Vf. auch für einige gute Winke schon dankbar. [Stä.]

VI. Rabbinisch-jüdische Theologie.

G. B. Winer, Chaldäisches Lesebuch aus den Targumim des alten Testaments. Nach des Verfassers Tode neu bearbeitet von Dr. Julius Fürst. 2. durchaus verb. Aufl. Leipzig (Im. Tr. Wöller) 1864. 20 Ngr.

Winers chaldäisches Lesebuch hatte sich gleich bei seinem Er-

scheinen einer so günstigen Aufnahme zu erfreuen, dass es einer weitläufigen Auseinandersetzung seiner Vorzüge nicht bedarf; es errang sich mit Recht eine Art von Alleinherrschaft. Leider aber war es seit zehn Jahren vergriffen, bis es jetzt endlich durch den gelehrten Aramaisten Fürst neu herausgegeben wurde. In dieser neuen Auflage hat es noch wesentlich gewonnen. Fürst hat aus seinen Perlenschnuren aramäischer Gnomen und Lieder (Leipzig 1836) einige chaldäische Volkssprüche aus den Talmuden eingeschoben, durch welche er dem Anfänger den ausser-targumischen Chaldaismus veranschaulicht; er hat ferner dem Anfänger zu Gute die Noten vermehrt und erweitert (die grammatischen Verweisungen beziehen sich jetzt, wie natürlich, auf die 2. Auflage von Winer's chaldäischer Grammatik); er hat endlich das erklärende Wortregister beträchtlich bereichert und verbessert: auf der ersten Seite des Buchstabens א sind z. B. nicht weniger als 16, zum Buchstaben ת 12 neue Wörter hinzugekommen und bei den mit letzterem Buchstaben beginnenden Wörtern 10 mehr oder minder wichtige Verbesserungen und Nachträge angebracht worden. Wir zweifeln daher nicht, dass sich Winer's chaldäisches Lesebuch in dieser seiner neuen Auflage immer neue Freunde gewinnen und dem Herausgeber herzlichen Dank eintragen werde. [A. Kö.]

IX. Kirchengeschichte.

1. A. Wippermann (Oberlehrer am Sem. zu Grimma), Kirchengeschichte für Haus und Schule. Grimma (G. Gensel) 1862. 414 S. gr. 8. 1⅓ Thlr.

Die neuere und neueste Zeit hat nicht wenige Darstellungen der Geschichte der Kirche für weitere Kreise, insbesondere für Haus und Schule, gebracht. Wir kennen keine, die ihrem Zwecke (wenn man nicht gerade gelehrte Schulen als die versteht, denen sie mit bestimmt ist) so vollständig entspräche, als die vorliegende. Gründliches Wissen, wahrhaft evangelischer Geist, einfache Anordnung, anziehende Form, treffende Auswahl zeichnen sie aus, und in allen diesen Beziehungen wüssten wir kaum noch etwas an ihr zu rügen und zu wünschen. Nur wenige Bemerkungen seien uns gestattet. Die Theilung des ganzen Zeitumfanges der K.-G. — nach einem voraufgehenden Blick auf die vorgeschichtlichen Zustände des Heidenthums und Judenthums — in 5 Zeiträume (von 33—100, 100—323, 323—800, 800—1517, 1517—1860) ist ganz sachgemäss (obschon die beiden mittleren wohl noch angemessener in 3: bis 600, 1073, 1517, zerfallen seyn dürften), und die Bezeichnung und Aufeinanderfolge der verhältnissmässig nur wenigen sachlichen Hauptobjecte der einzelnen Zeiträume ist durchaus wohlerwogen. Nur im letzten Zeitraume ist es etwas stö-

rend, dass von der reformirten und röm.-kathol. Kirche erst die Rede zu seyn beginnt, nachdem von der Entwicklung der lutherischen bis zu Ende gehandelt worden ist. Ferner in der apostolischen Zeit scheint der Apostel Paulus S. 27 ff. und im Cultus S. 44 das Abendmahl entschieden zu kurz hinweggekommen zu seyn (ja selbst bei Darstellung des irdischen Lebens Christi wird gerade über das Wichtigste, Tod und Auferstehung, am schnellsten, fast flüchtig, S. 18 hinweggegangen), und im 2. und 3. Zeitraum wäre wohl nothwendig die Geschichte der Lehre etwas eingehender zu behandeln gewesen, während im 4. Zeitraume die Behandlung der Lehrgeschichte dadurch das Verständniss stört, dass sie S. 238 ff. das Albigenserschlachten vor der Berührung der Waldenser (bei denen auch etwas mehr kritische Sichtung zu wünschen gewesen wäre) erzählt. In der neueren Zeit endlich haben wir die Charakteristik der Brüdergemeinde S. 372, dass sie „die Person des Herrn Jesu in den Vordergrund stelle" (als wenn dies lutherischerseits nicht geschähe), so wie S. 374 das gänzliche Schweigen von ihrer neuesten unglücklich transactionären Betheiligung am Kirchenkampfe, und S. 401 die Bemerkung, dass die griechische Kirche „ungleich tiefer" stehe als die römische, für ungerechtfertigt gehalten. Doch was sind diese oder ähnliche geringfügige Ausstellungen gegen das vortreffliche Ganze? [G.]

2. Dr. F. Uhlemann (weil. Prof. zu Berl.), Zeittafeln der Kirchengeschichte vom 1. christl. Jahrh. bis z. Augsb. Religionsfrieden. Leitfaden für Studirende und für den Unterricht auf Gymnasien. Berl. (Mylius-Schweigger) 1864. 42 S. gr. 8.

Es ist geraume Zeit her, dass neue kirchenhistorische Zeittafeln erschienen sind, und die älteren haben neuere, die in recht wissenschaftlicher und instructiver Methode die Ergebnisse neuerer Forschungen mit aufnähmen, nichts weniger als überflüssig gemacht. Weder in diesem materialen, noch in jenem formalen Bezug können nun die vorliegenden als neu bahnbrechend begrüsst werden, obwohl sie ja nicht ohne erspriesslichen Nutzen werden gebraucht werden können. Ausgezeichnet durch Einfachheit der Anlage, Reichthum und doch treffliche Auswahl des Inhalts, Präcision des Ausdrucks und Correctheit der Sachen (denn dass mitunter auch fragliche Dinge, über die das Urtheil verschieden ist, als bestimmt angeführt werden — wie z. B. „J. 52 Apostelconvent zu Jerusalem, J. 81—96 Johannes nach Pathmos" —, oder einmal Ungenauigkeiten vorkommen, wie „J. 553 5. ökum. Concil, Lehrsätze des Theodoret, Theodorus und Ibas werden verdammt (*de tribus capitulis*)", „1536, Wittenberger Concordie durch Melanchthon und Bucer" —, wollen wir nicht urgiren), sind sie doch gerade in dem, worin ihre Eigenthümlichkeit besteht, von nur problematischem Werthe. Die Eigenthümlichkeit besteht nehmlich einmal in

der nur wie nachträglichen Zufügung der Geschichte seit der Reformation und in dem Abbrechen schon mit dem Augsb. Religionsfrieden 1555, und dann hauptsächlich darin, dass die 6 früheren Perioden (33—311, 311—590, 590—814, 814—1073, 1073—1294, 1294—1517) — deren einige (die 4. und 6.) übrigens sehr ungenau in den Ueberschriften charakterisirt werden — die verschiedenen sachlichen Hauptgesichtspunkte nicht in neben einander gestellten Rubriken, sondern jeden für sich als ein an sich abgeschlossenes Ganze behandeln, indem 5 auf einander folgende Zeittafeln, je nach einander durch alle 6 vorreformatorische Perioden hindurch, zuerst „Ausbreitung des Christenthums und Hemmung durch Verfolgungen", sodann „kirchliche Schriftsteller" (worunter übrigens auch die Gnostiker und Irrlehrer subsumirt werden), hierauf „kirchliche Einrichtungen, Cultus, Feststellung der Dogmen auf Kirchenversammlungen", darnach „Streitigkeiten, Festzeiten, Stiftungen, Mönchs- und Ritterorden, Secten", endlich „kirchliche und weltliche Macht in ihrem gegenseitigen Verhältnisse" zum Object der Betrachtung machen. Es springt sofort in die Augen, wie sich diese 5 Hauptgesichtspunkte vielfach nicht ausschliessen, vielmehr namentlich der erste und 5., vor allen aber der 3. und 4. bezugsweise wesentlich zusammenfallen (denn wie kann z. B. die Feststellung der Dogmen auf Kirchenversammlungen behandelt werden, ohne der Streitigkeiten zu gedenken!), und dass sonach durch diese Methode die Totalanschauung, sofern sie eben durch Zeittafeln gewährt werden soll, gewiss nicht, wie der Verf. sagt, wesentlich erleichtert, sondern eher wesentlich erschwert wird.

[G.]

3. P. Pressel, Joh. Calvin. Ein evangel. Lebensbild. Elberf. (Friderichs) 1864. 264 S.

Nicht eine neue historisch wissenschaftliche Arbeit über Calvin hat der Verf. zu den bereits nicht wenigen vorhandenen hinzufügen wollen, sondern auf Grund der vorhandenen nur „ein evangel. Lebensbild Calvins" für grössere Kreise zeichnen. Als solche von ihm benutzte Hülfsschriften führt er die bekannten Werke von Henry, Bungener (1863), die allgemeineren von Ranke, v. Polenz u. a., vornehmlich aber E. Stähelin Joh. Calvin. Elberf. 1860. 63 (als Bd. 4. H. 1. 2 von: Leb. u. Schrr. der Väter der reform. K.) an, welches letztere der Verf. mit Genehmigung des Autors von Anfang bis zu Ende durchgängig reichlich ausgebeutet zu haben bekennt. Der Bestimmung seines Buchs gemäss charakterisirt und behandelt er Calvin nun nicht sowohl als Theologen, als vielmehr von seinen Anfängen bis an sein Ende in allen Lagen des Lebens als hochbedeutsames, in die ganze Geschichte seiner Zeit und seiner Umgebung tief eingreifendes reformatorisches Werkzeug, dessen Beruf er als seine „Mission" bezeichnet (so dass auch die

Hälfte der 12 Abschnitte des Buchs das „Mission“ schon in der Ueberschrift trägt: „Missionsantritt, Missionsprogramm, Missionsfahrten, Missionsposten, Missionsprobe“). Doch ist die theologische Bedeutung und Weise C.'s auch keineswegs ignorirt, vielmehr durch Auszüge genügend belegt und erörtert worden, wenngleich dies freilich nicht in theologischer Akribie und Tiefe, vielmehr (namentlich dem luther. Bekenntnisse gegenüber S. 114) in ungerechtfertigter Vermittlungstendenz geschehen ist. Im Ganzen hat der Verf. nicht sowohl ein vollständiges objectives Bild, als vielmehr das Gesegnete der Person und Arbeit C.'s nicht gerade nur zeichnen wollen, aber doch wirklich gezeichnet, womit dann auch zusammenhängt, dass er auch die härtesten Seiten C.'s (wie namentlich seine Betheiligung bei Servet's Tod S. 212) — hier nicht ohne ungerechte Seitenblicke auf die lutherische Reformation — und das Eiserne seines Regiments über Genf S. 248 (das doch nicht ein päbstliches, sondern ein patriarchalisches gewesen seyn soll) möglichst entschuldigend beurtheilt. Doch gewährt das Ganze immerhin für Verehrer Calvin's ein wahrhaft ansprechendes und detailreiches treffliches Lebensbild desselben, veranschaulicht insbesondere auch durch wohlausgewählte, reichlich in den Text verwobene Auszüge aus Calvin's Schriftstücken, und zu bedauern ist nur, dass der Verf. nicht selten den Eindruck seiner Darstellung durch rhetorische, pathetische, affectirte Sprache — die ja aber vielleicht ihm natürlich ist — noch heben zu müssen gemeint hat. — Ein sprechendes Porträt Calvin's in schönem Stahlstich bildet eine willkommene Beigabe. [G.]

4. Geschichte der evangel. Kirche im Königreiche Bayern diesseits d. Rheins, nach gedruckten und theilweise auch ungedruckten Quellen zunächst für praktische Geistliche und sonstige gebildete Leser bearb. von Emil Medicus, Pfarrer zu Kalbensteinberg. Erlangen (Andr. Deichert) 1863. 558 S. 8.

Das vorliegende Werk, das innerhalb Bayerns selbst, für das es zunächst bestimmt ist, hinreichende Anerkennung dadurch gefunden hat, dass eine sehr grosse Anzahl Geistlicher auf dasselbe subscribirte und auch die Kirchenbehörde die Verbreitung desselben angelegentlichst empfahl, können wir auch allen den Amtsbrüdern anderer Landeskirchen, welche sich für die geschichtliche Entwicklung unserer bayrischen Landeskirche interessiren, mit gutem Gewissen empfehlen. Nicht blos, dass ein ähnliches Werk, das in gleich umfassender und gedrängter Weise den ganzen jetzigen Bestand der bayrischen Landeskirche umspannte, bisher nicht vorlag, ist hier auch eine Arbeit geboten, welche durch gründliche, langjährige Studien und die gewissenhafteste Durcharbeitung des grossen vorhandenen Materials sich auszeichnet. Bedenkt man,

aus wie ganz verschiedenen Gebietstheilen unser jetziges evangelisches Bayern zusammengewürfelt ist, wie Franken und Schwaben, Sulzbach und Neuburg, wie geistliche und weltliche Herren, wie Reichsstädte und Adelige ihren ehemaligen Besitz in diesen jetzt geeinten Strom zusammenfliessen lassen mussten: so ist es wohl begreiflich, dass ein Studium von 5—6 Jahren dazu gehörte, um alle vorhandenen Quellen zu studiren, und dass der geehrte Herr Verf. auch in diesem Zeitraume nur mit Concentrirung aller seiner Mussestunden auf diesen Einen Gegenstand diese Aufgabe lösen konnte. Wir müssen ihm nun, nachdem seine Arbeit abgeschlossen vor uns liegt, das Zeugniss geben, dass er mit wahrem Bienenfleisse allen Stoff, der nur irgend zugänglich war, zusammengetragen und hiebei dem, der im Einzelnen weiter forschen will, auch den Gefallen gethan hat, ihm die wesentlichsten Quellen zu nennen, dass er mit redlicher Wahrheitsliebe nach Erforschung des wirklichen Sachverhalts gestrebt hat, und wo er es für bezeichnend hielt, hie und da auch seinen Autor selbst reden liess, damit der Leser sich selbst sein Urtheil bilde; dass er sich fast durchaus strenger Objectivität befleissigte, was um so mehr anzuerkennen ist, als ein so umfassendes Werk nur bei der Fernhaltung aller subjectiven Bemerkungen die nöthige Kürze und Gedrängtheit finden kann; dass er endlich allen einzelnen Landestheilen so viel, als es eben der Umfang seines Werkes erlaubte und die verhältnissmässige Wichtigkeit des betreffenden Gebietes es forderte, gerecht zu werden suchte.

Das Schwierigste bei einem derartigen Werke, zumal wenn die Quellen so reichlich fliessen, wie hier, ist die richtige Organisation des Ganzen, damit die gehörige Uebersichtlichkeit erzielt werde und die einzelnen Abtheilungen nicht allzusehr von einander divergiren. Hier möchte nun allerdings wohl vielen Lesern eine andre Anordnung wünschenswerth erscheinen. Es ist einmal die grosse Ungleichheit der einzelnen Abtheilungen sehr auffallend, da Abth. I. S. 4—100, Abth. II. S. 101—491, Abth. III. S. 492—507 umfasst. Während nun Abth. I in 3 Stücke, Franken, Schwaben und Bayern zerlegt wird, muss der Vf. in Abth. II den Stoff in 4 Stücke zerlegen, da er die Reformationsanfänge in der Oberpfalz auch hieher zieht, weil sie in dem Zeitraume der ersten Abtheilung zu wenig Stoff boten, und der geschichtliche Faden zu sehr zerrissen worden wäre. Das weist darauf hin, dass er wohl überhaupt besser gethan hätte, die Geschichte dieser einzelnen Gebiete, jede ununterbrochen zu Ende zu führen. Ein solches Werk ist weniger für eine zusammenhängende Lectüre, als für das Nachschlagen bestimmt, und wie fatal ist es da, wenn man schon bei einer einzigen Reichsstadt auf 18—30 ganz verschiedene Stellen des Buches hingewiesen wird. Es würde dadurch auch keineswegs der orga-

nische Zusammenhang der einzelnen Zeitereignisse gestört, denn bei der früheren Zerstücklung des Reiches hatte fast jedes Gemeinwesen seine in sich abgeschlossene Entwicklung. Zudem hat es etwas Beunruhigendes, z. B. bei kleineren Gebieten mit einer halben Seite etwa durch einen ganzen Zeitraum hindurchgeführt zu werden und dann plötzlich von der weiteren Geschichte sich verlassen zu sehen. Wenigstens für kleinere Gebiete hätte wohl diese Behandlung den Vorzug, für grössere aber wäre eine gleichmässigere Abtheilung der Perioden nothwendig. Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Auswahl und Darstellung des gegebenen Stoffes. Der Hr. Verf. hat in Bezug auf ersteren Punkt in den meisten Fällen den richtigen Takt gezeigt; lag die Versuchung sehr nahe, sich zu sehr in das Detail zu verlieren, so hat er diese Klippe meist glücklich gemieden; hie und da wird sich mit ihm rechten lassen; z. B. den Inhalt des *corpus Misnicum* im Einzelnen anzugeben, wie der Verf. S. 132 thut, lag seiner Aufgabe zu fern; einzelne Männer von geringerer Bedeutung sind selbst da, wo sie ausserhalb unseres Landes wirkten, in ihren ferneren Geschicken begleitet; aus dem Leben der Markgrafen ist Einzelnes, was auf die Geschichte der Kirche keinen Bezug hat, angemerkt. Die Darstellung des Hrn. Verf. ist schlicht und einfach, eine besondere Kunst der Diktion hat er nicht gesucht; geistreich, markig, in kurzen Zügen charakterisirend bei einem solchen Stoffe, der grossentheils nur aus abrupten Mittheilungen besteht, zu schreiben, ist fast eine Unmöglichkeit. Gewissenhafte und schlichte Mittheilung dessen, was man erkundet hat, und sorgfältige Kritik des Einzelnen, die sich am leichtesten bei dieser Gesammtüberschau ergibt, sind wohl die trefflichsten Eigenschaften eines solchen Buches: und diese finden sich denn auch zu unserer Freude bei diesem Werke. Die Quellenangabe ist besonders zu schätzen. Die Ausstattung des Buches ist durchaus angemessen, die Correktur lobenswerth, was bei einem Werke, das so viele Namen und Zahlen enthält, gewiss anerkennenswerth ist. Berichtigungen und Nachträge hat der Hr. Verf. auf S. 525—531 selbst geliefert. Da er so pünktlich auch die Druckfehler bemerkte, wollen wir ihm einige übersehene für späteren Gebrauch noch nennen. Es ist zu schreiben S. 36 ähnlich, S. 37 dauerte, S. 104 steht: „den" zwei Mal, S. 186 ist falsch 1334 gedruckt, S. 201 in einen, S. 205 *Beve*, S. 206 Bibelwerte, S. 207 Wiederstand, S. 87 schreibe, S. 231 Schaitberger finden wir überall mit ai geschrieben, ein Nachkomme von ihm ist der bayerische Pfarrer Schaitberger; S. 264 Dessein und de, S. 262 Markgraf Alexander starb den 5. Jan. Unter dem Kirchengeläute zu seinem Todtenfest, am 23. Febr. 1806 rückten die Franzosen in's Ansbacher Land ein; S. 275 nach.

Dass bei einem so viele Notizen umfassenden Werke sich leicht

hie und da ein Irrthum eingeschlichen habe, dass es noch manche bedeutungsvolle Thatsache geben mag, die hier übergangen ist, hat der Hr. Verf. mit gebührender Bescheidenheit anerkannt und auch um Berichtigung untergelaufener Irrthümer oder Hinweisung auf vielleicht übergangene wichtige Momente freundlich gebeten. Da dieses natürlich nicht Sache eines Einzelnen, sondern nur Vieler seyn kann, so empfehlen wir diese Bitte um so mehr, da das vorliegende Werk für die bayerische Landeskirche von entschiededener Bedeutung ist und dasselbe sicherlich zur Grundlage mancher weiteren Forschung oder zur Quelle mancher Darlegung werden wird. Wir beschränken uns hier auf einzelne Notizen. Die Behauptung S. 32: der 21. Artikel der Augsb. Confession rühre aus den Schwäb. Artikeln, ist irrig, da *Mel.* erst später sich entschloss diesen Gegenstand unter den Lehrartikeln zu behandeln, und denselben aus den Torg. Artikeln herübernahm. Die falsche Angabe S. 41, Weissenburg habe sich an dem Schwabacher Convente betheiligt, entstand wahrscheinlich aus dem Missverständnisse der Bemerkung in meinem „Ehrengedächtniss"; Weiss. nahm die Schwäb. Art. mit den erforderlichen Modificationen an. S. 133 die Ausgabe von 1562 des *Corp. Misnicum* enthält die *definitiones.* Die *responsio* an den *Stancarus* findet sich nicht darin. Die Angaben über die Gründe, warum Nürnberg die Concordienformel nicht unterzeichnete, können nicht als ganz richtig bezeichnet werden, wenn man den Einfluss der philippistischen Theologen und des kryptokalvinischen Consulenten bedenkt, die ja einzelne Artikel derselben geradezu angriffen. Der Ansb. Prediger Limmer S. 144 heisst im Cataloge der Concordienformel Cimmer. Der Organist Stade S. 181 ist erst 1688 gestorben (im Buche wohl nur ein Druckfehler). Ueber die ersten Reformations-Regungen in Dinkelsbühl und Rothenburg hätten wir genauere Mittheilungen gewünscht. Ueber den Beginn der Reformation Weissenburgs bemerke ich, dass das Jahr 1524 aus der Erklärung der Stadt gegen den kaiserlichen Commissar hervorgeht; die Nichtbetheiligung an dem Ansbacher Convent ist kein Gegengrund; aber allerdings eine positive, einheitliche Erklärung der Gemeinde lag noch nicht vor, sondern es war nur die Stimmung der Stadt; daher ist allerdings wohl in der Antwort an den kaiserlichen Commissarius etwas zu viel gesagt, wenn da von einer förmlichen Uebereinkunft zwischen Rath und Bürgerschaft die Rede ist. Die Angabe, dass 1629 ein Commissar dahin kam, ist zu ungenügend. Es geschah der Stadt dabei das schreiende Unrecht, dass ihr die Rechtspflege abgenommen wurde, die sie erst beim Osnabrücker Frieden 1648 durch ernstliche Verwendung der Nürnberger Gesandten wieder erhielt. Bezeichnend für den Geist der dortigen Rathes ist es, dass derselbe in jenen Jahren der Drangsal am 1. Febr. 1629 verordnete, während der

Betstunde am Dienstage sollen die Läden gesperrt und die Arbeit eingestellt seyn.

Einen eigenthümlichen Eindruck macht die Inhaltsangabe des 3. Abschnittes: Vom Beginn der pietistischen Lebensbewegung bis zur allmähligen Entstehung des jetzigen Königreichs Bayern — das sind Dinge, die doch wohl nicht mit Fug neben einander gestellt werden können. Der Erbprinz Carl wurde (unrichtig S. 239) nach Angabe der Schwab. Chronik 5 Jahre alt. Von Dekan Oeder S. 242 sei noch erwähnt, dass er in seiner *catechesis Bavariensis* in sehr gelehrter Weise die Socinianer bekämpfte. Als Ergänzung zu S. 273 diene, dass Oeder schon im Jahre 1741 angibt, dass er den Pfarrer Hartmann in Sulz, weil er den Enorcismus überging, an seinen Eid habe erinnern müssen, derselbe habe auch sonst sich eigenmächtige Neuerungen erlaubt, habe zu den Vornehmen bei der Communion gesagt: Nehmen Sie hin, habe in das Kirchengebet auch die Fürbitte für die Oberbeamten eingeschlossen u. s. w. Merkwürdig ist es, wie die Geistlichkeit im vorigen Jahrhundert den weltlichen Beamten huldigt. Der Diakon Vogel von Feuchtwangen, der sich rühmt, nicht wie sein College unbefugte Neuerungen zu machen, sagt doch: Bei *Honoratioribus* lasse ich die sonst gewöhnliche Ermahnung an die Taufpathen weg, und doch wusste man, dass gerade diese sie am meisten bedurft hätten; und wenn S. Gnaden der Herr Oberamtmann communicirte, gebrauchte man, wenn auch ungern, die 3. Person *Plur.* als Anrede. Die allgemeine Beichte verdrängte die Privatbeichte auch hier in den 1790er Jahren, da diese oft bis Abends 6 Uhr dauerte, weil jeder seine Beichte besonders betete. Alte, übelhörende Leute wurden im Pfarrhause absolvirt. Bei Leichen von Katholiken nahm Vogel's College Pinggisser zum Leichentext: Also hat Gott die Welt geliebt u. s. w., und vermied es, ihre Irrthümer zu nennen. In dieser Zeit, meint der Verf. der Feuchtwanger Kirchenchronik, leuchten erst, nur wie in tiefster Dämmerung vergoldete Spitzen des Hochgebirges, die ersten Versuche der Neuerung hervor.

Bei einzelnen kirchlichen Uebungen z. B. S. 229. 241. 264 hat der Verf. seine Aufgabe, als Historiker nur zu berichten, etwas vergessen und im Eifer, das Rechte zu bezeichnen, allzu sehr auch seine eigenen Ansichten zum Besten gegeben.

Möge dies Werk weite Verbreitung finden! Wir haben mit Freuden die Anerkennung ausgesprochen, welche der unermüdliche Fleiss und die gewissenhafte Treue des Hrn. Verf. in vollster Weise verdienen. [E.]

5. Dr. Schnaase (Diac. zu St. Joh. in Danzig), Offener Brief an den Pastor von St. Joh., Hrn. J. A. H. Hepner etc. Danzig (Wendt) 1864. 19 S. gr. 8.

6. E. Schnaase, Geschichte der evangel. Kirche Danzigs.

Aktenmässig dargestellt. Vollständig in 10—12 Lieferungen à 10 Sgr. Danz. (Th. Bertling) 1862. Lieferung 1—5. (100 S. gr. 8.)

Zur 25jährigen Amtsjubelfeier (wie sie unsere ungeduldige habgierige Zeit ja schon zu begehen liebt) seines Collegen an St. Johann in Danzig gibt der Verf. von Nr. 5 eine sehr statistisch genaue und quellengemässe, obschon sonst durch die Darstellung weniger anziehende Geschichte der Entstehung und der Schicksale des ihnen beiden gemeinsamen Gotteshauses, wie jede Stadt sie von allen den ihrigen dankbar aufzunehmen allen Grund hätte: derselbe Verfasser, welcher seit Jahren an einem grösseren für die kirchliche Geschichte Danzigs wichtigen Werke arbeitet, dessen erste 5 Hefte — erst bis gegen 1700 hin reichend — vor uns liegen. Ebenso unwissend, ob bereits ein Mehreres davon an's Licht getreten (von Seiten des Verlegers ist uns wenigstens, so lange wir auch darauf gewartet haben, ein Mehreres nicht zugegangen), wie unvermögend, ein blos Fragmentarisches, das — nach neuerer Unsitte der Heftheilung — in der Hälfte eines Satzes abbricht, wirklich kritisch zu würdigen, glauben wir dasselbe doch bei diesem Anlasse aus liebender Anerkennung des würdigen Verf. nicht unerwähnt lassen zu sollen. Die evangel. Kirche Danzigs ist eine vor vielen, ja den meisten anderen städtischen durch geschichtliche Bedeutsamkeit und säulenhafte Vertreter hervorleuchtende; ihre Geschichte eine besonders bewegte, kampfesreiche. Sie quellenhaft darzustellen, erscheint als wahrhaft verdienstlich. Mit grösstem Fleisse ist nun unser Verf. allem Einzelnen forschend nachgegangen und hat im Vorliegenden alle Vorgänge des reformatorischen und des folgenden Jahrhunderts in objectiver Treue und rühmlichster Accuratesse urkundlich berichtet. Freilich ist das grundlegende reformatorische Jahrhundert leider 6 mal so kurz hinweggekommen, als das nachfolgende; dabei reiht in der ganzen Darstellung Alles sich nur chronistisch gleich berechtigt an einander; das Aeusserlichste, Kleinlichste wird darin mit derselben Akribie vorgeführt, als das Innerlichste, Grösste; ja sichtlich verräth der Verf. selbst eine grössere Begabung und Vorliebe für Darstellung eben des Aeusserlicheren, und vorzugsweise gerade die Lehrentwicklung tritt bei ihm vor viel unbedeutenderem Anderen mehr zurück. Eine wirkliche „Geschichte der evangel. Kirche Danzigs" hätte vor Allem eine innerlich entwickelnde seyn sollen mit lichtvollem Vortreten der Cardinalpunkte und bewegenden Hauptmomente, und Verarbeitung alles des hier so fleissig Dargebotenen zu einem theologischen Ganzen, was nun freilich zu leisten auch noch viel schwerer gewesen seyn würde. Was uns hier geboten wird, ist eben mehr eine Chronik, eine geschichtliche Chronik der evangel. Kirche Danzigs, als eine Geschichte; eine geschichtliche

Chronik, die allerdings reichlich und trefflich Material vor uns sammelt und ausbreitet, aber doch weder ganzes Interesse weckt, noch volles Verständniss vermittelt. [G.]

7. Moritz Lüttke, Kirchliche Zustände in den skandinavischen Ländern Dänemark, Norwegen, Schweden, bevorwortet von Prof. Dr. Krafft. Elberfeld (R. L. Friederichs) 1864. VIII u. 144 SS.

Die vorliegende Schrift ist wieder ein sehr erfreulicher Beweis für den gedeihlichen Fortbestand der Dorner-Bach-Stiftung in Bonn, sowie für die Umsicht, mit welcher die Mitglieder genannter Stiftung in der Regel ihre Reisestipendiaten auszuwählen wissen. Der Verf., ein Stipendiat dieser Stiftung, schildert uns in seiner Schrift die derzeitigen Zustände der skandinavischen Kirchen aus eigener Anschauung in zwar ziemlich übersichtlicher, aber darum doch sehr dankenswerther Weise. Er hatte, wie diese Schrift beweist, auf seiner Reise ein offenes Auge und eine schöne Weitschaft des Blickes. Dabei eignet ihm ein gesundes Urtheil und eine frische, fast etwas sprudelnde Darstellungsgabe. Am meisten fühlte Referent sich befriedigt von der Darstellung der dänischen Kirchenverhältnisse (Grundtvig; S. Kierkegard), weniger von der Darstellung der schwedischen. Nicht nur, dass Ref. eine etwas eingehendere Schilderung der theologisch-kirchlichen Verschiedenheiten zwischen der in Lund und der in Upsala herrschenden Richtung, dessgleichen eine eingehendere Schilderung des Schartauismus, seiner Wirkung und seiner Bedeutung (vgl. Evang. Kirchenzeitung vom Anfang des Jahres 1857) gewünscht hätte, Referent muss auch fürchten, dass der Verf. die kirchlichen Zustände von Schweden etwas zu ungünstig dargestellt habe, wenigstens hat Ref. aus vielfachem Verkehr mit schwedischen Geistlichen und Professoren eine etwas günstigere Anschauung von den dortigen Zuständen gewonnen, als der Verf. Da indess dem Verf. Autopsie zur Seite steht, so will Ref. mit ihm nicht streiten, sondern nur noch das Schriftchen den Lesern der Zeitschrift, welche sich für die Entwicklung unserer skandinavischen Schwesterkirchen interessiren, angelegentlichst empfehlen. [A. Kö.]

X. Kirchenrecht und Kirchenpolitie.

Dr. E. L. Th. Henke, Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jahrh. Festrede. Marb. (Elwert) 1864. 31 S.

Der Verf. legt in wissenschaftlicher Ruhe und theologischer Nüchternheit sowohl das Berechtigte als auch das Unberechtigte und Uebergreifende nach einander theils des Rationalismus theils des von ihm so genannten Traditionalismus (d. h. Lutherthums) dar, und schliesst mit dem Wunsche, dass beide nicht abgehauene Zweige

von dem Stamme des christlichen Volks bleiben, sondern beide „von Schwarzsehen und Ungeduld und Misstrauen genesen das Gute an einander aufsuchen und pflegen und einander so nicht trotz, sondern wegen der Ungleichheit ihrer Gaben und Vorzüge schätzen und lieben lernen" möchten. Wir theilen von Herzen diesen Wunsch und bezugsweise auch die vorangegangene Argumentation des Verf., obschon da unsere Sympathie mit dem s. g. Traditionalismus unsere Feder mehr gestumpft haben würde gegen dessen übertriebene Züchtigung*), wie des Verf. Sympathie mit dem Rationalismus sie gegen seine gestumpft hat. Allein Friede wird es dessenungeachtet noch nicht werden. Wo, wie activ von des Verf. Parthei (ihm selbst trauen wir Besseres zu) und passiv von der des Ref., der Friederuf nur so gemeint scheint, dass die Rationelleren alle mögliche Freiheit und Förderung geniessen, die Traditionelleren aber alle mögliche Unbilde und schändliche Unterdrückung still dulden sollen, dass nur von letzteren Gerechtigkeit und Billigkeit geübt werden soll, nicht aber auch gegen sie: da ist, weil kein rechter (gerechter und unselbstischer) Krieg geführt wird, auch rechter Friede nicht möglich. Nur wo uns Lutherischen ein wirklicher, fester, von Alters her berechtigter Kirchenbestand gegönnt wird, dieser dann aber in aller zeitgemässen Weitherzigkeit Verschiedenheit der Principien — zwar nicht versöhnt (was ja unmöglich), wohl aber — trägt: nur da wird aus beiden Lagern die Friedensfahne wehen. Zur Zeit lasse man denn immerhin auch fürder die Geister auf einander platzen und treffen und hüte sich thunlichst nur in Zukunft vor allen allzu odiosen Mensch- und Unmenschlichkeiten. [G.]

XII. Symbolik.

Die Lehrunterschiede der katholischen und evangelischen Kirchen. Darstellung und Beurtheilung. Von W. Böhmer. Zweiter Band. Breslau (Morgenstern) 1863. XVIII und 392 S. gr. 8.

Der vorliegende „Schluss-Band" dieses Werkes [des vor kurzem verstorbenen Verf.'s — die Red.] ist in folgender Weise disponirt: „Zweiter Sonderbestandtheil der Wissenschaft. Die Lehrunterschiede der katholischen und der evangelischen Kirchen, welche den christlichen Glauben betreffen. 1. Hauptstück: Die Lehrunterschiede vom Menschen. 1. Abschn.: Die Lehrunterschiede von der Gottbildlichkeit, mit welcher der Mensch ausgestattet war. 2. Abschn.: Die vom dem Menschen vollzogene Ueber-

*) Solche ist es z. B., wenn der Verf. S. 21 von der „Zuversichtlichkeit" spricht, „mit welcher jetzige Agitation.. von jedem neuen Abälard statt der Früchte seines Nachdenkens nur das Hersagen des *Symbolum Quicunque* fordert."

schreitung des paradiesischen Gottesgebots. 3. Abschn.: Die Ergebnisse der menschlichen Ueberschreitung des paradiesischen Gottesgebots. 2. Hauptstück: Die Lehrunterschiede, welche von Gott als einem Gegenstande des Glaubens handeln. 1., 2., 3. Abschnitt: Von Gott, sofern er *a*) eine vorherbestimmende, *b*) eine rechtfertigende, *c*) eine sacramentliche Thätigkeit entwickelt." In letzter Beziehung handeln 7 „Unterabschnitte": „Von Gott, wiefern er *a*) durch die Taufe, *b*) durch die Firmung, *c*) durch das Herrnmahl, *d*) durch die Busse, *e*) durch die Priesterweihe, *f*) durch die Ehe, *g*) durch die letzte Salbung mit Oel wirksam ist." Endlich der „dritte Sonderbestandtheil der Wissenschaft" behandelt „die Lehrunterschiede der katholischen und evangelischen Kirchen, welche die christliche Sitte betreffen." — Den ersten Band des Werks hatte unser sel. Rudelbach im 4. Quartalheft von 1861 angezeigt und verhältnissmässig mit grossem Glimpf beurtheilt; doch bemerkte er gleich von vornherein: „Es ist eine schwere Sache, ein Buch wie das gegenwärtige anzuzeigen und sich charakterisiren zu lassen." Durch diese Recension hat sich Hr. Dr. B. so gravirt gefunden, dass er jetzt von S. III bis XVIII „eine wissenschaftliche Abwehr ungerechter Beschuldigungen" gibt, nachdem er schon unter dem Titel: „Kritischer Gang" einen ähnlichen Aufsatz in der Allg. Kirchenz. v. J. 1862 hat erscheinen lassen. Er behauptet, der sel. R. habe „ungerechte Beschuldigungen massenweise gegen ihn vorgetragen; dieselben abzuwehren sei die Pflicht der Gerechtigkeit gegen sich und seine Ehre." Ich muss gestehn, ich finde in R.'s Recension auch nicht eine „ungerechte Beschuldigung" (weshalb ich ihr auch durchweg beipflichte), wohl aber jenes *Suaviter in modo*, das nicht Jeder, am allerwenigsten ich, mit dem *Fortiter in re* zu paaren versteht. Ich will auch nicht verheimlichen, dass mir das ein leidiges Geschäft ist, was für R. nur „eine schwere Sache" war, — leidig darum, weil sie jetzt nicht mehr „schwer" ist. Ich bin ja gegenwärtig der Mühe überhoben, die auf R. lastete, das vorliegende Buch zu „charakterisiren"; es hat sich nunmehr auf S. XVIII selbst charakterisirt; es will seyn; das „Wahrzeichen eines ächten, preussischen Gottesgelehrten." Hier liegt der Schlüssel, dessen Mangel unserm R. die Sache schwer machte. Dem sel. R. waren alle Arten von Theologen bekannt: Propheten und Apostel, Kirchenväter und Scholastiker, Reformatoren und „Orthodoxen", Rationalisten und Supranaturalisten, Mystiker und Pietisten, Pantheisten und Eklektiker; aber davon wusste er noch nichts, dass Niemand von diesen allen, sondern allein die „preussischen Gottesgelehrten" die „ächten" seien. Und woher sollte er es auch wissen? Hat doch nicht einmal der „theologisirende Rechtsgelehrte" Stahl etwas davon verlauten lassen! R. hat zeitlebens in

der Meinung gestanden, die „ächten“ Gottesgelehrten hätten in Jahrhunderten gelebt, wo Preussen kaum dem Namen nach bekannt war. Wir wissen nun freilich das Gegentheil, aber das Geheimniss ist uns ja erst nach R.'s Tode, erst 1863, durch Hrn. Dr. B. offenbaret worden, — ein Umstand, der billig mit in Anschlag genommen werden muss, wenn man jene Recension unseres heimgegangenen Herausgebers gerecht würdigen will. Ganz anders wird nun freilich der Fall mit meiner gegenwärtigen Anzeige stehen: ich habe den Schlüssel zum richtigen Verständniss der „Lehrunterschiede“, — und will ihn nun auch gleich gebrauchen, indem ich den Lesern zunächst die nöthigsten Familiennachrichten mittheile. Besagte „ächte, preussische Gottesgelahrtheit“ ist nämlich die hinterlassene leibliche Tochter der weiland hochgefeierten „Philosophie des preussischen Staates“, die sich kurzweg „die Wissenschaft“ zu tituliren und alle Nichthegelianer als Cretins zu behandeln beliebte, bis sie sammt ihren unermesslichen Prätensionen *anno* 1848 in den Morästen des Berliner Strassenkothes spurlos verschwand. Die Cardinaltugenden der philosophischen Mutter haben sich auf die gottesgelehrte *filia posthuma* (*s. v. v.*) vererbt, und diese hat sich in der „Darstellung und Beurtheilung“ der „Lehrunterschiede“ ihren symbolischen Ausdruck geschaffen. Soviel zur allgemeinen Orientirung; wir wollen aber das Wunderkind auch näher betrachten. Es dokumentirt schon seine Abkunft durch jene hochtönenden Parolen: „Fortschritt!“ „Fortbildung!“ „Vorwärts!“ Nieder mit dem „Schlendrian!“ „Gesunde Vernunft!“ „Wissenschaft!“ „Kritik!“ Aber nur keine „Ueberstürzung!“ Keine „Masslosigkeit!“ Nur „Besonnenheit!“ Immer „Rechnung tragen!“ Keine „Donquixoterie!“ Keine „Charlatanerie!“ u. s. w. Ueber den Windeier-Gehalt solcher einander gegenseitig aufhebender Flunkereien sind wir längst im Klaren; sie vermögen nicht im geringsten, uns zu imponiren, oder unser Urtheil über Personen und Geistesrichtungen umzustimmen. Wenn solche Trümpfe wirklich stächen, — wer wäre da nicht alles „auf falscher Fährte!“ wer hätte nicht „Mangel“ an Gerechtigkeitsgefühl und Billigkeitssinn! wer nicht „Ueberfluss“ an Verblendung, Leidenschaftlichkeit, Partheihass! wer wäre nicht geistig „gleich Null!“ wer gehörte nicht unter Möhler's „höhere Gattung von Thieren!“ — Noch näher charakterisirt sich die „preussische Gottesgelahrtheit“ durch ihre vom delphischen Dreifuss herab ertheilten Aussprüche über Kirchengemeinschaften und Kirchenlehrer der Gegenwart und Vergangenheit, und da sie nun einmal die „ächte“ Theologie ist, so kann sie nothwendigerweise vor, neben und ausser sich nur wilde Theologastrie erblicken und ihre Urtheile müssen natürlich in lauter Reprobationsdekreten bestehen, — die sie vor allen Dingen gegen die Zeitgenossen

richtet. Bei jeder Gelegenheit schallt es aus und zwischen den Zeilen ihrer „Lehrunterschiede“ hervor: Ihr unkritischen Köpfe, Karsten, Guericke, Schneckenburger und wie ihr Stümper sonst heisst, kommt alle her und hört wissenschaftliche Symbolik bei dem Manne des Jahrhunderts, dem weltberühmten W. B., „Consistorialrath, Doctor und Professor der ev. Theologie zu Breslau, ordentlichem Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig, Ehrenmitglied der Oberlausitzer Gesellschaft der Wissenschaften“, dem „allseitigen Theologen“, „den Hr. Prof. Dr. Oehler schon vor vielen Jahren, als er noch in Breslau sich befand, öffentlich für einen *excellens dialecticus* erklärt hat“, u. s. w. Ach, wie wenig gerechtfertigt ist doch diese liebe, selbstgefällige Eitelkeit! Hrn. B.'s Bekanntschaft mit den evang.-luther. Bekenntnissschriften ist eine zum Erstaunen dürftige. Von einem wirklichen Verständniss derselben, von Einsicht in ihren innern Zusammenhang, von Vertrautheit mit ihren leitenden Ideen kann schon gar keine Rede seyn, — sie sind ja eines ganz andern Geistes Kinder, als die „preussische Gottesgelahrtheit!“ Aber auch die hinreichende äusserliche Aneignung ihres Inhalts geht Hrn. B. ab; alles, was er von ihnen weiss, bewegt sich auf rhapsodischem Gebiete. Es klingt fabelhaft, lässt sich aber *ad oculos* aus dem Buche nachweisen, dass er die Augsb. Conf., Schmalk. Artt., Catechismen und Concordienformel nicht einmal im deutschen Grundtext, sondern lediglich aus den *Libb. symb. eccl. ev. ed. Tittmann* kennt.*) Und wenn er nur wenigstens die Version selbst zu Worte

*) Von der ganzen deutschen Edition der symb. BB. sind Hrn. B. überhaupt blos jene 6 Zeilen bekannt, die als Citat in dem Artikel *de pecc. orig.* der lateinischen Apologie stehen, — und er versäumt nicht, auch dieses sechszeilige „Bestandstück“ seines symbolischen Reichthums, doch mit Verschweigung der Fundgrube, zu produciren und in einer langen Anmerkung (S. 52 f.) zu erläutern, die ein so leuchtendes „Wahrzeichen eines ächten, preussischen Gottesgelehrten“ ist, dass ich bedaure, sie des Raumes wegen nicht vollständig mittheilen zu können. Nur der ebenso naive als „kritische“ Eingang möge hier Platz finden; er lautet wörtlich: „Anlangend das augsburger Bekenntniss, so wird von dem deutschen Texte desselben in Art. 2 gelehrt, dass „„nach dem Falle Adä alle Menschen, so natürlich geboren werden, in Sünden empfangen und geboren werden, das ist, dass sie alle von Mutterleib an, voll böser Lust und Neigung sind, keine wahre Gottesfurcht, keinen wahren Glauben an Gott, von Natur haben können““. Dagegen wird in dem lateinischen Texte des Bekenntnisses Art. 2 gelehrt, dass „„nach dem Falle Adams alle Menschen, der Natur entsprechend fortgepflanzt, mit der Sünde geboren werden, das ist, ohne Furcht Gottes, ohne Vertrauen zu Gott, und mit der Begierde.““ Die Verschiedenheit zwischen der Lehre im deutschen Texte der Augustana und zwischen der Lehre im lateinischen, welche jenes Könnens nicht gedenkt, ist für jeden unbefangenen Leser beider Texte sonnenklar“ u. s. w.

kommen liesse! Es ist zum Lachen und Weinen zugleich, wenn man ihn insbesondere die Catechismuscitate aus Selnecker's Latein in holperiges Deutsch zurückübersetzen hört. Das nenne ich mir einen gewiegten Symboliker, der nicht einmal den kleinen Katechismus kennt, den Luther für die Schulkinder geschrieben hat! Diese Probe von gründlicher Gelehrsamkeit erinnert unwillkürlich an ein ähnliches Beispiel älterer Art.*) — Und trotz (oder wegen?) dieser geringen Bekanntschaft mit unsern Symbolen schleudert die „ächte" Gottesgelahrtheit gegen deren Verfasser ihre olympischen Bannstrahlen; ja die heutigen Theologen finden bei ihr noch mehr Gnade, als jene alten. An Guericke z. B. lässt sie doch noch den einen guten Bissen, „dass er eine ausserordentliche Masse theologischer Kenntnisse besitzt" (was, beiläufig gesagt, eine überflüssige Bemerkung war, weil sie jeder schon von selbst macht, „welcher die 3. Aufl. der Allgem. Symbolik des Mannes mit der" — „Darstellung und Beurtheilung der Lehrunterschiede" „vergleicht"); — den Reformatoren und „Concordisten" aber spielt sie jämmerlich mit. Sie gelten ihr als rohe, unwissende, zelotische Köpfe, als die ächten „*pecora campi*", welche Pabst Julius II. meinte, als die Repräsentanten des grossen Haufens ihrer Zeit und seines Aberglaubens. So wird z. B. von Luther gesagt: Seine Lehre vom Teufel „erweist sich als ein menschlicher Wahn, gehegt von der Masse der Christenheit im 16. Jahrh., zu welcher Luther gehörte." (S. 20.) Aehnliche wegwerfende Urtheile über Luther, Melanchthon und ihre Nachfolger finden sich allerwärts; wer die evangelischen Theolo-

---

*) Ein Vorläufer der „ächten" Gottesgelahrtheit bereicherte die „Wissenschaft" mit einer Entdeckung, welche alle Welt in heiteres Staunen setzte. Buddeus (*Isagoge, p. 430 b.*) erzählt davon: „*Ridiculus error Lud. Jacobi a S. Carolo passim notari solet, qui in bibliotheca pontificia lib. II. fol. 455. theologum aliquem Lutheranum articulum Smalcaldicum dictum fuisse, putat. Articulus, inquit, Smalcaldicus, Germanus, Lutheranus, edidit de primatu et potestate papae librum.*" Man sieht, dieser geistreiche Fortschreiter hatte sich von dem alten theologischen „Schlendrian", eine Sache, über die man schreiben will, zuvor erst ordentlich kennen zu lernen, noch gründlicher emancipirt, als Hr. B., der es doch immer noch für nöthig hält, mit dem „*Germanus Lutheranus*" wenigstens in einen lateinischen Verkehr zu treten. Beiläufig bemerkt ist Hrn. B.'s Bekanntschaft mit dem Heidelberger Katechismus auch nur eine lateinische; deshalb hat er S. 133 Anm. 3 gegen Schneckenburger Unrecht, welcher genau den Sinn des deutschen Originals wiedergibt. Um so verwunderlicher klingt es, wenn auf derselben Seite gegen jenen Gelehrten gesagt wird: „Hätte er die Stelle des (2. helvet.) Bekenntnisses gewissenhaft berücksichtigt, wie es sich ziemt für einen Gottesgelehrten, der eine vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs schreibt, so" u. s. w. O Balken und Splitter!

gen des 16. Jahrh. blos aus den „Lehrunterschieden“ kennen gelernt hätte, der würde einen körperlichen Eid darauf schwören, dass sie dem „ächten, preussischen Gottesgelehrten“ nicht bis an die Knöchel reichen. Und gleichwohl hat Doctor Martinus eine Kirchenverbesserung, der *praeceptor Germaniae* eine Augustana, Chemnitz ein *Examen c. Tr.* und mit Andreä u. A. eine Concordienformel zu Stande gebracht. Hr. B. aber, was hat denn Der Unsterbliches geschaffen? Ei! eine „heilige Dialektik“, auf die er sich nicht wenig einbildet — und die auch wirklich aus Häckerling Gold und aus Gold Häckerling zu machen weiss. Wer vielleicht die Leistungen dieser Tausendkünstlerin in concreter Exemplification zu sehen wünscht, dem empfehlen wir aus der Legion von Fällen ein Paar, die uns gerade in die Hände laufen. Der eine, in der langen Note 1, S. 147 ff., dreht sich um die Frage, was das tridentiner Concil unter *opus operatum* verstehe. Alle älteren und neueren Theologen, zuletzt noch Winer, Stahl und Guericke, schliessen einhellig die *fides* vom Begriffe des *opus oper.* aus, und das Concil selbst hat diesen Ausschluss sogar anathematisch sanctionirt. Das alles weiss und erzählt Hr. B.; dennoch beweist er aus der „heiligen Dialektik“, der tridentiner Begriff von *opus oper.* involvire den Glauben! Der andere, mehrfach (S. VIII f., 164 u. a.!) berührte Fall betrifft das Verhältniss von Wahrheit und Irrthum. Hier bedient sich bekanntlich der Apostel des Gleichnisses: Ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig, und die alten Kirchenlehrer sagen mit einer ähnlichen Vergleichung: Ein ganzes Fass voll Wein wird durch ein wenig hineingeworfenes Gift verderbt. Hr. B. weiss jedoch aus seiner heil. Dialektik die Sache besser, nämlich also: Wenn unter ein Pfund Arsenik ein „Gran“ Zucker gemengt wird, so wäre es ein unberechtigter „Machtspruch!“, die Mischung schlechtweg Giftpulver zu nennen, oder den Unkundigen davor zu warnen, statt ihn anzuhalten, das „Atom“ Zucker zu respectiren und seinetwegen die ganze Masse vertrauensvoll in die Hand zu nehmen, das gute Körnlein auszulesen und zu seinem Nutzen zu verwenden. Weil dies z. B. die Augsb. Conf. nicht thut, so ist sie ungerecht. „Das Ungerechte legt sich darin zu Tage, dass die Augustana das Wahre, welches den Irrthümern der Ketzer anhaftet, nicht von den Irrthümern kritisch scheidet, nicht als Wahres anerkennt.“ Nun, dem Autor der Confession gereicht wenigstens zur Entschuldigung, dass die heilig-dialektische Scheidekunst damals noch gar nicht existirte; sie ist ja erst die grosse Errungenschaft der „ächten preussischen Gottesgelahrtheit.“ Noch ein Beispiel! Rudelbach hatte erklärt, Hr. B. stehe „ausser und zugleich über den Kirchen.“ Diese Behauptung soll abermals ein „Machtspruch“ seyn. Und wie wird das bewiesen? Das muss der ge-

neigte Leser auf S. VI selbst nachsehen; ich kann ihm kurz nur soviel sagen: Kraft der heil. Dialektik will Hr. B. nicht ausser und über, sondern „in den vielen Kirchen und in nicht wenigen christlichen Religionspartheien“, zugleich aber doch nur „in der reformirten und lutherischen, soweit beide mit einander unirt sind,“ und auch, wegen einer Lehrdifferenz, wieder nicht recht in „der unirten Kirche“ stehen. Nach meiner Logik heisst das ein Stand *a*) in allen, *b*) in vielen, *c*) in zweien, *d*) in einer, *e*) in keiner Kirche. Doch die Sache ist eben ein dialektisches Mysterium, das mein Verstand nicht fasst; einen kirchlichen Ueberall-und-nirgends kann ich mir einmal nicht denken. Für mich bleibt's bei Rudelbach's „ausser und über.“ — In Betreff dieses Gegenstandes noch eine Bemerkung. Hr. B. unterscheidet seine „heilige Dialektik“ von der „unheiligen Sophistik“, — mit Unrecht! Die „unheilige“ d. h. profane „Sophistik“ (und eine heilige gibt es nicht) hat niemand treffender charakterisirt als Hierokles in jenen Erzählungen, die gewöhnlich mit Σχολαστικός anfangen. Schade, dass der Mann nicht mehr lebt, er hätte wenigstens noch eine solche Erzählung schreiben können; den Stoff dazu würde ihm folgende Stelle der „Lehrunterschiede“ (S. 191) liefern: „Dem (grossen Luther'schen) Katechismus zufolge muss die Taufe nicht blos für natürliches Wasser, sondern auch für göttliches, himmlisches, heiliges und heilbringendes Wasser, und mit welchem andern Titel des Lobes es auch immer geehrt werden kann, gehalten und als solches bezeichnet werden. Aber das Dictum des Katechismus ist ein Machtspruch. Denn in der Taufe stellt sich das Wasser jedem Unbefangenen, von welchem es gekostet wird, als ein blos natürliches und irdisches dar. Wer solches leugnet, dessen Geschmack ist verdorben.“ Es ist doch zu verwundern, wie Jemand, der das im vollen Ernste schreibt, sich darüber beschweren kann, wenn ihm gesagt wird: „Kritik ist zu gut für diese“ — Albernheit (Rudelbach). Welcher *Ater-an-albus-sit-nescio* mag doch Hrn. B. den unglücklichen Gedanken eingeflüstert haben, eine „Darstellung und Beurtheilung“ von Glaubenslehren zu schreiben, die ihm gerade so erscheinen, wie der Kuh das neue Thor? Sah er denn seine absolute Unfähigkeit zum Verstehen der Reformatoren wirklich nicht ein? Nun, dann muss es gesagt werden, dass er völlig incompetent war, über Männer zu urtheilen, denen das Christenthum nicht, wie ihm, ein Tummelplatz scholastischer Sophistik, sondern ihre „Lebens- und Sterbekunst“ war. Es muss gesagt werden, dass seine „heilige Dialektik“, seine „ächte, preussische Gottesgelahrtheit“ keinen Anspruch darauf hat, nach ganz neuen, absonderlichen Normen beurtheilt zu werden; die längst bekannten reichen dazu vollständig aus. Nach diesen gebräuch-

lichen Normen des Urtheils muss dasjenige, was in den „Lehrunterschieden" über Gottes Wort und die Sakramente insgemein, sowie gegen die Kindertaufe und für die Wiedertaufe insbesondere vorgetragen wird, als ganz ordinärer **Enthusiasmus** bezeichnet werden.*) Das wird für jeden sachkundigen Leser schon vollständig aus der einen Stelle, S. 275, klar, wo es heisst: Luther's Katechismus fügt in Betreff der von Christo am Kreuze erworbenen Sündenvergebung hinzu, sie kann auf keine andere Weise zu uns gelangen oder gebracht werden, als durch das Wort. „Aber die Beifügung ist überspannt. Die Vergebung kann auch ohne das Wort, d. h. ohne die mündliche Predigt des Evangeliums, durch den heiligen Geist und durch seine unmittelbaren Offenbarungen in uns, zu uns gelangen oder gebracht werden." Lehrten etwa die „himmlischen Propheten" anders? — Und was ist es anders als Enthusiasmus, wenn die gewaltigen Gründe der lutherischen und reformirten Symbole gegen das römische Sakrament der letzten Oelung durch eine Deklamation abgefertigt werden, die mit den Worten schliesst: „Dies ist das Urtheil der vom heiligen Geiste erleuchteten Vernunft?" — Es muss Hrn. B. gegenüber aber auch ferner gesagt werden, dass der Kern seines vorliegenden Buches allerdings „offenbarer **Pelagianismus**" (S. 371 vgl. S. 26) von der geringsten Sorte ist. Alle seine geistlichen Aecker und Lebensbrunnen bestehen in „der gesunden Vernunft", dem „freien Willen", den „guten Werken"; jenseit dieser Gebiete fängt für ihn die *terra incognita* an. Was Sünde und Gerechtigkeit, Natur und Gnade, Gesetz und Evangelium, was Christus, der heil. Geist, was Busse, Glaube, Sündenvergebung, ewiges Leben sei, weiss er eben so wenig, als es die Ablasskrämer des Mittelalters und die Tugendprediger der Aufklärungszeit wussten. Diese cimerische Finsterniss, in welcher er hinsichtlich der christlichen Heilslehre herumtappt, nennt er den „idealen Protestantismus", den „lebensvollen Supranaturalismus, der von dem wahren Christenthume gesetzt wird!" Wir beneiden ihn nicht darum, wollen aber wenigstens über sein Verhältniss zur heiligen Schrift den Traum vertreiben. Denn nichts als ein schwerer Traum war Hrn. B.'s Einbildung, er

*) Einen schlagenden Beweis von der stupidmachenden Kraft der „heiligen Dialektik" liefert der Abschnitt: „Die lutherische Kirche" S. 262—279. Einen lächerlichern Versuch, die evangelische Abendmahlslehre Luther's zwinglianisch zu widerlegen, habe ich noch nicht gelesen. Den Geist dieses Widerlegungsversuchs wird man aus folgender Probe beurtheilen können: „Die Meinung der Formel (*Form. Conc., Tittm. p. 640*), Christus habe das Gebot (: Das thut zu meinem Gedächtniss!) den Jüngern gegeben als ein solcher, der bei Tische sass, wird durch Matth. 26, 20; Luc. 22, 14 widerlegt. Diesen Stellen zufolge hat Christus mit den Zwölfen zu Tische gelegen" (S. 272. Anm. 1)

habe die Propheten und Apostel auf seiner Seite. Von den ersteren sagt er sich schon S. VI durch die Erklärung los, er stehe in der unirten Kirche, „welche das neue Testament als Richtschnur ihrer Lehrsätze fasst.“ Aber auch damit kommt er noch nicht zurecht; er muss sich auf „das wohlverstandene neue Testament“ berufen. Was ist nun das für ein Buch? darf man mit Recht fragen, da sich aus den „Lehrunterschieden“ ergibt, dass Hr. B., wie mancher Andere, die mit Winer anhebende neuere Entwickelung der Exegese „vollständig verschlafen hat.“ Nun, kurz gesagt: Dieses „wohlverstandene“ N.T. besteht nicht aus den Schriften des Matthäus, Lukas, Johannes, Petrus, sondern aus den Commentaren eines Koppe, Pott, Kuinöl, Rosenmüller, es enthält auch nicht die Lehre des Apostels Paulus von Tarsen, sondern die Weisheit des Professors Paulus von Heidelberg. Wer sich Wegscheider's Institutionen wohl eingeprägt, der hat die Quintessenz dieses N. T.'s in sich aufgenommen; denn dasselbe predigt den *Rationalismus vulgaris*, dem es nur noch einen Anhang von unionistischen Antithesen gegen die evangelische Reformation hinzufügt. Aus diesem Anhange Einiges mitzutheilen, dürfte nicht überflüssig seyn. Es steht z. B. darin: „Leider ist die Apologie (der Augsb. C.) insofern auf falscher Fährte, als sie diese Begierde (nach dem, was von dem Gesetze verboten ist) für Sünde erklärt, wie auch Luther gethan. Wenn die Apologie sich zur Rechtfertigung der Erklärung auf Aeusserungen des Paulus in Röm. 7, 23 beruft, so können selbstverständlich diese Aeusserungen, indem sie undialektisch sind, unmöglich zu solcher Rechtfertigung dienen. Der nothwendige Fortschritt auf dem Gebiete der christlichen Theologie kommt nicht zu seinem Rechte, wenn man sich nicht daran genügen lässt, die von dem Apostel verkündeten, christlichen Wahrheiten festzuhalten, und sogar undialektische Aeusserungen desselben sich aneignet und fortpflanzt.“ (S. 54.) Ob jenes „nothwendigen Fortschrittes“ appellirt denn auch Hr. B. *a Paulo male informato ad Paulum melius informandum*. („Diejenigen Artikel, die von uns in dem vorliegenden Werke verworfen werden, dürften auch von dem Apostel, falls er noch lebte, verworfen werden;“ S. 100. Hr. B. kann sich nämlich nicht denken, dass der Ap., „wenn er noch lebte“, anderswo studiren würde, als in Heidelberg oder Breslau.) Ferner steht in dem antithetischen Anhange: „Ein treffliches Gegengift gegen die Schrift Luther's *de servo arbitrio* ist des Erasmus Leistung: *de libero arbitrio*, mit Recht hochgeschätzt von dem gefeierten Ulrich Zafius“ u. s. w. (S. 91.) In welchem Sinne die früher erschienene „Leistung“ ein „Gegengift“ wider die spätere „Schrift“ genannt wird, erhellt aus folgender Aeusserung: „Wäre der Pelagianismus ohne alles Wahre, so würde er den bedeutenden Eingang, den er in der christlichen

Kirche bis in die Neuzeit hin gefunden hat, gewiss nicht gefunden haben" (S. 371); — desgleichen aus folgender Bemerkung über die Lehre der Concordienformel von der Erbsünde: „Es ist kein Wunder, dass die Behauptnng der Formel bei klassischen Schriftstellern der Neuzeit, welche die humanistische Richtung vertreten, z. B. bei Göthe, Schiller, Lessing, keinen Anklang gefunden hat. Nur dass diese Schriftsteller nicht selten zu einem (entgegengesetzten) Aeussersten sich verirrt haben. Das horatianische Wort, dass diejenigen glücklich sind, welche die Mitte" (vgl. *Apoc.* 3,15 — 18) „behaupten, findet hier eine vortreffliche Anwendung." (S. 53.) Endlich enthält jener Anhang auch noch folgende Stelle: „Wäre die Apologie (der A. C.) von confessioneller Engherzigkeit frei gewesen, so würde sie nicht Ungeheuerlichkeiten von Schriftauslegungen, wie sie von uns angeführt sind, zu Tage gefördert haben." (S. 320.) Nun, es ist die Frage, wer die grössten Ungeheuerlichkeiten zu Tage gefördert hat: die „confessionelle Engherzigkeit" der Apologie, oder die unionistische Weitherzigkeit des vorliegenden B.'schen Buches, welches folgende Doctrin aus der Bibel herausexegesirt hat: Die h. Schrift lehre, dass Vergebung der Sünden und ewiges Leben auch „ohne Jesum" zu erlangen sei, und dass diese Güter von der grossen Mehrzahl der „Vernunftgeschöpfe" wirklich auf einem andern Wege, als durch den Glauben an Christum erlangt würden; denn jeder werde nach seiner Façon selig: der Christ durch sein Christenthum, der Jude durch sein Judenthum, der Heide durch sein Heidenthum, und zu allerletzt auch noch der Teufel durch seinen idealen, lebensvollen Denkglauben. (S. 16. 44. 48 f. 197 u. a.) Kann wohl überhaupt eine grössere Ungeheuerlichkeit von Schriftauslegung zu Tage gefördert werden, als diese Carrikirung der heiligen Schrift? — Doch ich hoffe nun zu völliger Genüge dargethan zu haben, dass jenes ruhmredige „Wahrzeichen eines ächten, preussischen Gottesgelehrten" nichts weiter ist, als der alte, dünkelhafte Unionsindifferentismus, der seine inhaltlose, abgestandene Irrwischnatur für die höchste göttliche und menschliche Weisheit ansieht und kraft dieser eingebildeten Infallibilität sich zum Corrector aller canonischen und symbolischen Bücher, zum Regulator aller Religionen und Confessionen, zum Schulmeister aller Theologen und Philosophen berufen wähnt, bei welchem erträumten Berufe er sich besonders darin gefällt, als „Geist der Mässigung und Milde" die Mücken zu seigen und die Kameele zu verschlucken. Hr. B. hat „ein königliches Wort" als Motto auf den Titel dieses „Schlussbandes" gesetzt; viel richtiger und bezeichnender wäre es aber gewesen, über S. III—XVIII die erste, und über S. 1—392 die zweite Hälfte des bekannten Verses zu setzen: *Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.* [Str.]

XIII. Polemik.

1. Rom und die Bibel. Von F. Bungener. Aus dem Französischen übersetzt von (Pfarrer) E. Jungck. (Berl. (ohne Jahrzahl.) Ludw. Rauh). 407 S. gr. 8. 1 Thlr.

Bei diesem Buche muss man beständig eins bedenken: Der Verfasser ist reformirt, der Uebersetzer (und Glossator) unirt. Beide hegen Calvin's Abendmahlstraum; jener ausserdem noch falsche Lehre von der Person Christi und Mariä, von Taufe, Sacrament, Gesetz und Evangelium, Beichte und Absolution, Geist und Buchstaben der h. Schrift, Vernunftgebrauch in Glaubenssachen, „Frömmigkeit und System", Bildergebrauch u. s. w., — dieser den modernisirten Fegefeuerwahn von einem „läuternden Zwischenort und Zwischenzustand" in der Unterwelt. Auf jeden von beiden findet Anwendung, was der Uebersetzer vom Verfasser sagt, dass er da, „wo er mit der katholischen zugleich das Wesentliche der lutherischen Lehre verwirft, im Irrthum ist, den Worten der Schrift Gewalt anthut, dagegen Recht behält, so weit seine Bemerkungen nur die eigenthümlich katholischen Anschauungen treffen." Gelesen und verwerthet nach dieser unleugbaren Thatsache und der eben so unumstösslichen: „Die römischen Uebertreibungen werden nicht durch entgegengesetzte protestantische gestürzt, sondern namentlich bei befangenen Lesern gestützt", — wird das Buch gewiss grossen Nutzen schaffen. Denn *cum grano salis* gilt allerdings von diesem neusten Erzeugniss des schon durch frühere Schriften berühmt gewordenen Genfer Predigers B., was bereits anderwärts lobend ausgesprochen worden ist. Das i. J. 1858 erschienene Original hat binnen Jahresfrist die zweite Auflage erlebt und gilt nach Form und Inhalt in den Augen des Uebersetzers für eine „wahrhaft klassische Leistung." „Es kann, sagt ein früherer Beurtheiler nicht ohne Wahrheit, einem doppelten, gleich wichtigen Zwecke dienen; einmal, dem schon von völligem Siege, von Selbstauflösung des Protestantismus träumenden Uebermuthe Roms, sodann, den diesen Uebermuth wie nichts Anderes begünstigenden katholisirenden Richtungen im Schooss unserer eigenen Kirche in wirksamster Weise zu begegnen." Gewiss wird das Buch beiden, den confessionellen Romanisten, wie unseren conservativen Pabstfreunden und „gläubigen" Apapsanbetern, ein Dorn im Auge seyn; denn auch da, wo es nur Heu und Stoppeln zu Markte trägt, baut es solche doch nicht auf den römischen Pabst, nicht auf den summepiskopalen Gottesgnadenkönig, sondern auf den einigen Mittler Jesus Christ. Aus diesem Grunde werden es auch die freigemeindlichen, deutschkatholischen und reformjüdischen Gegner Roms zu gar nichts gebrauchen können; desto nützlicher dürfte es den wahren, ächten Protestanten werden. Namentlich „den zahlreichen Evangelischen

in der Diaspora eine feste Trutz- und Schutzwaffe zu bieten gegen die vielfachen katholischen Anfechtungen und Angriffe auf ihren Glauben, dürfte kein Buch besser und geeigneter seyn, als dieses." Es zeigt durch die kühne, frische, siegesgewisse, oft unwiderlegliche Art seines Angriffes auf die römischen Irrthümer und Missbräuche; dass nicht der evangelischen, sondern der römischen Kirche endlicher Untergang unzweifelhaft besiegelt ist in dem Worte, das nicht vergehen wird, ob auch Himmel und Erde vergehen. In ebenso einfacher, wie neuer, origineller Weise geht der Verf. bei diesem Angriffe zu Werke. Er hebt vom ersten Kapitel Matthäi bis zum letzten der Apokalypse *serie continua* jede neutestamentliche Stelle hervor, die irgendwie gegen das Pabstthum zeugt, und weiss mit bewundernswürdigem Scharfsinn und schier unübertrefflicher Geschicklichkeit überall aus der Scheide des betreffenden Verses das zweischneidige Schwert des Wortes Gottes zu ziehen und in niederschmetternden Schlägen zu schwingen, es erweisend als Mark und Bein durchdringenden Richter auch der Gedanken und Sinne Roms. Solcher Schwertschläge geschehen 489, in ebensoviel den neutestamentlichen Text begleitenden Noten. Den unvermeidlichen Wiederholungen bei diesem Verfahren entgeht der Verf. mit ziemlichem Glück durch das Hervorkehren immer neuer polemischer Seiten der ähnlichen Stellen, und erleichtert am Schlusse durch eine übersichtliche Tafel aller erörterten Controverslehren das Zusammenfassen des vereinzelten Inhalts. *In summa* möchten wir dem B.'schen Buche die weiteste Verbreitung wünschen. Nur müsste es mit Hinweglassung der mehr unerheblichen, zweifelhaften, auch unter den Evangelischen selbst noch streitigen Punkte, mit Verklärung des calvinischen Charakters in den evangelisch-protestantischen der wittenberger Reformation, deutsch bearbeitet und möglichst wohlfeil hergestellt werden. Einstweilen sind wir jedoch auch schon für die vorliegende, mit grosser Liebe gemachte, Uebersetzung dankbar, zumal da 8 Exemplare derselben, zusammen bezogen, nur 6 Thlr. kosten und in noch grösseren Partieen besondere Bedingungen von dem Verleger zugesagt sind. Die vielen Druckfehler wollen wir stillschweigend in den Kauf nehmen. [Str.]

2. Dr. Konr. Martin, Bischof v. Paderborn, Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, zunächst an diej. meiner Diöcese, über die zwischen uns besteh. Controverspunkte. 2. unveränd. Aufl. Paderborn (F. Schöningh) 1864. 2 Thle. Jeder 227 S. 8.*

Die römische Kirche hält sich nicht blos für die allein seligmachende, sondern auch für die alleinige, und so halten sich auch

*) Eine eingehendere, von einem Mitarbeiter zugesagte Besprechung wird hoffentlich mit nächstem folgen können. Die Red.

die römisch-kathol. Bischöfe zusammt dem Pabst für gesetzt nicht blos über die römisch-kathol. Kirchenglieder ihrer Diöçesen, sondern über Alles, was in denselben nur christlichen Namen hat, Schismatiker und Häretiker ebensowohl, als Katholische. Kraft dieser Anschauung erlässt der Hr. Bischof Martin von Paderborn vorliegende Encyclica an die Protestanten seines Sprengels. Wir könnten dies einfach geschehen seyn lassen, ohne es irgend zu beachten. Denn da wir unsererseits weder innerlich noch äusserlich mit der geistlichen Jurisdiction des Hrn. Bischofs von Paderborn (*resp.* des Pabstes) etwas zu thun haben, — innerlich nicht, weil wir mit unserm Bekenntnisse in dem Pabstthum als solchem (dem vermeintlichen Stellvertreter des alleinigen Hauptes seiner Kirche, dem Verflucher des Wortes von der Rechtfertigung allein um Christi willen im Glauben und dem blutbefleckten Mörder von zahllosen Schaaren treuer Christen) Antichrist und in der ganzen römischen Hierarchie *pompam antichristi* erkennen und demgemäss lieben und ehren, äusserlich nicht, weil durch den Augsburger Religions- und den Westphäl. Frieden alle Augsburg. Confessionsverwandte Deutschlands vollständig und rein von aller geistlichen Jurisdiction katholischer Bischöfe objectiv kirchen- und staatsrechtlich geschieden und emancipirt sind —, so geht uns jenes bischöfliche Wort so gut etwas an, als eine Ordonnanz der englischen Könige die Franzosen oder der französischen die Engländer. Es lohnt also eigentlich der Mühe gar nicht, dergleichen anmassliche Erlässe anders zu behandeln, als einfach und vollständig zu ignoriren. Da indess der Herr Bischof von Paderborn mit Emphase auch unser Halle seinem Sprengel und uns Hallische seinen Diöcesanen zuzählt, da er insbesondere vor Jahren eine Zeit lang auch auf Hallischer Universität studirt zu haben bekennt, und Th. I. S. 10 f. anschauliche Mittheilungen über damalige Hallische Theologen, Gesenius, Wegscheider, Tholuck, auch Leo, macht und selbst „auch mit mehreren anderen akademischen Lehrern an dieser Universität, die zu den untern Gottheiten zählten, .. Thilo, Guericke, Tuch, in vielfachen persönlichen Verkehr getreten zu seyn" bekennt (wovon freilich wenigstens der Unterzeichnete auch nicht das Allermindeste weiss, so dass der vielfache persönliche Verkehr sicher wohl nur auf einem Herausfallen aus der *ecclesia visibilis* in die *invisibilis* beruht): so geziemt uns auf das lange Wort der Ansprache ein kurzes persönliches *Recepisse*.

Das „bischöfliche Wort" soll ein irenisches Wort friedlicher Auseinandersetzung und Verständigung seyn, und wäre es das wirklich, ehrlich, verständig, gründlich, gelehrt, wir würden nicht die Letzten seyn, die dasselbe, möchte es von einem Bischof oder von einem Schulmeister, von einem Theologen oder von einem Schuster ausgegangen seyn, dankbar be-

herzigend annähmen. Wie wollten wir über solche friedliche Auseinandersetzung aus dem Munde oder der Feder eines Michael Sailer, eines Martin Boos uns gefreut, wie viel daraus gelernt haben! Jenes friedliche freundliche Gesicht des Hrn. Bischofs Martin aber ist nur ein illusorisches Aushängeschild, unter welchem sich nichts als der starrste, verrottetste, unnachgiebigste, ungelehrigste und unbelehrendste Romanismus versteckt, der selbst nichts lernt und nichts vergisst, und auch nichts zu lehren und vergessen zu machen versteht, und welches unter dem Scheine der Ehrlichkeit, Verständigkeit, Gründlichkeit und Gelehrsamkeit Unehrlichkeit, Nichtverstand, Flachheit und Ignoranz verbirgt. Ohne Zweifel wird ja die glatte, in Honig getauchte Feder des Hrn. Bischofs gar manch einen armen, faden, sachunkundigen Protestanten, gar manches Weiblein in seinen Kerker gefangen heimführen. Wenn er aber vermeint, durch seine steten freundlichen Anreden: „Ihr guten Protestanten", „ihr geliebten protestant. Freunde" etc., die stets auf den Protestantismus sachlich, oft höhnisch und hämisch gehäuften Vorwürfe der Albernheit, des Unsinns, der Verdrehtheit etc. zu verdecken; wenn er vermeint, durch sein recht rigoroses Pochen auf seine Bischofsautorität gegenüber seinen Diöcesanen und auf das alleinige Recht der katholischen Kirche („Denn von Gottes- und Rechtswegen bin ich Bischof der Diöcese Paderborn, d. h. nicht blos der Katholiken dieser Diöcese, sondern aller Christen, die innerhalb der Grenzen derselben wohnen" I, 8; „Und darauf muss es doch schliesslich hinausgehen, dass Ihr die Kirche, die katholische Kirche, als die Kirche Christi und zwar als die allein zu Recht bestehende Kirche Christi wieder anerkennt" I, 32) in greller *petitio principii* den wahrhaft gewinnenden, versöhnenden, verständigen Ton angeschlagen zu haben; wenn er vermeint, durch seine langen glatten Reden, die er auf selbstgefälligst berichteten bischöflichen Reisen in Eisenbahnwaggons, an Wirthstafeln u. s. w. fade oder unwissende protestantische Regierungsräthe, Oberbürgermeister, Prediger, Superintendenten, Barone, ja selbst (verstorbene) theologische Professoren u. s. w. anhören und sie halb dann schon zu Kreuze kriechend anhören lässt, gründliche Beweise geführt zu haben; wenn er vermeint, so grobe Ignoranz in seine Beweise verweben zu dürfen, wie I, 25—27. 29 in der hier und überall ohne alles Verständniss des Wesens von lebendigem Glauben aufs plumpste karrikirenden Zeichnung der lutherischen Lehre von der Erbsünde und dem gefangenen Willen, und der reformirten von der Gnadenwahl; wie I, 83 in der Darstellung Gustav Adolphs als eines „nur beute- und ländergierigen Eroberers"; wie I, 96 in der Angabe, dass Gentilis und Krell „ihre Ketzerei" mit dem Leben gebüsst und „dass Luther selbst die Todesstrafe für die Ketzerei gut geheissen"; wie I, 145 in der ex-

orbitanten Behauptung: „Zwischen der ersten Erschaffung der Welt aus Nichts und zwischen dem ersten Tagewerke ist Raum genug für Tausende und Millionen von Jahren und für alle möglichen Entwicklungen, Evolutionen oder Revolutionen"; wie I, 157 in dem Satze: „So lange Luthers und Calvins Lehre treu geglaubt wurde, gab es in der protestant. Kirche keine Poesie, keine Historie, keine Philosophie"; wie I, 172 in dem aller geschichtlichen Wahrheit ins Angesicht speienden Satze: „Selbst die eigentliche Grundlehre des Protestantismus, diejenige, um deren willen man die Losreissung von der Mutterkirche für geboten hielt, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, findet gegenwärtig auf keiner einzigen Lehrkanzel einer deutschen Universität einen gelehrten Vertreter mehr"; wie II, 51 in dem gleicherweise aller notorischen Wirklichkeit ins Angesicht schlagenden Satze: „Unter Euren neueren namhaften Theologen sieht man sich vergebens nach einem Namen um, der, wenn auch nur aus Mitleid, sich der alten lutherischen Ansicht vom Abendmahle noch anzunehmen und sie wissenschaftlich zu vertheidigen wagte"; wie II, 55 in der als „den Nagel auf den Kopf treffend" bezeichneten Darstellung des Unterschiedes der röm. und luther. Abendmahlslehre als: kath. „dies ist mein Leib, dies ist mein Blut, und Luther: dies w i r d mein Leib und dies w i r d mein Blut seyn"; wie II, 70 in dem monströsen Satze: „Das Verbot der Communion unter zwei Gestalten ist natürlich nur disciplinärer Natur, das die Kirche .. sicher aufheben wird, wenn sie die Zeit dazu gekommen glaubt, und wenn namentlich die Irrlehre, dass die Communion unter Einer Gestalt eine Verkümmerung und Verstümmelung des h. Sacraments und die Communion in zwei Gestalten etwas Nothwendiges sei, vollständig wird besiegt und beseitigt seyn"; wie II, 76 in der Anführung „schon des h. Justinus als Zeugen für das Messopfer"; wie II, 97 in dem (doch unwillkürlich das Verhalten Christi gegen die Ehebrecherin kritisirenden) Satze: „Für ein Weib, das einen Ehebruch begangen hat, ist es recht gut, wenn ihr die Vergebung nicht allzu leicht gemacht wird, und wenn sie für die strafbare sinnliche Lust auch einen gehörigen sinnlichen Schmerz und eine schmerzhafte Busse auf sich zu nehmen hat"; wie II, 120 in der Verwerfung der Priesterehe mit dem unerhörten Argument: „Muss ich, um ein guter geistlicher Vater meiner Gemeinde zu seyn, ihr auch das Beispiel eines guten fleischlichen [soll heissen: leiblichen] Vaters geben, so müsste ich auch Schuhmacher, Schneider, Bäcker u. s. w. seyn, um Allen durch mein Beispiel zu zeigen"; wie II, 126 in der unermesslich seichten Abweisung der allein richtigen Auslegung der Stelle 1 Tim. 3, 2; wie II, 207 in der Behauptung, dass zu Luthers Zeit die Seinen „kopfunter kopfüber in den Ehestand sprangen"; wie II, 217 in der Bezeichnung des protestantischen Diakonissen-

Instituts als „eines armseligen verkrüppelten und verkümmerten Stümperwerkes"; wie II, 174 in der Argumentation für die Macht der Fürbitte der Maria aus dem „Schriftbeweise" des Beispiels, „welches eine uns für tausende gilt", des durch sie „erflehten ersten Wunders Jesu zu Cana"; wie II, 123 in den Worten: „Man erinnert sich, welch einen Scandal der Einzug des engl. Bischofs Gobat in Jerusalem sammt Weib und Kindern erregt hat", wo der unschuldige Gobat mit Alexander verwechselt ist; wie I, 17 u. II, 180 in der schamlosen Behauptung, dass schon „Luther [und das heisst doch der Reformator Luther] das vor einigen Jahren declarirte Dogma von der unbefleckten Empfängniss Mariä in so starken Ausdrücken vertheidigt hat, wie es nur irgend menschenmöglich ist"; wie II, 6 in der die lächerlichste, schier unglaubliche Unwissenheit und damit zugleich dem angeblich Angeredeten gegenüber die Unwahrheit dieses ganzen Berichtes selbst scandalös bloss legenden Stelle einer langen Rede des Hrn. Bischofs an den seitdem abgeschiedenen evang. Prof. d. Theol. Hasse in Bonn: „Es ist Ihnen, lieber Hr. College, so gut wie mir bekannt, wie Amsdorf, der ehemalige Bischof von Naumburg und nachherige Freund und Anhänger Luthers" etc., wonach der Hr. Bischof weiss, Amsdorf sei vor seinem Zutritt zur Reformation Bischof von Naumburg gewesen! u. s. w. u. s. w. —; wenn er in solcher Weise vermeint, gegen den Protestantismus überhaupt und an sich etwas erkämpft und gewonnen zu haben: so befindet er sich im Irrthum. Unterzeichneter wenigstens bekennt, seinestheils auch nicht im Allermindesten durch das bischöfliche Wort irritirt worden zu seyn. Vielmehr, ob auch in zerklüfteter und zertretener kirchlicher Gemeinschaft, ob auch persönlich kirchlichen Bekenntnisses halber in aller Weise zurückgesetzt und verworfen, ob auch bezugsweise in der berühmtesten deutsch-protestantischen Universitätsstadt schier ohne die Möglichkeit, rein protestantisch-lutherisches Wort nur gepredigt zu hören (denn von dem Einen der zwei verehrten Männer, die dort in diesem Bezug allein etwa in Betracht kommen, berichtet der Hr. Bischof von Paderborn selbst, I, 65, — discret genug? — sein greuliches Hinüberschielen nach Rom, und der Andere, der wirklich in reformatorischer Energie Gerechtigkeit allein aus dem Glauben predigt, pflegt leider leider meist sofort durch allerlei Restriction mit der Linken wieder niederzureissen, was er eben mit der Rechten mächtig gebaut, so dass natürlich auch die Gemeine mit dem Segen der *Sola-fide*-Predigt nicht überströmt wird), — jedennoch in all solchem Jammer und Elend kann er und wird er, so lange noch ein Odem in ihm ist, nur jubeln, dass er, Gott Lob und unserm Vater Martin Dank! die Eine Perle gefunden hat, über die er all jene gepriesene kirchliche Herrlichkeit eines „anderen Evangeliums" für Plunder und Koth (Phil. 3, 7. 8), ja für „verflucht" (Gal.

1, 8) achtet, wird dem ganzen Bischofs-Worte an die Protestanten seiner Diöcese gegenüber, das von Anfang bis zu Ende ohnehin nur ein unfreiwilliger Commentar zu dem *Qui s'excuse s'accuse* ist, nur anbetend mit Paulus jauchzen: „Wir sind so theuer erkauft! Darum nie der Menschen Knechte!“ Und damit Gott befohlen! [G.]

3. Ein protestantisches Wort an den Herrn Dr. C. Martin, von einem ehemaligen römischen Priester, jetzt protestantischen Prediger. 4. Auflage. Dortmund (Krüger) 1864. 31 S. gr. 8. 2½ Ngr.

Das an den „ordnungsmässigen Bischof der Römischen und Bischof-Prätendenten der Protestanten in der Diöcese Paderborn“ gerichtete Schreiben, wovon, laut beigefügter Buchhändlernotiz, seines grossen Interesses wegen, in Zeit von 14 Tagen 4 namhafte Auflagen nöthig waren, ist in der That ein beachtenswerther Beitrag zu dem von Hrn. Dr. C. M. veranlassten Streitschriftenwechsel. Einmal nämlich zeigt es, wie der bekannte bischöfliche Anspruch von den westphälischen, als den nächstbetheiligten, „Protestanten“ aufgefasst und zurückgewiesen worden ist (es werden die Erklärungen mehrerer Kreissynoden und einzelner Geistlichen mitgetheilt); — sodann gibt der ungenannte Verf. aus eigener Erfahrung (er kennt den Bischof „schon lange“ persönlich) und zuverlässigen Privatnachrichten mancherlei Aufschlüsse, die ein Anderer, als der „ehemalige rämische Priester“, nicht leicht hätte geben können. Ob sich Alles so verhält, wollen wir jedoch dahingestellt seyn lassen. Soviel geht sicher aus diesen Mittheilungen hervor, dass man in Westphalen „protestantischerseits“ dem Bischofe unlautere Motive: Ehrgeiz, Verfolgungssucht, „Tücke und Bosheit“, allseitig beimisst; sein so berüchtigtes „Wort“ gilt dort lediglich für eine „Schmähschrift.“ Geist und Ton unseres Büchleins lassen sich am besten aus folgender Stelle erkennen: „Man hat gesagt, Ihre Schmähschrift sei nichts, als eine Reclame für Ihre Candidatur auf den erledigten Erzbischofssitz in Köln. Wir gönnen Ihnen nun, Herr Bischof, von ganzem Herzen, dass Sie Erzbischof in Köln werden, und demnächst mit dem Cardinalshut, und will's das Glück mit der dreifachen Krone geziert werden mögen; aber wie Sie, um Ihre Zwecke zu erreichen, zu der Prätension kommen, den Bischofsstuhl der Protestanten in der Diöcese Paderborn besteigen zu wollen, ist uns geradezu unerklärlich, weil es ein Unternehmen ist, dessen Gelingen Ihnen selbst unmöglich vorkommen muss. Denn lieber Herr Doctor, Sie müssen doch wissen, dass dieser Bischofsstuhl noch nicht erledigt ist und dass der Inhaber desselben zu mächtig ist, als dass Sie mit dem gesammten römischen Clerus ihn entthronen könnten. Der einige Bischof und Oberhirte unserer Seelen ist und bleibt Jesus Christus; der-

selbe hat verheissen, bei den Seinen zu bleiben bis an das Ende der Welt, und fürwahr, wenn er bei uns weilt, bedarf es keines schwachen Menschen als seines Stellvertreters. Auch können Sie sich überzeugt halten, dass wir Protestanten unter der Leitung und Herrschaft dieses Bischofes uns so wohl befinden, dass wir nach keinem andern Sehnsucht haben, und dass die Entfaltuug äusseren Pompes, dass der Schimmer seidener Gewande und goldener Kreuze und dergleichen vergängliches Wesen, wie man es bei den römischen Bischöfen sieht, von uns nicht vermisst wird. Und wenn jemals wieder, H. B., Zeiten herankommen sollten, in welchen dem grossen Appetit der römischen Kirche, an dem Sie sehr zu participiren scheinen, auch ihre äussere Gewalt entspräche, wir Protestanten würden die Kraft des überwindenden Gebets ihr entgegensetzen, wie es einst, geehrter Herr Dr. Martin, ein von Gottes Geist entflammter Dr. Martin gethan, als er betend dichtete: Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort, und steur' des Pabst's und Türken Mord, die Jesum Christum, deinen Sohn, stürzen wollen von seinem Thron." — Wohlgesprochen! Macht aber damit auch rechten Ernst! Lasst namentlich das *brachium seculare* aus dem Spiele! Nach „Staats-Anwaltschaften" und „criminellen Untersuchungen" werdet ihr euch in dem „geistlichen Zeughause" (2 Cor. 10, 3—5; Eph. 6, 13—17) vergebens umsehen. Wollt ihr mit solchen Waffen fechten, so müsst ihr zuletzt doch mit Schimpf und Schande vom Schlachtfelde weichen. Rühmt euch auch nicht zu sehr des himmlischen *Pontifex maximus*, so lange ihr noch vor einem irdischen *Summus episcopus* die Knie beugt, — und pocht nicht zu sehr auf Luther, so lange ihr noch nicht glaubt, oder nicht frei zu bekennen wagt, was er bekannte. Diese nöthige Bemerkung gilt weniger dem Verf. des „protestantischen Worts", als den darin erwähnten „Protestanten." [Str.]

4. An den Bischof von Paderborn Herrn Dr. Conrad Martin. Von Lic. Dr. Preuss, Privatdoc. der Theol. an der Berlin. Univ. Berlin (Schlawitz) 1864. 48 S. gr. 8. 10 Ngr.

Vorliegende Zuschrift an den Dr. C. M. bezeichnet sich näher als „eine Erwiderung auf dessen bischöfliches Wort über die Controverspunkte." Ohne gerade tief auf den Gegenstand einzugehen, hat der Verf. unter 8 Rubriken („Der Heilsweg; von den guten Werken; vom heiligen Nachtmahl; Busse und Fegefeuer; Cölibat; von den Heiligen; Maria; vom Worte Gottes") bündig und geschickt zusammengestellt, was er seinem Zwecke gemäss hervor zu heben für nöthig hielt. Bei dem Bischofe selbst wird er natürlich keinen Anklang finden; grössern Beifall schenken ihm gewiss die Liebhaber des Masshaltens: von der *suavitas in modo* macht er einen fasst zu ausgedehnten Gebrauch. [Str.]

XIV. Dogmatik.

1. **Lehrbuch der christlichen Religion für Gymnasien, technische Schulen und Schullehrer-Seminarien, wie auch zum Selbstunterricht. Von Julius Hamberger (Dr. d. Theol. u. Philos.). 2. gänzlich umgearbeitete Auflage. München (Fleischmann) 1864.**

Das Eigenthümliche dieses, 1835 zuerst erschienen, aber nun völlig umgearbeiteten Buches dürfte das seyn, um es gleich auszusprechen, dass der geehrte Verf. die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung über Natur und Geschichte überall zur Substruction verwendet, so dass wir nirgends das dogmatische System als Präparat des Denkens isolirt, sondern überall die Bezüge und Lichter auf die parallelen Gebiete der Wissenschaft finden, die Dogmatik hier also wie mit einer ganz kunstlosen Apologetik überall bekleidet erscheint. Ich sage kunstlos, denn so muss die Arbeit erscheinen, an deren ruhiger, glatter Sprachdarstellung man den Fleiss und die Lampe nicht merken soll.

Die Einleitung handelt von der göttlichen Offenbarung, der Geschichte der alt- und neutestamentlichen, wie den luther. Bekenntnissschriften. Wir begegnen hier zunächst zu unsrer Befriedigung dem Satze, dass der Glaube Resultat der „religiösen Mittel", und den Bestimmungen über die *tenues reliquiae imaginis div.* im Sinne Joh. Gerhards (S. 3). Trefflich scheint mir die Stellung der Offenbarung zu Natur und Geschichte und ihre „befreiende" Wirkung gezeichnet.

Die christliche Glaubenslehre sodann behandelt zunächst im ersten Hauptstück die Lehre von Gott. Widerlegung des Materialismus, des Pantheismus in besonderen §§ bilden den Weg zum physiko-theologischen Beweis, zum Beweis aus der Geschichte. Die Zeichnung der Schranken beider schlägt die Brücke zur Offenbarung und zum *testim. spir. sti.* Die Eigenschaften Gottes eröffnet einleitend die Allvollkommenheit als Herrlichkeit, sodann die Geistigkeit. Hier wäre ja wohl Raum gewesen, ein Philosophem über die ewige Natur und Leiblichkeit des Absoluten einzufügen, ein Thema, welches der Vf. in andern Schriften weitläufig behandelt hat. Es zeugt von Takt, dass hier einfach auf „die göttliche Wesenheit" in ihrer Fülle hingewiesen ist. Alles und so auch die Trinität wird apologetisch beleuchtet, und dieselbe als die ganz nothwendige Voraussetzung der Thätigkeit (Lebendigkeit) und Allgenugsamkeit Gottes erwiesen (S. 53). Auch der Begriff des Schaffens wird, nachdem er erst von emanatistischen und pantheistischen Verkehrtheiten erlöst ist, positiv hingestellt. Durch die Negative wird man von selbst zur rechten Position geleitet. Nur in Betreff des ἐξ αὐτοῦ Rom 11, 36 möchte ich bemerken, dass der

Ausdruck zu Schweres ansinnt: dass der Vater die in ihm liegenden „Möglichkeiten als den Stoff" zur Welt dem Sohne dargeboten. Wenn damit zu begründen unternommen werden sollte, dass die Welt aus dem „in den Tiefen des Wesens" Gottes ruhenden „Wesen eines von ihm verschiedenen Seyns" geformt sei, welches als Möglichkeit in Gott latitire, so ist doch der Uebergang von Möglichkeit zum „Stoff" zu rasch und erscheint hier zu unvermittelt (S. 57).

Das zweite Hauptstück der Glaubenslehre behandelt die Lehre vom Universum. Wiederum macht die mittelalterliche, wie die von den telescopischen Entdeckungen trunkene rationalistische Vorstellung, schnell gezeichnet, uns begierig auf die schriftgemässe Anschauung. Der Verf. lässt die Sterne nur „gleichsam" Wohnsitze der Engel seyn und diese nur „in gewissen Beziehungen zu ihnen stehen" (S. 69), und das ist in der That eine zu ehrende Vorsicht, denn weiter (wie z. B. mit Kurtz und Keerl) ist nicht wohl zu gehen. — Die centrale Stellung des Menschen im Relativen ist ganz vortrefflich gegeben (S. 71). Die klare Auseinandersetzung über die Nothwendigkeit der Möglichkeit der Sünde im Universum, soll es nicht in seinen Einwohnern das einseitige Gepräge dunkler, gehaltener Naturgetriebenheit behalten, muss man lesen; es ist lesenswerth.

Dass das Tohu seine Erklärung durch den Abfall in der Geisterwelt findet, versteht sich von selbst, nur dass diese Thatsache blos im Vorübergehen hier erwähnt wird. — Der Satz über die Schöpfung des Menschen ist: „Der Leib des Menschen war aus den edelsten Stoffen der gesammten Natur gebildet, durch das Hervordringen des geistigen Lebens aber in Folge göttlichen Anhauchens wurde nicht nur der Mensch selbst zur Aehnlichkeit mit seinem Schöpfer erhoben, sondern" — u. s. w. Darauf einzugehen ist hier nicht der Ort. — In Betreff des Ebenbildes, nach den Haupttheilen Quenstedt's, und der Erbsünde wird von dem Verf. zu der innegehaltenen lutherischen Aufstellung die Bemerkung gefügt, dass die Concordien-Formel den Menschen in dem *status corrupt.* zeichnet, wie er sich ohne Gegenwirkung der göttlichen Gnade zeigen müsste (S. 89). Nur würde der strengere Lehrbegriff wohl erheischen, auch die Schuld eine persönliche seyn zu lassen, da die Erbsünde die persönliche Verdammniss nach sich ziehen soll. Ich hätte auch gewünscht, statt „Missfallens" das Wort: Zorn beibehalten zu sehn (S. 94), wenn es auch einer Erklärung bedurft hätte. Uebrigens ist das Entsunkenseyn des Geschlechtes in die Erdenwelt schön aufgefasst. Sie „ist einem Vorhange zu vergleichen, von welchem dasjenige verhüllt ist, was ihm zu schauen noch versagt bleiben muss."

Das dritte Hauptstück umfasst die Lehre von der Versöhnung,

und wir lesen zu besonderer Genugthuung, dass das Theorem einer auch ohne eintretende Sünde nothwendigen Incarnation hier nicht berührt ist. In Betreff der Ubiquität hat sich Verfasser an die Brenz'sche Schule wenigstens in so weit gehalten, als er den ewigen Sohn Gottes seiner Menschwerdung unerachtet „fort und fort über dem Weltall" thronend annimmt (S. 105), womit nur der postulirte Mangel der Allwissenheit und Allmacht nicht stimmen möchte, zumal da der Verfasser selbst bekennt, dass eine Kenose, der zufolge die Herrlichkeit des Sohnes „sich auf's äusserste zusammengezogen", nicht bei der Unveränderlichkeit Gottes denkbar.

Besonders rühmend aber muss es anerkannt werden, dass das vorliegende Lehrbuch das wirkliche Straf-Leiden betont, welches des Vaters Zorn gestillt (S. 110), also die Hofmann'sche Abschwächung zu popularisiren nicht gewillt ist. — Correct ist die Höllenfahrt dargestellt, selbstverständlich zum Stande der Erhöhung gerechnet. — Trefflich finde ich die sichtbare Himmelfahrt, „da der Himmel doch nicht in einer äusserlich räumlichen Höhe gesucht werden darf", als „Andeutung seiner wesentlichen Himmelfahrt" dargestellt (S. 116). Damit sind in der That die scholastischen und reformirten Räumlichkeits-Begriffe schlicht abgewiesen oder auf ihrem nur propädeutischen Standpunkt belassen. Ueber diesen hinausgeführt materialisiren und mechanisiren sie Weltall und Kirche und rauben beiden die reale Präsenz des Menschensohnes.

Das vierte Hauptsück bespricht „die Lehre von der Heiligung oder von der Wiedervereinigung der Welt mit Gott." Die Sacramente, in denen „unter irdischen Zeichen eine vom Heilande selbst ausströmende himmlische Wesenheit in uns eingeht, und also der Grund zu einer verklärten, vergeistigten Leiblichkeit in uns gelegt wird", sind in ihrem eigensten Wesen erfasst, dem Ref. von Herzen zustimmt. Unsre ganze kirchliche Zukunft hängt von dieser Fassung ab; denn diese Fassung fordert eine spendende Kirche, gibt den Blick für den Leib des Herrn, dessen Ausgestaltung in mystischer Significanz auch, soweit thunlich, die sichtbare Kirche zu seyn bestimmt ist, und diese Auffassung allein hält der Geltendmachung des Material-Prinzipes als ausschliesslicher prinzipieller Nadelspitze, auf welcher das Lehrganze der Schrift zu balanciren habe, als einzigem ideellen Centralpunkt der Dinge des Reiches Gottes — das nöthige Widerspiel. Ohne diese reale Fassung frisst das Material-Princip ganze Dogmen (die Lehre von Kirche und letzten Dingen) total auf, und zerreisst die sichtbare Kirche in Atome. Bitte um Entschuldigung wegen der Digression; aber auch der Verf. hat bei seiner Def. von Kirche das nicht genug betont, dass die Kirche nach ihrer einen Seite allerdings „Gemeinschaft" (S. 131), nach ihrer andern

Seite aber auch Haus des Herrn und Gnaden-Anstalt sei. Nach der Augustana hat er commentirt. — Die Eschalologie des Verfassers gibt, was nach seiner Substruction (Schöpfungsgeschichte) zu erwarten war. Das Universum wird transmutirt, so lehrt er mit Brenz und Nicolai gegen Gerhard und Quenstedt. In rühmlicher Weisheit bleibt Verf. in Betreff der Ewigkeit der Höllenstrafen bei der kirchlich recipirten Lehre.

Es folgt nun ein „Abriss der christlichen Sittenlehre", sich gliedernd in Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, gegen den Nächsten. Ein fünfter Abschnitt bringt Pflichten in besonderen Verhältnissen. Ref. begnügt sich zz sagen, dass auch hier, wie in der dogmatischen Hauptarbeit, jedem § gut gewählte Bibelspüche beigedruckt sind, und dass diese Ethik keine moderne oder Her bart'sche ist, denn dies ist ja wohl die modernste, sondern dass sie wirklich aus der Dogmatik und Transcendenz resultirt, und keinen immanenten Schwerpunkt für eine abstracte Sittlichkeit hat.

Blicken wir auf dass Ganze zurück, so ist zweierlei höchlich und ausdrücklich an dem Buche zu rühmen. Erstens, die Haltung und Enthaltsamkeit des Ganzen. Auf keine der im Dunstkreise liegenden Theorien, auch nicht auf die dem Verf. angenehmsten, ist hier eingegangen, sondern Verf. hat sich streng an das kirchliche Lehrgebäude gehalten. Das verdient bei dem überwiegenden subjectiven Auseinander der Zeit eine besondere Erwähnung. Zweitens, was wahrhaft zeitgemäss und an der Zeit ist, das apologetische Eingehen auf die überwundenen Standpunkte in der Kirche, auf die die Kirche umgebenden Bildungselemente, das ist geleistet. Dieses Eingehen ist so nöthig, wie das Abschliessen gegen die Kultur gefährlich, soll die zeugende Kirche ferner auf offner Heerstrasse und nicht in einer vereinsamten Seitengasse ihr Wort, Gottes Wort, hören lassen.

Das Buch ist mit einem Worte ausgezeichnet brauchbar in alle den Kreisen, die es sich wünscht. Wir wünschen, dass der Verf. die Erfahrung, dass es, wie es thut, einem Bedürfnisse abhilft, reichlich mache. [Ro.]

2. Das Heilverständniss und seine Bedeutung für das Glaubensleben. Von Fedor Schmidt, *Cand. theol.* Leipzig (Dörffling u. Franke) 1864. 51 S. gr. 8.

„Und" lautet der Anfang, „Geist und Leben" das Ende, Doch nicht! unsere summarische Kritik dieser originellen und gedankenvollen „Beleuchtung der intellectualistischen Glaubensrichtung unserer Zeit vom Gesichtspunkte der lutherischen Lehre: *de sola Dei gratia.*" Allen Respect vor dem Scharfblick des Hrn. Verf.'s und des Dr. Kahnis; aber hier sind sie beide auf unhistorische Wege gerathen. Es ist freilich nur zu wahr, dass man jetzt häufig „die *fides qua creditur* als erlangt ansieht, wo die *fides quae creditur*

erschöpfend erreicht und unbeirrt festgehalten wird"; desgleichen wird auch von Vielen „der nach der Schrift unversöhnliche Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben bis zu einer blos graduellen Unterschiedenheit abgeschwächt"; ferner ist nicht zu leugnen, dass gar oft „über dem Handthieren nach dem Funde eines guten Wissens von Gott der Bund eines guten Gewissens mit Gott versäumt und verscherzt wird;" — ja, dies und was damit im Causalnexus steht, hat seine volle Richtigkeit, und es wäre sehr zu wünschen, dass alle evangel.-luth. Theologen das vorliegende Schriftchen wohl beherzigten; der zur Sprache gebrachte Gegenstand fordert die ernsteste und reiflichste Erwägung. Unhistorisch aber ist und bleibt es, die Erklärung jener „synergistisch-intellectualistischen Glaubensrichtung unserer Zeit" in dem Wesen der deutschen Reformation zu finden. Hr. F. Sch. hätte der Versicherung des Dr. Kahnis, „er glaube in der Lehre von der Rechtfertigung nach orthodoxem Massstabe correkt zu stehen", nicht unbesehens trauen, noch weniger aber ihm Behauptungen nachsprechen sollen, wie die: „Der deutsche Protestantismus hat von Anfang an Fehler gehabt: er hat von Anfang an eine zu einseitige Richtung auf die Lehre gehabt; hat zweitens das Christenthum zu subjectiv nur als Heilsaneignung bestimmt", — oder die: „Ich behaupte, dass nicht in der Lehre von der Rechtfertigung, sondern in dem Lebensfactum der Gemeinschaft des Gerechtfertigten mit Gott, in der Versöhnung, im Heil der Mittelpunkt des Christenthums liegt", — oder die: „Die erste Einseitigkeit der deutschen Reformation ist Subjectivität, die zweite Doktrinalismus." Statt diese unreifen Urtheile zu adoptiren, hätte Hr. Sch. unseres Erachtens sein Hauptaugenmerk auf den Punkt richten sollen, von dem doch zuletzt alles abhängt, und den er leider mit der allzukurzen Aeusserung abfertigt: „Unser Protest gegen jeglichen Synergismus soll durchaus nicht einer Augustin-Calvinischen Gnadenwahl das Wort reden. Wie jedoch das hier einschlagende dogmatische Problem zu lösen ist, geht über den Zweck der vorliegenden Arbeit hinaus." Wenn's nur aber Hrn. Schm. nicht geht, wie ich befürchte: er wird nach seinen Voraussetzungen das fragliche Problem ungelöst lassen müssen, wenn er nicht den Calvin'schen, oder einen ähnlichen Irrweg (*opus operatum, gratia infusa, lumen internum* u. s. w.) einschlagen will. Ich wenigstens vermag keinen andern Weg zu entdecken, sobald festgehalten werden soll, für den Glauben (*fid. salv.*), die Rechtfertigung, die ewige Seligkeit sei „das Heilsverständniss" unwesentlich und unnöthig. So nämlich meint es der Hr. Verf. und scheint dabei die Ansicht zu hegen, einen andern „Heilsweg" kenne die h. Schrift überhaupt nicht. Denn, sagt er, „zur Pforte der Ewigkeit gelangt keine Menschenseele ausser über Sinai und Golgatha." Das ist gewisslich wahr;

— aber was sind denn Sinai und Golgatha ohne „Heilsverständniss?" Zwei geographische Punkte, über welche im Laufe der Zeiten Millionen von Juden und Muhamedanern hinweggewandelt sind, von denen kein einziger zur Pforte der Ewigkeit gelangt ist. Es lässt sich auf dem Standpunkte der evangelischen Reformation kaum oder gar nicht begreifen, wie die schroffe Entgegensetzung von „Heil", „Heilsweg" und „Heilsverständniss" nur überhaupt als zulässig erachtet werden könne. Die von dem Hrn. Vf. so stark betonte Schriftforderung: „Nicht sehen und doch glauben, und: Nicht zweifeln an dem, das man nicht siehet", redet ja blos von leiblichem Sehen; nirgends knüpft die h. Schrift das Heil an einen blinden Glauben, nirgends auch erklärt sie die *fides qua creditur* für etwas Inhaltsleeres, keines Verständnisses Bedürftiges oder Fähiges. Nun sagt zwar Hr. Sch., es „stehe nach der Schrift felsenfest und werde von der Lehre unserer Kirche klar genug bezeugt, dass wir nur durch das Haben des Glaubens zum Haben des Heils kommen; das Verstehen verhelfe uns nun und nimmer dazu." Allein wer hat denn den Glauben? Nur derjenige, welcher Christum erkennt (Joh. 17, 3); denn der seligmachende Glaube ist vorallererst eine „*cognitio*", sodann eine Billigung des Erkannten („*assensus*"), zuletzt eine Zuversicht zu dem Inhalte und Gegenstande dieser Erkenntniss („*fiducia*"). Es dient durchaus nicht zur richtigen Einsicht, wenn diese Wahrheit durch eigenmächtige Begriffsdistinctionen verdunkelt wird; als da sind: „Heilskenntniss (*notitia*), Heilserkenntniss (*assensus specialis*), Heilsverständniss (*fides historica* der älteren DD.)." Die „älteren Dogmatiker" haben sich hierüber klar genug, aber in einem andern Sinne, als Hr. Sch. ausgesprochen. Nach meinem Dafürhalten steht die ganze fragliche Sache kurz so. Trotz der, wohl nicht recht erwogenen, Behauptung: „Steigerungsgrade des Glaubens sind nur auf Grundlage römischer oder osiandrischer Auffassung der Rechtfertigung möglich", muss unerschütterlich festgehalten werden, dass die *fides salv.*, begrifflich betrachtet, ein *genus* ist, welches zwar nicht in verschiedene *species*, wohl aber in verschiedene *gradus* zerfällt. Ich halte es ferner für unrichtig zu behaupten, „der Jüngerglaube, das ewige, mustergiltige Vorbild für den Glauben aller Jünger aller Zeiten", sei ohne „Heilsverständniss" gewesen, — und für paradox, was über „das Heilsverständniss im Besitze Satans" gesagt wird. Auch kann ich mich nicht davon überzeugen, dass erst „im Stadium der Heiligung" die Bedeutung des Heilsverständnisses hervortrete, noch weniger davon, dass im ewigen Leben nur das „Heilsverständniss" dem „Schauen" Platz mache, der „Glaube" aber fortdaure. Dagegen lebe auch ich der festen Ueberzeugung: „Der Gläubige kann in seiner Heilserkenntniss bereits bis zur völligsten

Gewissheit des Gnadenbesitzes und bis zur höchsten Genussseligkeit in demselben gelangt seyn, ohne dessen Zustandekommen und Wesen nach Grund, Ursache und Folge zu verstehen oder zu begreifen, resp. zu ahnen." Auf diesen Hauptsatz wird der Gesammtinhalt unseres Schriftchens reducirt werden müssen; sonst könnte der Herr Verf. leicht in einen ähnlichen Verdacht kommen, wie jener, der die Schädlichkeit der guten Werke proklamirte, um dem „Synergismus" zu entgehen. [Str.].

3. Hades. Exeget. dogmat. Abhandlung über den Zustand der abgeschiedenen Seelen, von J. R. Oertel, Pastor zu Gr.-Storkwitz. Leipzig (Bredt) 1863. 183 S.

Die letzten Dinge sind noch immer eine gewisse Modesache sowohl im Studium als in der Lectüre, und singuläre Meinungen sind hier mehr als in irgend einem andern *locus* der Dogmatik verbreitet; und als Vorwand muss dabei gewöhnlich die mehr in der Einbildung als in der Wirklichkeit bestehende „Thatsache" dienen, „dass das Lehrstück von den letzten Dingen in der lutherischen Kirche in ihren Symbolen wie bei den alten Dogmatikern nicht die Berücksichtigung gefunden hat, die jeder Theil der christlichen Lehre in Anspruch nehmen darf." (Vorrede S. 1.) Dies ist nur insofern wahr, als unsere Kirche die mythischen und mystischen Hypothesen, welche in neuerer Zeit in die Dogmatik sollen eingebürgert werden, nicht begünstigt, zum grössten Theil vielmehr mit dem römischen Fegefeuer zugleich verwirft. Da ist keine Bekehrungsmöglichkeit und keine Abbüssung nach dem Tode, sondern es heisst einfach: „die Busse währet bei den Christen bis in den Tod" (Artt. Smalc. III, 3, 40); da sind auch keine Geistererscheinungen der selig oder unselig Verstorbenen, sondern es heisst einfach: „die bösen Geister haben viel Büberei angerichtet, dass sie als Menschenseelen erschienen sind" (ebend. II, 2, 16). Sollte es nun wohlgethan seyn, diese lutherische, auf die Schrift gegründete Nüchternheit zu verlassen und (scheinbar mit Hülfe der Schrift) einen Hades zu construiren, der ein Mittelding ist zwischen der homerischen Todtenwelt und dem römischen Purgatorium, einen Hades, aus dem die Geister heraufsteigen können, um sich unter den Lebenden zu bethätigen (S. 3. 58 fl.), einen Hades mit zwei durch unübersteigliche Kluft geschiedenen Provinzen, welche Kluft aber doch überstiegen wird von allen, die sich drüben bekehren (S. 104)? Der Verf. entwickelt nun nicht blos, dass der Hades ein „Zwischenzustand" sei („das N. T. gebraucht zur Bezeichnung desselben das Wort ᾅδης" S. 11), sondern er entnimmt auch aus der Etymologie von שְׁאֹל, dass der Hades eine unterirdische „Höhlung" sei (S. 15), und in dieser „unterirdischen Räumlichkeit" (S. 23 und 28) wohnen die abgeschiedenen Seelen. „Selbst wenn wir, was vielleicht möglich ist,

mit unsern Schächten und Stollen den Bereich der Unterwelt berührten, würde Keiner etwas davon ahnen, der leiblicher Weise dort einträte, noch die leiblosen Seelen gewahren; und im materiell gefüllten Raume kann die leiblose Seele ebensogut ihren Aufenthalt nehmen, als z. B. die unsern jetzigen Aufenthaltsort erfüllende Luft unsere dermalige Existenz nicht im mindesten hemmt. Die Existenzweisen der entkörperten Seele und des raumerfüllenden Körpers sind so naturverschieden, dass sie räumlich durch einander gehen können, ohne sich nur zu berühren." (S. 27.) Die Sache ist ziemlich crass trotz des philosophischen Mantels; dass aber die heil. Schrift nicht die Schuld trägt an einer so grob sinnlichen Auffassung, möchte sich vielleicht von selbst verstehen, wenn nicht der Verf. immer wieder sich auf die Schrift berief. Er meint, „es finden sich ausdrückliche Aussprüche der Schrift für die Räumlichkeit des Hades." (S. 24.) So Matth. 11, 23: *Καπερναούμ, ἡ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθεῖσα, ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ.* „Hier stellt der Herr, wie Ps. 139, 8 und Jes. 7, 11, den Himmel und den Hades, und zwar als das Höchste und Tiefste einander entgegen, und wenn er auch nur bildlich von der dermaligen Herrlichkeit und der dereinstigen tiefen Erniedrigung der ungläubigen Stadt redet, so könnte er doch Himmel und Erde in diesem Zusammenhange vor einem von den alttestamentlichen Scheolvorstellungen (!) durchdrungenen Volk nicht brauchen, ohne es zu wissen und zu wollen, dass der Gedanke an den unterirdischen Raum der abgeschiedenen Seelen in ihm sich rege." Aber die Erhebung Capernaums bis in den Himmel ist doch etwas durchaus Unräumliches, eine Begnadigung, und so ist auch die Erniedrigung bis zum Hades etwas durchaus Unräumliches, nämlich eine Verdammung. Man kann versinken in die Tiefe der Sünde, in die Tiefe zeitlichen Elends, in geistliche Noth, in Verzweiflung und Unglauben, ja in die Tiefe der Höllengluth, sowie man denn auch zu fürstlicher Ehre, zu königlicher Macht und Herrlichkeit, auf den Gipfel der Freude und der Seligkeit erhöht und bis in den dritten Himmel entzückt werden kann, ohne dass in beiden Fällen von irgend welcher körperlichen, räumlichen Bewegung die Rede ist. Weil aber alle menschliche Sprache an den Sinnendingen ihren Ausgang nimmt und selbst in den Bezeichnungen der abstractesten Dinge die concrete Wurzel noch zu bemerken ist, vorausgesetzt dass die Sprachforschung das Worträthsel gelöst hat, so kann es uns auch nicht wundern, wenn Himmel und Hölle wie höchste Höhe und tiefste Tiefe einander entgegen gesetzt werden. So Ps. 139, 8; Jes. 7, 11; Spr. Sal. 15, 24. Die Kategorie des Raumes dient nur als Anhalt, um etwas logisch Contrastirendes zu bezeichnen. Wenn Hiob 10, 21. 22 Scheol ein Land genannt wird (אֶרֶץ חֹשֶׁךְ וְצַלְמָוֶת׃ אֶרֶץ עֵפָתָה כְּמוֹ־אֹפֶל

צַלְמָוֶת וְלֹא סְדָרִים וַתֹּפַע כְּמוֹ־אֹפֶל), folgt denn daraus, dass er ein räumliches Land sei, wenn auch nur ein unterirdisches? Was Hiob sagen will, das sind rein privative Prädikate: im Tode höre alles auf, was uns hier auf Erden ergötze, Lebenslicht und Lebensordnung. Oder wenn Hiskias (Jes. 38, 10) sich fürchtet in die Thore der Hölle (שַׁעֲרֵי־שְׁאוֹל) einzugehen, folgt daraus, dass die Versetzung eine locale sei? Oder wenn der König von Babel vernichtet wird (Jes. 14, 9), und die Todten im Scheol (שְׁאוֹל מִתַּחַת) von ihren Stühlen aufstehen und ihn spottend begrüssen, folgt daraus die Wirklichkeit der Thore, der Stühle, ja auch nur die Wirklichkeit dieses Gesprächs, das obendrein den Tannen und Cedern auf dem Libanon in den Mund gelegt wird? Wer so mit dem A. Test. verfahren will, kann allerdings nicht allein die unterirdische Räumlichkeit des Hades, sondern jeden chiliastischen Aberglauben herauslesen; dass aber auch das N. T. Anhaltspunkte darböte, die Todeswelt als eine unterirdische Höhlung aufzufassen, möchte denn doch schwer zu beweisen seyn. Denn obwohl O. (S. 25) „dreimal eine ausdrückliche Bestätigung" findet, nämlich in den Stellen Phil. 2, 10, Apoc. 5, 3 und 13, wo *ἐπουράνιοι*, *ἐπίγειοι* und *καταχθόνιοι* (*ὑποκάτω τῆς γῆς*) unterschieden werden, so ist die nächstliegende Deutung doch immer die, dass die Todten *καταχθόνιοι* heissen, weil sie dem Leibe nach unter der Erde schlafen. Auch nennt ja Apoc. 5, 13, um den Inbegriff des *πᾶν κτίσμα* zu beschreiben, neben *ὑποκάτω τῆς γῆς* auch noch *ἐπὶ τῆς θαλάσσης*. Sollte also aus jenem Ausdruck folgen, dass ein Seelenbehältniss im Bauch der Erde sei, so würde mit demselben Rechte etwa aus Apoc. 20, 13 (*ἔδωκεν ἡ θάλασσα τοὺς νεκροὺς τοὺς ἐν αὐτῇ*) folgen, dass ein Seelenbehältniss im Meere sei. Beidemal aber sind die Todten nur dem Leibe nach gemeint, und weder die Kniebeugung und das Bekenntniss (Phil. 2, 10. 11), noch auch das Aufthun des Buchs (Apoc. 5, 3), noch auch der Lobgesang (5, 13) kann, richtig verstanden, als auffällig oder unangemessen angesehen werden. Denn wenn der Todte als ein *καταχθόνιος* bezeichnet wird, d. h. als ein Begrabener, so ist das eben eine Synekdoche, die hier um so weniger entbehrt werden kann, als durch den Tod die Harmonie des menschlichen Wesens aufgelöst und das früher untheilbare Ganze in Trümmer zerschlagen ist. Dies widerfährt dem Frommen wie dem Gottlosen, selbst Jesus musste in den *ᾅδης* (Act. 2, 27), und so muss denn ein jeder, mag er nun selig oder unselig sterben, diese Todesgebundenheit (*ὠδῖνες τοῦ θανάτου* Act. 2, 24) erleiden bis zur Auferweckung des Leibes, wo diese *ὠδῖνες* aufgelöst werden. *Ἄϊς*, *Ἀΐδης*, *Ἁίδης*, *ᾅδης* ist ein Wort mit durchaus privativer Bedeutung und will sagen, dass im Todesreiche alles das nicht geschehen wird, was der Lebendige schaut. Das Mythologische, was sich in der griechischen Volks-

sage daran hängte, dürfen wir natürlich nicht ins N. Test. übertragen; für uns sagt das Wort nur dies, dass diejenige Lebensthätigkeit, von der wir aus Erfahrung reden können, aufhört. Wir kennen nur dies psychische Leben, wo der Geist des Menschen im Leibe wohnt, wo er vermittelst des Gehirns und der Nerven, die sich durch Augen, Ohren und alle Glieder verzweigen, wahrnimmt, denkt und lebt. Stellt nun im Tode das Gehirn und das Nervensystem seine Fuctionen ein, so hört dies (psychische) Wahrnehmen, Denken und Leben auf; das durch Coincidenz des Geistes und des Leibes vorhandene psychische Leben, נֶפֶשׁ, ψυχή, sinkt in den Todeszustand, in den Hades, und wir haben weder aus Erfahrung ein Wissen von einem pneumatischen Leben ohne leiblichen Organismus, noch auch gibt uns die Schrift irgend welchen positiven Aufschluss über das Wie der zukünftigen Seynsweise des Todten. Man glaube ja nicht von der Parabel vom reichen Mann und dem armen Lazarus, dass hier der gewünschte Aufschluss sei. Jede Person, wie sie liebt und lebt, wird ins Jenseits versetzt; denn darauf kam es Jesu nicht an zu berichten, wie die Seele ohne Leib leben könne, wie sie im Zwischenzustande wahrnehme, fühle, lebe. Jesus erzählt seine Geschichte, als ob der ganze Mensch in Abrahams Schooss und der ganze Mensch in die Hölle komme — wo bleibt also nun die Möglichkeit, über die Seynsweise nach dem Tode, wo doch eine Entkleidung der Seele statt hat, irgend etwas auszusagen? O. übersieht dies gänzlich (S. 28 ff.) und redet getrost von einer „unterirdischen Räumlichkeit", von einer „räumlichen Zweitheilung der Unterwelt", von einer „grossen, festen, unüberschreitbaren Kluft — —, die nicht materieller Natur ist, weil körperlose Seelen (!) durch materielle Schranken kaum gehalten werden können." So bietet denn eine crasse Auslegung sehr greifbare Resultate, und es kann nicht anders seyn, als dass ihm dabei das eigentliche *punctum saliens* in der Parabel nebensächlich und gleichgültig werden muss. Denn abgesehen davon, dass überhaupt ein jenseitiges Leben durch diese Parabel constatirt wird, in welchem Vergeltung geübt wird, so ist der Nerv der Erzählung doch immer der, dass das Schicksal des Reichen ein unabänderliches geworden ist, und seine fünf Brüder sich bei Lebzeiten bekehren müssen, durch Mosen und die Propheten, wenn es ihnen nicht auch so gehen soll, wie ihrem Bruder. Aber dies gerade muss O. opfern seiner Hadestheorie zu Liebe, denn „der Zwischenzustand fällt in die unentschiedene Zeit, und die Bekehrungsmöglichkeit ist gegeben" (S. 102); auch kennt er kein Hinderniss „für die Annahme, zu der wir allerdings in Folge der Anerkennung der Bekehrungsmöglichkeit genöthigt sind, dass nämlich vorkommenden Falls eine

Versetzung der in der einen Abtheilung Befindlichen in die andere (und umgekehrt) nach göttlicher Ordnung Statt finde." (S. 104.) So ist denn der reiche Prasser noch nicht hoffnungslos in der Qual, aber leider ist auch Lazarus noch nicht sicher, denn „die schriftgemässe Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits lässt mit Recht auf die Unentschiedenheit der dortigen Zustände und diese wieder analog auf die Möglichkeit des Fallens schliessen." (S. 142.) Dahin gelangt die exegetisch-dogmatische Studie! Und worauf gründet sich denn eigentlich die „Bekehrungsmöglichkeit", auf der sich wieder die Hadeslehre als auf fester Basis erbaut? „Nirgends ist in der Schrift ausdrücklich ausgesprochen, dass der *terminus gratiae peremtorius, ultra quem nulla μετάνοια*, mit dem Tode jedes Menschen zusammenfalle, und so ist die Frage nicht abgeschnitten, ob im Jenseits eine Bekehrung der Unbekehrten und ebenso ein Abfall der Gläubigen noch möglich sei." (S. 74.) Uns will freilich bedünken, diese Frage sei abgeschnitten durch 2 Cor. 5, 10, dass ein jeder Mensch gerichtet wird nach dem er gehandelt hat bei Leibes Leben; sowie durch Hebr. 9, 27, dass den Menschen gesetzt ist einmal zu sterben, und darnach das Gericht; der Verf. deutelt aber an diesen apostolischen Worten so lange herum (S. 92 ff.), bis sie sich gegen seine Bekehrungsmöglichkeit „nicht mehr sträuben" (S. 95), und dann schliesst er so: weil das allgemeine Weltgericht erst am jüngsten Tage gehalten werde, so müsse bis dahin noch das Schicksal offen stehen, „nicht die ewige Seligkeit, nicht die ewige Verdammniss, nicht unabänderliche Zustände eingetreten seyn." (S. 104.) Aus Matth. 12, 34 (*οὐκ ἀφεθήσεται οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι*) zieht der Verf. gar nicht einmal die Consequenzen, die wir bei ihm nach seinem Standpunkte erwartet hätten; um so mehr stützt er sich dann aber auf die Höllenfahrt Christi, und auf die Stellen 1 Petr. 3, 19 und 4, 6. (S. 108 ff.) Der Verf. fährt hier auf dem bekannten Fahrwasser einher, und der Ref. müsste gegen ihn alles das wiederholen, was er bereits in dieser Zeitschrift für d. luth. Theol. u. K. 1864, IV S. 655 ff. geschrieben hat. Wir müssen es uns aber versagen hier noch weitläufiger zu seyn, und weisen nur noch auf den Punkt hin, dass nach dem Verf. doch wieder nicht alle abgeschiedenen Seelen in den Hades kommen. Denn da sich der Hades „unter der Erde" befindet, so tritt für ihn die grosse Schwierigkeit ein, dass eine Reihe von Schriftstellen die frommen Seelen „in den Himmel" versetzen (S. 41 ff.). Er kann sichs bei seinen localen Vorurtheilen nicht denken, dass eine Seele zugleich in der Todesgebundenheit des ᾅδης und zugleich im Himmel bei Jesu seyn kann; darum trennt er die Seelen im Hades und die Seelen im Himmel räumlich von einander, und nimmt an, „dass die Seelen der Gläubigen zum Theil gleich nach

dem Tode in den Himmel gehen", während andere „Gläubige" in die „Unterwelt" müssen (S. 47). „Alle abgeschiedenen Seelen fallen dem Zwischenzustande anheim, entweder unter der Erde oder im Himmel" (S. 142). Wohin ist aber nun der Verf. gelangt? Zum römischen *purgatorium* für diejenigen Gläubigen, die noch nicht fromm genug sind, und zum römischen Himmel für diejenigen Gläubigen, welche in diesem Leben heilig genug geworden sind. Man gesteht sich dies freilich nicht gern ein, und ein „Nachtrag" (S. 180 ff.) gegen Laacke, dessen Schrift wir sogleich berühren werden, beweist, wie unangenehm den Verf. ein solcher Vorwurf berührt. Er weist ihn mit grosser Indignation zurück und zeigt die Verschiedenheit seines „Zwischenzustandes" und des römischen „Fegfeuers"; eine Verschiedenheit, die wir auch nicht verkennen, da es der römischen Kirche nie eingefallen ist, eine Bekehrungsmöglichkeit nach dem Tode anzunehmen und also ihr *purgatorium* mit Seelen zu bevölkern, die mit dem reichen Mann zur Hölle fahren — aber doch bleibt die Frage zurück: warum gelangen nicht alle Gläubigen mit dem Tode in den Himmel? Darauf wird O., wenn er ehrlich ist, keine andere Antwort zu geben wissen als die, dass die *justitia Christi* nicht genüge als *imputata*, sondern nur als *habitans et infusa*. Nicht der Glaube macht selig, sondern die „Stufe des Glaubens" (S. 47) — das ist die *Sola-fides*-Lehre des Verfassers.

Da nun diese Schrift die dogmatische Grundlage besprechen will „zu kirchlich-praktischen Fragen, z. B. ob für den evangel. Christen das Gebet für die Verstorbenen statthaft sei" (Vorrede S. 1), so fügen wir sogleich die Anzeige der drei folgenden Bücher hier an:

4. Das Gebet für die Verstorbenen. General-Bescheid des königl. Consistoriums für die Provinz Schlesien auf die Verhandlungen der Diöcesan-Convente im Jahre 1861. Ausseramtlicher Abdruck. Breslau (Dülfer) 1862. 24 S.*
5. Darf der Protestant für die Verstorbenen beten? Eine theol. Abhandlnng verbunden mit einer eingehenden Beleuchtung der amtlichen Erklärung des Consistoriums der evangelischen Kirchenprovinz Schlesien vom 19. April 1862. Von Franz Xaver Laacke (Convertit). Berlin (Jansen) 1863. 98 S.
6. Das Gebet für die Todten in der evangelischen Kirche zulässig und recht. Ein praktisch-theologischer Beitrag zur Frage vom Zustand der Seelen zwischen Tod uud Endgericht von K. A. Leibbrand, Archidiaconus zu St. Leonhard in Stuttgart. Stuttg. (Schweizerbart) 1864. 148 S.

*) Vergl. Zeitschrift 1864, IV. S. 760.

Die Schriften No. 4 und 5 gehören zusammen, indem L. auf römisch-katholischer Seite das kritisirt, was Generalsup. Hahn im Namen des evangelischen Consistoriums lehrt und empfiehlt; No. 6 dagegen wendet sich gegen Kliefoth's liturg. Abhandlungen, und so streitet denn ein Lutheraner gegen den andern. Alle drei haben denselben Hades, es handelt sich höchstens um die Bevölkerung, wie wir auch so eben bei O. gesehen haben, dass der moderne Hades volkreicher ist als das römische Purgatorium. Alle drei haben aber auch dieselben Fürbitten, und es handelt sich wieder nur um den Unterschied in der Form, ob ganz öffentlich, oder ganz in der Stille, oder ob beides zu vermitteln sei. Nun fragt es sich aber, ob es mit den lutherischen Bekenntnissen sowie mit der darauf gebauten Dogmatik und den von demselben Geiste durchdrungenen zu Recht bestehenden Kirchenordnungen stimme, solche Fürbitten für die Verstorbenen zu thun — eine Frage, welche die beiden Protestanten ebenso entschieden bejahen, als Laacke sie verneint. Dass aber die Kirche als solche diese Fürbitten nicht blos abgeschafft, sondern verboten hat, ist wieder von allen Seiten anerkannt, dagegen um das lutherische Recht der privaten Fürbitte zu constatiren, klammert man sich an einige Aussprüche Luthers und an eine Stelle in der Apologie Melanchthons. Was nämlich Luther anbetrifft, so erklärt er im grossen Bekenntniss vom Abendmahl, „dass aus freier Andacht für die Todten bitten nicht Sünde sei"; wenn es aber „einmal geschehen ist oder zwieer, so lass es genug seyn". Aehnlich an andern Orten. Aber wir können Laacke nicht Unrecht geben, wenn er diese Inconsequenz bei Luther, der an hundert Stellen die Fürbitten verwirft, so erklärt, dass wir hier eine „Rücksichtnahme auf die Schwachen unter seinen Anhängern" vor uns haben (S. 55), während Luther selbst, der doch so viel gebetet hat, solche Gebete nicht aus seinem Herzen hervorbringt, „weil sie mit den Grundvoraussetzungen und den allerwesentlichsten Prinzipien Luthers in Widerspruch stehen". (S. 56.) Wir fügen zur Erklärung hinzu, dass sich Luther ganz, ohne indess der Sentimentalität zu fröhnen, auf den subjectiven Standpunkt des Schwachen, des Leidtragenden, versetzt. Was eigentlich vor dem Tode geschehen sollte, dass man betet: „Lieber Gott, hats mit der Seele solche Gestalt, dass ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig", das wird nun, da es versäumt ist, oder da das Herz noch ungewiss ist, nachgeholt. Der Schwachgläubige kann die Unruhe seines Herzens noch nicht ganz beschwichtigen und muss im Gebete Ruhe suchen. Sollte das Sünde seyn? Da es nicht ausdrücklich verboten sei, sagt Luther, so könne er es auch Niemandem für Sünde anrechnen; dass er aber den Nutzen dieses Gebets mehr auf den Betenden bezieht, als auf den Verstor-

benen, das geht klar hervor aus der Mahnung, nach zwei oder dreimaligem Gebete aufzuhören; „denn Gott hat verheissen, er wolle uns erhören, was wir bitten. Darum, wenn du einmal oder drei gebeten hast, sollst du glauben, dass du erhöret seist und nimmer beten, auf dass du Gott nicht versuchest oder misstrauest.“ Dies Ganze ist also ein seelsorgerischer Rath, von dem wir praktische Theologen vorkommenden Falls noch jetzt Nutzen ziehen können, ohne dass wir mit Leibbrand (S. 102 ff.) „der Stimme des menschlichen Herzens“ ein selbständiges Recht zugestehen, und „das entwickeltere Gefühl der jetzigen Christenheit“ höher achten sollten, als das der Reformatoren; nimmermehr aber kann die Dogmatik oder die Liturgik sich an solche Aussprüche des Reformators anlehnen. Anders stände es schon mit den von den Liebhabern der Fürbitte angezogenen Stellen in den Schmalkaldischen Artikeln und in der Apologie, weil es eben die symbolischen Bücher sind, das solenne Bekenntniss unserer Kirche; aber was wird hier Grosses ausgesagt? Vor allen Dingen wird das Gedächtniss der Monica beim Sacrament des Altars, wie es Augustinus geübt, „eine Menschenandacht“ genannt (Artt. Smalc. II, 2, 13). Diese Menschenandacht sei zum „Jahrmarkt der Seelmessen“ gesteigert, wovon Augustinus nichts wisse. Erst müsse dieser „Messen-Jahrmarkt“ abgethan werden; „alsdann wollen wir mit den Papisten reden, ob S. Augustinus' Worte ohne Schrift mögen zu dulden seyn, und der Todten gedacht werden bei dem Sacrament.“ (14.) Die Fürbitte für die Todten wird also als disputabel hingestellt; wird sie aber damit schon im römischen Sinne bejaht? Dann müsste wohl auch der ganze disputable dritte Theil der schmalkaldischen Artikel den Papisten preisgegeben werden? Aus den schmalkaldischen Artikeln kann man also noch nicht folgern, dass die Fürbitte für die Todten löblich sei. Ebenso wenig aber aus der Apologie (Art. 12, 93 ff.). Denn offenbar will hier Melanchthon die Streitfrage über das Messopfer rein erhalten, man solle sie nicht vermischen mit Querfragen nach der Fürbitte für die Todten (*quam nos non prohibemus*), man solle sie auch nicht vermischen mit Insinuationen, als gehe die Reformation in der häretischen Spur des Aërius einher (*neque nos Aerio patrocinamur, sed vobiscum litigamus*). Dass nun die Reformatoren weder den Aërius begünstigten, noch auch überhaupt die Fürbitte für die Todten um jeden Preis auswurzelten, war ganz richtig, wie wir denn auch schon von dem seelsorgerischen Rathe Luther's gehört haben. Weiteres aber und Positives, was denn nun eigentlich vom Gebet für die Todten zu halten sei, enthält die Apologie nicht. Aus ihr kann also der Streit nicht entschieden werden. Vielmehr hat Laacke ganz Recht, wenn er die Frage über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit

der Fürbitten für die Verstorbenen in Verbindung bringt mit der Rechtfertigungslehre. Die römische Rechtfertigungslehre unterscheidet sich bekanntlich von der lutherischen wesentlich dadurch, dass dort die habituelle Gerechtigkeit, hier die imputirte den Sünder zur Seligkeit bringt. Dort nimmt der Mensch, es sei denn dass er bei Lebzeiten ein Heiliger geworden, was doch die seltensten Fälle sind, eine Menge unvergebener Sünden mit hinüber in die Ewigkeit, und diese Sünde muss durch ein Strafleiden abgebüsst und die Seele muss dadurch geläutert werden. Nach lutherischer Lehre aber erlangt der Mensch durch den Glauben völlige Vergebung der Sünden, und wenn er im Glauben stirbt, so nimmt er durchaus keine unbezahlte Schuld in die Ewigkeit hinüber. „Bis in die Grube, *usque ad mortem*" sagt die Concordienformel (*Epit. III, 9*), hange den Gläubigen viel Schwachheit und Gebrechen an; aber sie sollten deshalb „weder an ihrer Gerechtigkeit, so ihnen durch den Glauben zugerechnet, noch an ihrer Seelen Seligkeit zweifeln, sondern für gewiss halten, dass sie um Christi willen vermöge der Verheissung und Wort des heil. Evangelii einen gnädigen Gott haben." Darum sagt mit Recht Laacke (S. 26): „Nie hat man auch nur entfernt im 16. Jahrhundert an einen Zustand im Jenseits gedacht, wo nach geschehener Rechtfertigung noch eine mühevolle, lange dauernde Heiligung und Läuterung mit der Seele vorgenommen werden müsse, um ihr den Zutritt zu den Schaaren der Seligen zu erwerben." Nach römischer Lehre ist das freilich ganz anders; da nützt der instrumentale Glaube weder zur Gerechtigkeit noch zur Seligkeit, und da hat es denn einen Sinn, wenn hier in diesem Leben nicht gute Werke genug geschehen sind, dass eine „zeitliche Genugthuung" und eine „Reinigung des Sünders" (Laacke S. 21) nachgeholt wird. „Die Läuterungsleiden des Purgatorium läutern eben darum, reinigen von der Sünde (*expiant*), weil sie genugthun (*satisfaciunt*); sie sind expiatorisch nur insofern, als sie zuerst satisfactorisch gewesen sind." (S. 22.) Nach römischer Auffassung ist also ein Mittelzustand ganz unentbehrlich, und es hat einen Sinn, wenn die Lebenden durch ihre Fürbitten den Todten helfen, obwohl das stellvertretende Beten, das stellvertretende Empfangen der Communion u. s. w., so dass nicht die Lebenden sondern die Todten den Segen des Gebets und des Sacraments u. s. w. geniessen sollen, (Laacke S. 82 ff.) immer eine Unmöglichkeit und Selbsttäuschung bleibt. Welchen Sinn kann es aber haben, für lutherische Christen, „Gläubige und Bekehrte, die als solche wohl begnadigt, doch nicht ganz frei von sittlichen Gebrechen von hinnen geschieden sind" (Hahn S. 7), die im Glauben, wenn auch noch so schwachen Glauben, gestorben sind, nachträglich zu bitten, „dass Gott die Sünden, die sie wäh-

rend ihres Wandels im Fleische unter den Versuchungen und Anfechtungen der Welt in Schwacheit begangen haben, ihnen nicht zurechnen möge!“ (Hahn, S. 12.) Vergebung der Sünden wird ja schon hier erlangt, und alle Schwachheitssünden bis zum letzten Athemzuge sind mit vergeben. „St. Augnstinus sagt, es sei eine Schande, wo man für die Märtyrer bittet, denn sie sind selig. Und das ist auch wahr“, sagt Luther 31, S. 197, „denn für einen Märtyrer bitten, ist ebenso viel gesagt, als, er ist nicht in Gott gestorben.“ Das wende man getrost auf alle Gläubigen und Gerechtfertigten an! Vorausgesetzt aber, dass der Mensch ohne Glauben gestorben, so befindet sich seine Seele auch nach dem Tode nicht in dem Stande, dass ihr zu helfen ist, (Leibbrand nennt das freilich ein „mechanisches Verfahren“, wenn man „mit ethischen Begriffen rechnet, als ob es Zahlen wären“ S. 80), denn sie hat sich bei Leibesleben keine Hülfe von Christo erbeten — es würden also alle Fürbitten nichts nützen, sie würden Gott in sein Richteramt eingreifen und also höchstens dem Betenden zur Sünde gereichen. Die einzig denkbare Position ist immer die Unwissenheit, weil wir dem Sterbenden nicht ins Herz sehen können; aber unsere Unwissenheit ändert in der Sache nichts, Gott hat entschieden im Tode, und helfen können wir den Geistern der Ungläubigen doch nicht, wenn wir auch mit Leibbrand in jedes Abendmahlsgebet „ein dankendes und bittendes Gedächtniss der Verstorbenen aufnehmen“ (S. 129) und ein „Todtenfest“, wo dieser Abscheu erregende Name noch nicht besteht, „organisiren“ und „die Fürbitte für die Todten ins Festgebet aufnehmen.“ (S. 130.) Die *Sola-fides*-Lehre — aber freilich das ist keine *Sola-fides*-Lehre, wenn Hahn sagt, dass „die Frömmigkeit“ in den Himmel bringe (S. 5), oder wenn Leibbrand noch erst die Heiligung als „Probe des rechtfertigenden Glaubens“ verlangt (S. 82) — leidet demnach keine Fürbitten für die Todten, sie bringt nur Dankgebete hervor im Andenken der selig Entschlafenen. Freilich wir können nicht ins Herz sehen, und Leibbrand weiss ebenso schadenfroh wie Laacke auf die Missstände hinzuweisen, die dadurch entstehen können, wenn der Pastor am Grabe danken soll, und er hat keinen positiven Beweis vom Glauben des Verstorbenen. (Laacke S. 92 ff. Leibbrand S. 136 ff.) Aber eben weil man nicht ins Herz sehen kann, wird man auch so lange Hoffnung bewahren dürfen und für einen seligen Tod danken können, so lange man nicht positive Gegenbeweise, als Gotteslästerung, Selbstmord u. dergl. vor sich hat. Der Herr kennt die Seinen, wir aber befehlen sie in seine Hand auf Grund der Rechtfertigung durch den Glauben, und zweifeln nicht daran, dass sie unter die Geister der vollkommenen Gerechten (Hebr. 11, 23) aufgenommen sind. Sind sie aber „durch einen blossen Naturprocess von der Sünde be-

freit", wie Laacke mit Möhler ironisirt? Paulus nennt es eine Erlösung von dem Leibe des Todes (Röm. 7,-24), in welchem Leibe also der gläubige Mensch bei Lebzeiten wohl noch Sünde hat und Sünde fühlt, dennoch aber schon mit dem Gemüthe Gott dient. Der Glaube will ja das Heil von Gott nehmen, Vergebung der Sünden, und während er nun von Gott eine gnädige Antwort erfährt, hat er selber schon das erste und vornehmste Gebot Gottes erfüllt, dass der Mensch nämlich von sich selber fliehen und auf Gott sich verlassen soll. Auch die lutherische Lehre kennt diesen instrumentalen, apprehensiven Glauben als ethisches Princip, als *bonum opus* und *praeclara virtus* (*Form. Conc. sol. decl. III, 13*), als *mater et fons bonorum operum* (*IV, 9*), als *maxima virtus, quae apprehendit Christum* (*Apol. III, 106*). Wo also dieser Glaube ist, da bedarf es für den Todten keines Naturprocesses, aber auch keiner Entwickelung, keines Wachsthums, keiner Läuterung, der Glaube wird schon glänzen, wie es Gott gefällt, und keine Hinderung mehr erfahren. Das sarkische Leben liegt dahinten und wird nicht anders auferweckt, als wie nun Christus im verklärten Leibe wohnet; das pneumatische Leben aber, wie es die Seligen geniessen, ist Freude die Fülle vor dem Angesichte Gottes (Ps. 16, 11. Apostelg. 2, 28). Damit sollte man sich doch endlich einmal begnügen und alle vorwitzigen Fragen von der Bekehrung der Heiden, Türken, Juden und unbekehrten Christen im Jenseits, sowie alle selbstgewählte Hülfe und alle selbstgeschaffene Menschenandacht endlich einmal begraben. Dann werden wir wieder eine klare und nüchterne Exegese bekommen, und den grössten Nutzen wird die praktische Theologie davon haben, nämlich die unumwundene Anerkenung der Busspredigt: Jetzt lebst du, o Mensch, und jetzt bekehre dich!

[H. O. Kö.]

XVI. Christliche Ethik.

Die christl. Ethik von Ph. Theod. Culmann, prot. Pfarrer zu Speyer. I. Theil. Stuttgart (Steinkopf) 1864. XII u. 432 S. 1 Thlr. 15 Ngr.

Wenige Tage nach dem Erscheinen seines Werks ist der Verf. von dem HErrn abgerufen, und den Gotteshunger, wovon er in seiner Ethik so ergreifend geredet, wird er nun ganz und für ewig sättigen können. Auch manche philosophisch-theosophische Speculationen, die er in seine Ethik niedergelegt hat, wird er nun erkannt haben als wesenslose Gebilde einer überfliegenden Phantasie, mit denen sich eine Wissenschaft nicht bauen lässt. Und wenn es der Theosophie eigen ist, über das Wort hinaus unergründliche Geheimnisse dem Denken erschliessen zu wollen und Theologie und Kirche, welche bei dem Worte bleiben und nur

dieses auslegen wollen, fast spöttisch, als gingen sie in Kinderschuhen, anzusehen, so hat der Verf. auch davon seinen guten und zwar derben Theil; doch wollen wir darum mit ihm nicht hadern, denn sein Auge wird es jetzt wohl gesehen haben, dass Kirche und Theologie dennoch wesentlich die Wahrheit nicht erst suchen, sondern haben. Trotz seiner vielen und nicht unerheblichen Abweichungen von dem Verf. kann Ref. doch das vorliegende Werk als ein viel und tief anregendes, frisches und das Gewissen schürendes ganz besonders Predigern und Seelsorgern zum Studium empfehlen, denn es liegt hier allerdings ein Stück eines in Gott durch Christum gesuchten und gefundenen Lebens vor. Wie dem Verf. die christliche Ethik die Wissenschaft der christlichen Ascese ist, in dem Sinne, in welchem jeder, der ein Christ seyn und bleiben will, Ascet seyn und seine Sache üben und treiben muss, so ist auch sein ganzes Buch von asketischem Geiste durchgossen und diese für eine Wissenschaft fast zu massive Einseitigkeit ist die Stärke des Werks, während es in dem eigentlich Lehrhaften vielfach verfehlt, irrthümlich, ja grundirrthümlich ist.

Verfehlt ist die ganze Basis des Buchs. Zwar nicht, dass der Verf. als Princip der Ethik die Gottesebenbildlichkeit setzt, denn im Wesen möchte dieses mit der Wiedergeburt als Princip auf eins hinauslaufen, sondern in der Construction der Ebenbildlichkeit selbst. Ist der Mensch, heisst es da, nach dem Bilde Gottes geschaffen, so muss dieses nicht ein formales, sondern durch und durch reales, substantielles seyn. Der Mensch muss mit Gott eine völlig identische Grundlage, eine fundamentale Gleichheit haben. Welches ist diese? Es würde dem Menschen dieselbe Vaterhypostase eingepflanzt, welche in dem überweltlichen trinitarischen Gotte als Ursprüngliches zu denken ist. Wie nun in dem Vater eine Lücke ist ohne den Sohn und er nach seiner Fülle hungert, welche nur gesättigt werden kann durch die Gabe des Sohnes im Heiligen Geiste, so ist auch in dem Menschen ein solcher Gotteshunger und die abgründliche Tiefe in ihm kann nur ausgefüllt werden durch das Kommen des Sohnes im Heiligen Geiste. Abgesehen davon, dass hiernach der Mensch nicht das Bild des dreieinigen Gottes, sondern nur des Vaters seyn würde, abgesehen auch von der Vergottung des Menschen, die damit gesetzt ist, ist es unhaltbar und willkürlich, die Ebenbildlichkeit eben von dem Gegentheiligen in Gott zu nehmen, was in ihm nicht ist, sondern ideal nur gesetzt. In dem Vater ist — um in Weise des Verf. zu reden — eine ewige Sättigung an dem Sohne im Heiligen Geiste, nie eine Lücke noch Hunger, denn er ist ewig mit dem Sohne eins, und doch soll eben der Hunger nach dem Sohne das Wesen der Ebenbildlichkeit seyn — das Bild von

einem nicht Vorhandenen ist ein unvollziehbarer Gedanke. Polemisirt der Verf. dabei gegen die altprotestantische Auffassung des Ebenbildes, so ist auch diese Polemik verfehlt. Der Verf. hat diese Auffassung nicht einmal verstanden. Nicht unterscheidet diese an dem Menschen ein *imago D. substantialis* und *accidentalis*, sondern sie schreibt dem Menschen nur eine accidentielle *imago* zu und lässt Christum allein das substantielle Bild Gottes seyn. Gerade die Busse, welche der Verf. als Beweis für die Richtigkeit seines Princips hinstellen will, streitet wider dasselbe. Denn fasst er diese als eine solche Seelenlage, in welcher der Mensch in der unendlichen abgründlichen Tiefe seiner Natur nach der ihn speisenden Fülle hungert und sie zu verschlingen sucht, so stellt sich gerade bei der Busse in ihren ersten und kräftigsten Anfängen das Gegentheilige heraus: ein Erschrecken und abgründliches Fliehen vor Gott, ein Entsetzen vor seiner im Gerichte ausgereckten Hand. Was der Verf. dabei von dem „weniger Persönlichen" setzt, von der *θεῖα φύσις*, welches Gott vorhergeht und auch als das leichter Erregbare Etwas thut, was Gott nicht weiss, und attrahirt wird von der menschlichen Leere, „losfährt zum Zorne oder zur Gabe", gehört in das Reich der blossen Phantasie. Zur weiteren Probe der Richtigkeit des Princips müsste die Lehre von dem Sündenfalle und seinen Folgen dienen können. Aber auch an dieser Probe besteht es nicht. Vielmehr wird erst hier recht klar, dass der Verf. durch eine tief in ihm liegende pelagianisirende Richtung zu seinem Principe gekommen seyn mag. Er verwirft die theologische Lehre von dem Sündenfalle und seinen Folgen. „Was das für eine Wissenschaft seyn mag, sagt er, welche es für möglich hält, dass mit einem blos formalen Ungehorsam ein ganzes Heer von Uebeln wie mit einem Zauberschlage gegen die menschliche Natur entfesselt wird, braucht nicht gesagt zu werden. Die grossartigen Realismen des göttlichen Worts sinken bei solcher Behandlung auf eine Stufe des Kindischen und Läppischen herab, gegen das die heidnische Sage der Pandorabüchse ein Wunder von Tiefsinn wäre." Uns befremdet dieser Zorn nicht. Er bricht überall hervor, wo sich das Herz noch nicht unter dem: *hominis naturam et personam peccato originali prorsus et totaliter in intimis etiam visceribus et recessibus cordis profundissimis peccatricem, venenatam et penitus corruptam* zu beugen gelernt hat. Viele Mühe gibt sich der Verf., diese Auffassung zu verdrängen, die Schuld des Sündenfalls zu entschuldigen. Handelt es sich doch dabei um Seyn oder Nichtseyn seines Princips. „Der Mensch nahm die ihm im Paradiese dargebotene satanische Gabe durch das Essen in seinen Leib auf, überlieferte diesen damit dem Tode und erweckte durch die begonnene Assimilirung die selbstlose Gabe zu einem in ihm geistenden selbst-

thätigen Gelüste, welches jetzt vom bereits eroberten Gebiete der Leiblichkeit aus auch in die Seele und den Geist eindringt, um den ganzen Menschen zu diabolisiren. Da aber der Mensch nicht mit seinem ganzen Wesen die Gabe hinnahm, weil sein Hinnehmen in einer Täuschung beruhte, so blieb und bleibt in ihm auch ein Rest zurück, der nicht einwilligte, der, zur Besinnung gekommen und aus der Täuschung herausgebracht, als das eigentliche Personwollen mit der in ihm geistenden Sünde in Gegensatz tritt und die Sünde aus dem innersten Heiligthume seines Wesens bis in den Vorhof herausdrängt, wenn er sie auch nicht zu überwinden vermag", — mit Berufung auf Röm. 7. — Hier haben wir also ganz den alten Pelagius, an dessen psychologischen Unwahrheiten und Widersprüchen immerdar eine gesunde Construction der christlichen Ethik scheitern wird. Ja, der Verf. überbietet ihn noch durch die himmelstürmende Rede: „Da Gott sein Gottseyn nur sich selbst verdankt, so muss auch sein Ebenbild, wofern es ihm gleich seyn soll, seine Ebenbildlichkeit, so weit dieses möglich ist, nur sich selbst verdanken. Es muss, bis zu einem gewissen Punkte, aus sich selbst heraus entstanden erscheinen. Gott wird also an der Ebenbildlichkeit nicht alles selbst machen können. Ja gerade das, worin sie Gott gleich ist, dass sie nämlich als ihr eigen Werk erscheine, wird er ihr allein überlassen müssen. Den Widerspruch, sein Ebenbild zu machen und doch auch nicht zu machen, hat er zu lösen, wenn er nicht von vornherein darauf verzichten will, je ein solches Werk, wie ein zweiter Gott ist, vollendet zu sehen. Machen muss er es, weil ohne seinen alles bedingenden Schöpferwillen am allerwenigsten eine so colossale Existenz, wie das Bild Gottes, ins Leben treten kann; nicht machen darf er es, weil ein gemachter Gott kein Gott ist." Gewiss ist das Spiel, das hier mit dem Worte Gott, zweiter Gott, getrieben wird, unangemessen, um das alte ethische Axiom auszusprechen, dass sittlich Gutes nur da entstehen kann, wo die frei aneignende Thätigkeit des Subjects eintritt; aber wenn der Verf. dieses hernach auch in die mildere Form fasst, „dass Gott den Anfang der Ebenbildlichkeit selbst setze, die Vollendung aber in des Menschen eigene Hand legt", so wird doch auch damit die Grundlage von vorn herein in eine schiefe Lage gebracht, dass auch spätere Inconsequenzen nicht im Stande sind, die treibende Kraft des Princips ganz zu neutralisiren.

Solcher glücklichen Inconsequenz ist denn freilich der vorliegende 1. Theil reichlich voll, in dessen 1. Abtheilung die Tugendstufen und zwar a) der Zug des Vaters zu dem Sohne, b) die Assimilirung des Sohnes, c) der Mensch im Besitz des heiligen Geistes; in dessen 2. Abtheilung die Lasterstufen, als a) das Ignori-

ren Gottes, b) die Gottesscheu und c) der Gotteshass, abgehandelt werden.

Die in der Einleitung angeschlagenen Töne klingen hier allerdings noch durch und die Principien treiben, aber sie werden mehr und mehr übertönt von reinen Gottesklängen. So lässt der Verf. die Busse noch geschehen allein aus dem Menschen, wenn er über seine Täuschung eines Besseren belehrt ist, und erst wenn er sich selbst von der Gebundenheit in dem eitlen Wesen dieser Welt gelöst hat, tritt die operirende Gnade Gottes ein. „Der Mensch, sagt er, muss aufhören nach weltlichen Zielen zu trachten, in die Dinge der Welt sich hineinzumodeln, und wissen, dass, wenn er Gott lieben soll mit allen seinen Kräften, die Kräfte nicht nach allen vier Richtungen der Windrose aus einander fahren und sich zersplittern dürfen, sondern vor allem wieder beigezogen und gesammelt werden müssen, um nun an ihren neuen Bestimmungsort hin dirigirt zu werden. Thut der Mensch dies, und er kann es thun und muss es thun, kein heiliger Geist thut es für ihn, so hat er ein „„ehrliches Kapital““ beisammen, mit dem sich was rechts anfangen lässt. So überaus köstlich ist dieses Kapital, dass erst jetzt das Werk Gottes beginnen kann.“ — Jene Inconsequenzen treten aber u. A. da ein, wo der Verf. (der Ethik durchaus gemäss) die Hindernisse entwickelt, welche, „nachdem der Thron, worauf das Idol dieser Welt bisher thronte, leer geworden, um der Majestät des Sohnes Raum zu geben“, der Entwicklung des ethischen Wesens, der Assimilirung des Sohnes drohen, beschrieben werden, oder da, wo der Verf. die Impulse beschreibt, welche zur reicheren Assimilirung des Sohnes dienen sollen. In rechter Consequenz des aufgestellten Princips dürfte weder das Eine noch das Andere in das Gebiet ethischer Betrachtung hineingehören. An sich ist schon der Hunger ein Instinctives, das sich Bahn bricht und zum Geniessen unaufhaltsam hindringt und durchbricht, es koste, was es wolle, zumal, wenn da ist eine abgründliche Tiefe, welche im Essen Gott zu „verschlingen“ sucht; man muss oder kann ihm wohl wehren, dass er des Schlingens nicht zu viel thue, doch ist keine Gefahr da, dass er zu wenig thue. Ist in der Busse der widernatürliche Bund mit dem Idol dieser Welt gelöst und der ursprüngliche Hunger nach Gott wieder erwacht, dass auch Gott selbst mit der allmächtigen Sehnsucht seiner Liebe das wieder rein gewordene Bild Gottes attrahirt und sich in den leer gewordenen Raum stürzt mit der brausenden Gewalt eines Wolken- und Luftstroms, der in einen luftleeren Raum hineinbricht: so stehen damit eben so wenig im Einklange die beschriebenen Gefahren des zu wenig Thuns, es sei auf erster oder auf zweiter Tugendstufe, als die positiven Hebel, die der Verf. angesetzt sehen will, um das ethische Leben in

stetem Flusse und Ansteigen zu erhalten. Die Triebe der Dankbarkeit und das Treiben zu ihr reichen nach des Verf.'s Urtheile hier so wenig aus, dass man den Menschen vielmehr darauf hinweisen muss, er habe einen Gotteshunger; „den müsse er zu stillen suchen, der müsse ihn z. B. zum Gebet, zur Inbrunst des Gebets treiben, den zur Unersättlichkeit heranwachsen lassen." Solche Dinge sind ethische Verzerrungen, psychologisch betrachtet ein Unmögliches. Ueberhaupt möchte sich die gründliche Verachtung der Dogmatik und dogmatischen Denkens, welche der Verf. überall zur Schau trägt, als wäre der Verkehr mit ihnen nichts weiter als Philisterthum und der „Orthodoxismus", selbst eine Lasterstufe, auch darin an ihm gerächt haben, dass er der Schärfe des theologischen Durchdenkens, dessen man doch bei der Ethik nicht entbehren kann, ermangelt und mit seinem Gedankenfluge da ins Weite und Breite geht, wo die Theologie, die nicht erst von gestern her ist, längst Grenzen gesetzt hat. So bedürfte in der ersten Abtheilung die Behandlung der drei Tugendstufen einer gründlichen Umarbeitung von dem Gesichtspunkte der Dreieinigkeitslehre aus, und was insbesondere die dritte Tugendstufe betrifft, so überfliegt der Verf. darin so sehr den Höhenpunkt der Heiligen, so lange sie in diesem Fleischesleben sind, dass ihn der Contrast der Wirklichkeit in diesem Aeon nothwendig in chiliastische Schlingen treiben musste, in denen denn auch wirklich dieser erste Theil ausläuft. In der Beschreibung der drei Lasterstufen wird von dem Verf. unter häufigen Wiederholungen fast nur geschildert. Jedoch zeigt sich darin viel Kenntniss des menschlichen Herzens und eine gesunde Beachtung unserer Zustände, und achtet Ref. diese Abtheilung für das tüchtigste Stück in diesem Werke.

Was sich sonst in diesem Werke von theosophischen Speculationen findet von der Schöpfung, von der Schöpfung des Weibes, als der furchtbarsten Katastrophe nach der Schöpfung, von der geschlechtlichen Indifferenz Adam's, bei welchem die Polaritäten des menschlichen Lebens nicht fixirt seyn konnten, als da sind: hinten und vorn, oben und unten, rechts und links; ferner von dem Paradiese, vom dem Apfelbisse, von dem Genusse der *θεῖα φύσις* im Abendmahle u. a. m., das fordert so reichen Widerspruch heraus, dass es unmöglich wäre, ihn in die Grenzen dieser Anzeige auch nur den Grundzügen nach einzuschliessen. [A.]

XVII. Pastoraltheologie.

Joh. Val. Andreae: **Das gute Leben eines rechtschaffenen Dieners Gottes.** Neu herausg. von Dr. Laurent. Stuttgart (Liesching) 1864. 8.

Erste textgetreue, kritisch sorgfältige, mit willkommenen Erläuterungen versehene Ausgabe dieser schon von Herder gewürdigten geist- und witzreichen Pastoraltheologie *in nuce*. [D.]

XVIII. Homiletisches und Ascetisches.

1. Philipp Matthäus Hahn's Betrachtungen und Predd. über die sonn- und feiertägl. Evv., wie auch über die Leidensgesch. Jesu, für Freunde der alten Schriftwahrheit. 6. Ausg. Nebst der eigenhänd. Lebensbeschreibung und e. Bildnisse Hahn's und zwei Gedichten Schubart's an ihn. Basel und Ludwigsburg (Balmer und Riehm) 1863. 759 S. 1 Thlr. 18 Ngr.

In neuer schöner Ausstattung erscheint nach Verlauf von 16 Jahren (1847 zuletzt) wieder eine neue Auflage des altbekannten Predigtbuchs, und mindestens in Würtemberg greift man immer wieder danach. „Es ist, schrieb der Verf. 1774, in unserer Kinderlehre und symbolischen Büchern eben das dem Sinn nach enthalten, was in dieser Sammlung vorkommt, wenn schon die Ausdrücke etwas fremd klingen.“ Aber nicht blos fremd klingend, sondern wirklich fremd ist dem Lutherthum der würtembergische Chiliasmus, der überall da durchbricht, wo in dieser Sammlung Gelegenheit ist. Auch die Quelle, aus der er schöpft, wird vom Verf. unverholen genannt. „Da wir nun noch kein Buch gehabt haben, welches diese grosse Offenbarung Jesu deutlicher und mit dem Plan der heil. Schrift und der Haushaltung Gottes übereinstimmender dargelegt hat, als Bengels erklärte Offenbarung und seine Reden über dieselbe, so würde Jesus ohne Zweifel auch auf diese zwei Bücher deuten und sagen: wer das lieset, der merke darauf!“ (S. 418.) Diese Gleichstellung Bengels mit den prophetischen Schriften gehört wohl zu dem Stärksten, was ein Würtemberger gesagt hat. Je mehr übrigens gegenwärtig der Chiliasmus wieder in der Luft liegt, um so schädlicher kann dergleichen wirken. Sonst kann das Buch in dem Leser nur gute Früchte schaffen. [H. O. Kö.]

2. Predigten über die Evangelien eines Kirchenjahres von F. Seiler, Past. zu St. Georgen in Halle. 2. Bd. Halle (Waisenhaus-Buchhdlg.) 1863. 470 S. gr. 8.

Was bereits beim 1. Bde. dieser Sammlung bemerkt wurde, gilt auch vom vorliegenden (die Predigten von Pfingsten bis zum „Todtenfeste“ umfassenden) zweiten. Es herrscht darin ein anderer Geist, als in der evangelischen Reformation, — der Geist des zukunftskirchlichen Indifferentismus und des „conservativen“ Enthusiasmus, der sich in den stärksten Lehrabweichungen ausspricht. Denn dieser, dem Worte Gottes nur scheinbar sich un-

terordnende Geist treibt in elektischer Ungebundenheit, neben christlichen, evangelischen Wahrheiten, auch pietistische und rationalistische, römische und jüdische, muhamedanische und heidnische Meinungen über Sünde, Busse, Beichte, Rechtfertigung, Glauben, Werke, Kirche und Kirchen, Obrigkeit und Unterthanen, ewiges Leben (S. 73.414), *Limbus patrum* (S. 59), Todtenfest u. s. w. hervor, — die jeder Urtheilsfähige ohne Mühe erkennen wird. Diese Fremdlehren sind noch mit wunderlichen Curiositäten verbrämt. So lesen wir: „Die Kirche ist, wie Gott, der in ihr wohnt, ein Wesen, das alle umfasst und erfüllt. Nun war einmal eine Zeit, da bestand die ganze Kirche auf Erden nur aus einem Menschen. Das war der Mensch Jesus Christus. Aber die Kirche sollte nicht auf eines Menschen Haupt beschränkt seyn, sondern zu allen Menschen hindurchdringen. Wie war das nun zu machen? Sollte Christus ein Weib nehmen, und auf diese Art ein Vater vieler Menschen werden?“ u. s. w. (S. 3. 4.) Ferner: „Am deutlichsten wird die Kirche Gottes dargestellt durch ein Haus, welches kein Mensch gemacht hat, sondern Gott selber. Dieses Haus, das ist der menschliche Leib. Die Säulen, auf denen es ruht, sind die Füsse. Die Stockwerke, aus denen es besteht, sind Unter- und Oberleib. Die Zimmer inwendig sind die Herzkammern und anderen Höhlungen. Die Fenster sind die Augen, die Thüren sind die Ohren und der Mund. Das Dach über dem Ganzen ist die Stirn. Das Balkenwerk ist das Knochenskelett, ausgemauert ist es mit Fleisch. Drin wohnet der Geist, der macht das ganze Haus und alle seine Theile lebendig. Sehet, so ein Haus ist die Kirche Gottes“ (S. 6). Ferner: „Wie die göttliche Majestät von sich in der Mehrheit spricht (Genes. 1, 26), so thut es abbildlicher Weise auch derjenige Mensch auf Erden, der so recht von Gottes Gnaden ist, nämlich ein Herr über das Land, wie Gott ein Herr über die Welt: der König. Sein Titel ist: Wir Friedrich Wilhelm von Gottes Gnaden, und dies Wörtlein Wir ist an dem sterblichen Menschen ein Spiegel von der Dreieinigkeit Gottes. (Auch) der Schriftsteller, der Autor, er redet von sich in der Mehrheit: wir meinen, wir sagen — und leuchtet auch hierin noch ein Strahl aus der Dreieinigkeit jenes ewigen Geistes, welcher Gott ist, und von welchem der Menschengeist ein Aushauch ist.“ (S. 51 f.) Ferner: „Heute ist Johannes des Täufers Gedenktag. Er ist der Hund gewesen, welcher dem guten Hirten vorlief, und das Zündholz, welches angesteckt wird, ehe das Licht selber brennt.“ (S. 92.) Ferner: „Ein König, welcher wohl König heisst, aber vom wirklichen Können weit entfernt ist, der kann einem gestohlen werden, und der wird einem auch gestohlen. So ists jetzt.“ (S. 110.) Doch hiervon genug; wir wollen drei Predigten etwas näher betrachten. Die erste, am 22. Sonnt.

n. Trin., behandelt „das Gleichniss vom Schalksknecht", Matth. 18, 23—35. Hier heisst es, von S. 380 an: „O habet doch Respect vor den kleinen Majestäten! Wir haben einer grossen Majestät Geburtstag in diesen Tagen gefeiert. Wie viele kleine Fürsten und Könige wandeln unter uns umher, deren Herrlichkeit noch verborgen ist mit Christo in Gott. Eine solche kleine Majestät, eine solche von der Welt verkannte und gedrückte Magd des Herrn, ist nun auch die Kirche, der wir angehören, nämlich die Lutherische. Wir wollen ihr gleich selber den Platz anweisen und den Titel geben, welchen sie ohnehin in der Welt bekommt. Da sie nämlich eine Kirche der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben ist, so geziemt es ihr, dass sie sich wie jener Mann beweise, der auch einst hinabging in sein Haus gerechtfertigt durch den Glauben, nämlich wie der Zöllner im Evangelio, der von ferne stand, und seine Augen nicht aufheben wollte, sondern schlug an seine Brust und sprach: Gott sei mir Sünder gnädig. Darum soll der Schalksknecht selber es seyn, mit dem wir unsere Kirche vergleichen." Ein Doppeltes fällt in diesen Worten auf: erstens, wie ein doch wohl unirter Prediger der „lutherischen" Kirche „angehören" kann; sodann, wie die „lutherische" Kirche dem „Zöllner" und zugleich auch dem „Schalksknechte" verglichen werden darf. In beiden Fällen scheinen doch contradictorische Gegensätze vorzuliegen: dort der Gegensatz der evangelischen Christenheit und der religionslosen Union, hier der Gegensatz dessen, dem die Sünden erlassen, und dessen, dem sie behalten sind. Wie können diese Gegensätze in eins zusammenfliessen, ohne dass der Wahrheit Eintrag geschehe? Es werden freilich hart getadelt „solche, die da schweigen, wo sie reden sollten, oder gar mitheulen, wenn sie unter Wölfen sind, und mitstechen, wenn sie unter Disteln sind, und mit einen übeln Geruch von sich geben, wenn sie unter faulen Früchten sind." (S. 166.) Es lässt nur aber sich nicht begreifen, wie das im vorliegenden Falle anders seyn könne. Das Vorbild der Apostel ist doch belehrend genug. Sie wähnen nicht, die Heiden dadurch bekehren zu können, dass sie selbst äusserlich zum Heidenthum überträten und hier Christum predigten; daraus wäre ja doch nichts Anderes geworden, als ein heidnisches Evangelium, ein „Heulen mit den Wölfen." Und was soll denn dabei herauskommen, wenn man „lutherisches" und unirtes Wesen, also Evangelium und Religionslosigkeit, desgleichen den Stand des Gerechtfertigten und den des Nichtgerechtfertigten combinirt? Dass die vorliegenden Predigten dies thun, dass sie Union und „Lutherthum" als ein Ding, den „Schalksknecht" und den „Zöllner" als eine Person zusammenfassen, lehrt das Buch. Wer das wegleugnen wollte, würde den Grundton, die stillschweigende

Voraussetzung der Sammlung ableugnen. Wir verweisen vorzugsweise auf die Predigt am 11. Sonnt. n. Trin., über Luk. 18, 9—14. Man beachte nur, was hier (wie anderwärts) an dem Pharisäer gelobt, an dem Zöllner vermisst wird! Man wird daraus leicht abnehmen, dass Christus von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, anders gepredigt hat, als Hr. Past. S. Wir wollen nur des letztern „Hauptfrage" anführen: „Besteht das wahre Christenthum überhaupt darin, dass man sich durchaus und nicht anders fühle wie dieser Zöllner, das heisst: als ein armer Sünder, welcher ferne von Gott (??) stehen muss und die Augen nicht aufheben darf? Muss das die Grund- und Hauptstimmung eines Christen seyn, welche seine ganze Seele durchzieht, dass er voll Trauer und Scham nach der Gnade Gottes seufze (?!)? Dies müssen wir entschieden verneinen," — sagt Herr Pastor S. (S. 216 f.); die gesammte apostolische und evangelische Christenheit aber sagt: Dies müssen wir entschieden bejahen, — oder wider Christi Wort behaupten, nicht der Zöllner, sondern der Pharisäer sei gerechtfertigt in sein Haus gegangen. Auch von einer andern Seite zeigt sich das Evangelium des Hrn. Past. S. als grundverschieden von dem apostolischen. Apostel und Reformatoren haben unter keinem Volke, zu keiner Zeit, in keiner Lage eine andere Lehre als heilsam und nöthig für die Menschheit erachtet, als das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Jesu Christo. Was behauptet dagegen Hr. Pastor S.? Hört: „Das Jenseits, die Ewigkeit, hat in der Welt so allen Werth verloren, es bestimmt die Menschen in ihrem Handeln so wenig mehr, dass man bald sagen möchte, die Predigt von der Ewigkeit sei jetzt nöthiger, als z. B. die Predigt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, und der Artikel von der Ewigkeit sei jetzt eher ein Fundamental-Artikel, als der Artikel von der Rechtfertigung. Wer jetzt also fechten will, dass er nicht in die Luft streichet, und die Leute da aufsuchen will, wo sie wirklich hin verirrt sind, der muss ihnen vorhalten, nicht die Rechtfertigung, denn die lassen sie sich jetzt nur zu gern gefallen, sondern die Ewigkeit und was damit zusammenhängt, die Majestät und die Gerechtigkeit und die Vergeltung Gottes, denn an die glauben sie nicht. Früher wollten sich die Menschen das ewige Leben verdienen mit guten Werken, jetzt bekümmern sie sich um das ewige Leben gar nicht mehr; das ist der Unterschied." (S. 109.) Desgleichen: „Ist in einem Volke der Glaube an einen Gott und ein Leben nach dem Tode und eine Vergeltung erloschen, so wäre es Thorheit, ihm die Gnade und die Vergebung der Sünden vorzuhalten. Ein Geschlecht, welches in keiner Art daran denkt, sich durch gute Werke das ewige Leben verdienen zu wollen, und nicht im mindesten darunter seufzt, dass es

das nicht kann, das muss man nicht mit der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben trösten." (S. 125.) Desgleichen: „Wer in die Kirche nicht geht, wie der in den Himmel kommen will, das weiss ich nicht. Viel Kirchenbesuch — viel Versöhnung; viel Versöhnung (mit dem Nächsten) — viel Gerechtigkeit. Ernster Kirchenbesuch — ein ernster Glaube an die Hölle, aber ein ernstes Trachten nach dem Himmel, durch welches man an der Hölle glücklich vorbei kommt." (S. 146.) Desgleichen: Zur Seligkeit „ist der Glaube noch nicht genug. Auch die da glauben, kommen noch nicht alle in den Himmel" (S. 171); „Treue, das ist der Weg zum Himmelreich; Treue und Glaube ist ja fast gleichbedeutend, ja in vielen Sprachen Ein Wort." (S. 175.) Hier haben wir also das lutherische Evangelium des Hrn. Past. S. und seiner Gesinnungsgenossen. Mit welch vornehmer Verachtung hat diese conservative Gläubigkeit von jeher bis heute (vgl. S. 383 f.) auf den vulgären Rationalismus herabgeschaut, weil dieser keinen andern „Fundamental-Artikel" kenne, als sein abgedroschenes Trifolium: Gott, Tugend, Unsterblichkeit. Und siehe da! „Wir Evangelischen, wir Lutheraner", mit dem ganzen Aufgebot unseres rhetorischen Pathos, bringen es — gerade so weit, als die Vulgärrationalisten! Ja, wir bringen es nicht einmal soweit; denn jene sprachen doch zugestandenermassen (S. 384) „beim heiligen Abendmahl noch das Bekenntnisswort: Nimm hin und iss, das ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi"; — uns dagegen „schliesst man den Mund zu, dass wir beim h. Abendmahl nicht bekennen dürfen, was wir glauben, sondern müssen unser gutes Bekenntniss vertauschen mit einer andern Formel, die gar kein Bekenntniss ist, und bei der sich Jeder denken mag, was er will" (vergl. S. 381). Und das ist doch gewiss nicht gleichgiltig für das Heil der Seele in Zeit und Ewigkeit, ob der vulgärrationalistische Pfarrherr seinen Communikanten sagt und sagen darf: „Nehmet hin und esset, das ist der Leib, nehmet hin und trinket, das ist das Blut unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, das stärke und bewahre euch Leib und Seele im wahren Glauben zum ewigen Leben" (S. 421), — oder ob der unionsgläubige Prediger sagen muss: Jesus „spricht", das sei sein Leib und Blut, — mit andern Worten: es ist für die ewige Seligkeit nicht einerlei, ob Jemand das von Jesu Christo eingesetzte Abendmahl, oder das von Friedrich Wilhelm III. gestiftete Unionsmahl empfängt. Hr. Past. S. scheint hinsichtlich aller dieser Punkte in Selbsttäuschung befangen zu seyn. Er kann doch wohl nicht von „unserer Lutherischen Kirche" reden, nicht behaupten: „Die lutherische Kirche ist unsere Mutter, die uns geboren hat, nährt und erzieht mit Wort und Sacrament." Das Richtige schlägt auch an-

derwärts (z. B. S. 433) unwillkürlich durch. Die Consequenzen aus dieser Selbsttäuschung erweisen sich natürlich auch als Illusionen. Niemand so leicht wirft den conservativgläubigen Unionslutheranern vor, sie „wären ein Haufe, und keine Kirche, und ihre Reformation (?) wäre eigentlich eine Revolution;“ diesen Vorwurf macht man wohl blos der „altlutherischen Sekte.“ Unionslutheraner als solche sind noch niemals verfolgt worden und werden auch schwerlich verfolgt werden (so gewiss sie hie und da auch den Schein des Märtyrerthums haben gewinnen müssen); dafür sorgt die Flexibilität ihrer „religiösen Privatmeinung.“ Um „theologischer Ansichten“ willen verfolgt man so leicht Keinen. Illusion ist ferner der Gedanke, die Union habe „ihre Schuld eingesehen.“ Illusion ist es, zu predigen: „Es war eine Zeit, da man die treuen Lutheraner mit militärischer Gewalt und zwangsweisem Verkauf ihrer Höfe an dem Besuch ihrer Gottesdienste hinderte. Das billigt jetzt kein Unionsfreund mehr. Es war eine Zeit, da man das Wort Lutherisch nicht nennen durfte. Wir dürfen es wieder. Es war eine Zeit, wo jeder Gebrauch der lutherischen Spendeformel dem Geistlichen die Absetzung zuzog. Er darf sie jetzt wieder brauchen, wenn er will.“ Gern gesehene Illusion ist es, zu predigen: „Wir wollen glauben, dass sie es drüben jetzt mit uns ehrlich meinen, bis wir das Gegentheil sehen, und wollen den Gedanken von uns abwehren, als werfe man uns nur einen Brocken hin, damit wir zu schreien aufhören. Wir wollen auch Geduld haben, wenn sie uns noch nicht gleich Alles bezahlen können (?). Wer das weiss, wie schwierig (?!) solche Verhältnisse sind, und wie das lange währen muss, was gut werden soll, der hastet und überstürzt (?) nichts.“ Illusion endlich ist es, gegen den begründeten Vorwurf zu protestiren, die Conservativgläubigen „zögen an Einem Joche mit den Ungläubigen; sie nennten den König ihren Herrn auch in geistlichen Dingen, wo er es doch nicht sei; sie schlössen die Unwürdigen nicht aus vom h. Abendmahl und von der Gemeinde.“ Die naivste Selbsttäuschung ist es aber, die Aufdeckungen jener Illusionen mit den Worten abgefertigt zu haben meinen: „Das alles sind Versündigungen der Andern wider uns, und diese ihre Schuld dürfen wir nicht vertuschen. Wir dürfen nicht sauer süss, und böse gut, und Finsterniss Licht heissen.“ — Die zweite, näher zu betrachtende Predigt ist die am Reformationsfeste, über Matth. 18. 1—5, mit dem Thema: „Verschiedenheit und Einheit der Kirche.“ Der Gedankengang ist ohngefähr folgender: „Verschiedene Jünger sind es, welche in dieser Geschichte zu Jesu treten. Es ist wohl erlaubt, als solche Jünger auch die verschiedenen Kirchen anzusehen. Alle Kirchen bewegen sich um Christum,

wie die Planeten um die Sonne, und suchen ihr Licht von Ihm Wie nun die Planeten und die Jünger verschieden sind, gerade so sind es auch die Kirchen." Petrus und Andreas bezeichnen „das Geschwisterpaar der römisch-katholischen und der griech.-kath. Kirche. Wiederum sind Petrus und Paulus ja schon längst die Vorbilder der katholischen und evangelischen Kirche genannt." Johannes, Thomas, Matthäus, Jakobus, Simon von Kana u. s. w. sind „die verschiedenen Richtungen und kleineren Kreise innerhalb dieser vier (?) grossen, oder die Abzweigungen neben ihnen." In der katholischen und evangelischen Kirche „sind noch viele gemeinsame Stücke, besonders der Welt und dem Antichrist gegenüber vorhanden. So ist denn, in aller Seelenruhe, zu sagen: Die kathol. Kirche und die evangel. Kirche, bestimmter gesagt: die römische und die lutherische, das sind Schwestern, wie es Martha und Maria gewesen sind. Sie haben beide Ein Haus: die Eine heilige allgemeine christliche Kirche. Sie haben beide Einen Jesum. Diesen Jesum, den hat Martha aufgenommen in ihr Haus, und durch sie hat ihn auch Maria empfangen. Die Katholische Kirche, das ist die ältere Schwester; ihr gehört ursprünglich das Reich Gottes, an sie hat sich Jesus zuerst offenbart und geschenkt; erst durch sie kennt ihn auch die Evangelische Kirche. Luther hätte nicht so lehren können, wie er lehrte, wenn ers nicht in den Büchern des katholischen Bischofs Augustinus gelernt hätte. Ja, auch jetzt noch können wir der katholischen Kirche gar nicht entbehren. Ohne ihr altes und festgefugtes Haus, ohne ihr reiches Erbe und ihre jahrtausende lange Erfahrung im Rücken, würden wir, trotz reiner Lehre und reinen Glaubens, den feindlichen Mächten des Unglaubens nicht widerstehen; denn diese bilden ein Reich, und dem widersteht auch nur ein gegründetes, geordnetes und geschlossenes Reich. Ohne ihre conservative Macht hinter uns, würden wir in hundert und aber hundert Secten auseinanderfahren, wie da vor Augen liegt, wo man sich am meisten in der Christenheit von ihr entfernt hat. Darum ist es schwer zu leiden, wenn unsererseits überwiegend nur wider die kathol. Kirche angekämpft wird, so wenig es zu leiden ist, wenn eine Schwester, noch dazu die jüngere, wider die ältere nur streiten will. Maria ist stille zu dem Herrn, selbst wo sie von der Martha verkannt wird. Es gibt aber protestantische Zeitblätter, die gleichen eher einer liederlichen zänkischen Dirne, als der stillen, vertrauenden Maria". Wie indessen die verschiedenen Jünger im Texte mit einander einen Handel auf dem Wege hatten, so „können wir nicht leugnen, dass etwas der Art auch durch die verschiedenen Kirchen hindurchgeht. Die griech. Kirche nennt sich die rechtgläubige, die anderen Kirchen haben also nach ihrer Meinung den rechten Glauben nicht. Die römische behaup-

tet, sie allein sei überhaupt nur der Baum der Kirche, die anderen seien nur abgespaltene, abgeschnittene Aeste und Zweige, dem Verdorren geweiht. In der lutherischen kann man oft genug die Behauptung vernehmen, was in den anderen Kirchen selig werde, das werde es nur in dem Maasse, als es etwas von dem lutherischen Wesen an sich habe. Aus der reformirten hat mir einer ihrer namhaftesten Bekenner selbst gesagt, er zittere für meine Seligkeit, wenn ich den Katholiken nur im geringsten so nahe stünde als ihnen. Mitten in dem Friedenswerke, welches die Lutherischen und Reformirten vereinigen soll, kann man die bittersten Klagen vernehmen, von den Lutherischen, dass der reformirte Geist sie um ihre heiligsten Schätze bringen wolle, und von den Reformirten, dass sie in der lutherischen Strömmung überfluthet und verschwemmt werden. Betrachten wir wieder nur die kathol. und evangel. Kirche! Denen, die der Sache verständiger sind, ist bekannt, dass die kathol. Kirche in ihrer Lehre geradezu den Satz ausspricht: wir werden vor Gott gerecht auch durch unsere Werke. Ganz anders die evangel. Kirche. Wir haben den Grundsatz: wir werden vor Gott gerecht nicht durch Werke, sondern allein durch den Glauben. Summa Summarum: Die kathol. Kirche will dem Herrn geben, opfern, dienen; die evangelische will von ihm nehmen. Jene ist die Kirche der Heiligung, diese die Kirche der Rechtfertigung. Oder wenn wir die Eine ganze Kirche ansehen als den Leib Christi, so ist der katholische Theil darinnen der Leib, der evangelische die Seele. Ueber diesen Unterschied ist nun die ältere Schwester unzufrieden. Wer will ihr darum zürnen? Glaubt sie einmal, dass ihre Religion die einzig wahre ist, so ist es wahre christliche Liebe, dass sie für die nach ihrer Meinung irrenden Seelen betet, viel mehr, als wenn manche Evangelische alle Unterschiede für gleichgiltig halten und sich bequemer Weise damit trösten: wir glauben all' an Einen Gott. Ich habe mich mit offenen Augen in katholischen Landen und Kirchen umgesehen. Ich habe mich unter ihnen gefühlt, nicht gerade als unter Brüdern, aber auch nicht als unter Gegnern. Ich habe nicht mit ihnen das Brod ausser dem Abendmahl angebetet, und nicht die Jungfrau Maria und alle Heiligen angerufen; aber ich habe mit ihnen dennoch herzlich gebetet zu Gott und zu Jesu Christo, dem wahrhaftigen Gottmenschen. Aber Eins habe ich vermisst: Jesu Wort, die Schrift. In allen katholischen Büchern und Predigten habe ich diesen Mangel empfunden. Und daher den andern: dass sie nicht verstehen und erfahren können, was das heisst: die Rechtfertigung allein durch den Glauben. Mit dem Worte von der Vergebung der Sünden aus Gnaden um Christi willen durch den Glauben, steht und fällt die evangelische Kirche. Darum wehe, wenn wir das gute Theil

selbst von uns nehmen wollten, wenn wir das göttliche Recht der Reformation verkennen wollten. Mögen die Brüder ihres Weges gehen, den Gott ihnen geheissen hat; uns hat er einen andern Weg befohlen. Sehe ein jeder Theil zu, wie er treu erfunden werde auf seinem Wege. Wir Evangelischen hätten wohl ein Recht, uns über die kathol. Kirche zu beklagen. Wo sie frei ist und die Macht hat, da sieht sie sich eher an wie eine stolze und harte Königin, statt wie eine demüthige Magd. Wir Lutherischen hätten auch wohl Ursache, über die reformirte Schwester zu seufzen, dass sie und was ihres Geistes ist, sich uns aufdrängt, ohne dass wir darum gebeten haben. Indessen sei es geschwiegen." Wir wollen der Verschiedenheit vergessen und der Einheit uns ohne Beigeschmack freuen, „gegenüber den Kindern des falschen Propheten Muhamed." Durch Werke der Liebe an den syrischen Christenkindern möge Jeder den Segen davon tragen, dass man von ihm in Wahrheit sagen kann: „Evangelisch ist sein Vorname, und Christ ist sein Zuname. Einst wird auch auf Erden wieder ein Hirte und eine Heerde werden. Eine Wiederbringung aller Dinge wird sich ereignen, in dem Sinne, dass die zerstreuten Kinder Gottes auch wieder zu einer äusseren Einheit zusammen kommen. Die wahre Kirche, die ist nicht Martha, die ist nicht Maria, sondern noch eine Andere, worin Martha und Maria in eins verwachsen sind, eine Kirche mit evangelischem Glauben und katholischen Werken, eine Kirche der Zukunft. Wir können sie nicht machen, wir sollen ihr Kommen aber auch nicht hindern. Wir sollen treulich wuchern mit dem Pfunde, das Gott einer jeden Kirche gegeben hat; aber wir sollen uns nicht von einander absperren und verdächtigen, wir sollen von einander annehmen und lernen, und dann geduldig warten, bis der Herr kommt und sie bringt. Ja, ich sehe sie nirgends, diese Eine wahre Kirche; ich weiss auch nicht, wie sie kommen soll; aber was bei den Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich. Ich sehe sie nirgends in der Gegenwart, diese Kirche; aber ich glaube an sie, und ich bete um sie." — Soweit die S.'sche Reformationspredigt. In ihr ist ein Glaubensbekenntniss der conservativgläubigen, unionslutherischen Parthei niedergelegt. Was ist auf evangelisch-protestantischem Standpunkte von dieser Predigt zu urtheilen? Alle wahren Freunde der deutschen Reformation werden wohl darüber einig seyn, dass eine solche Predigt das stricte Gegentheil von dem ist, was die Augsburgischen-Confessionsverwandten als Wahrheit anerkennen. So wird und kann nicht predigen, wer in That und Wahrheit erkannt hat, dass die heilige prophetisch-apostolische Schrift Gottes unvergängliches Wort ist, und darum einzige Quelle, Norm, Regel und Richtschnur alles Glaubens und aller Lehre seyn und bleiben muss. So kann nicht predigen, wer aus eigener, le-

bendiger Erfahrung weiss, dass der Mensch vor Gott gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben an Christi Werk, Opfer und Verdienst. So kann mit einem Worte nicht predigen, wessen Denken und Sinnen, Dichten und Trachten, Wollen und Wirken, kurz, wessen ganzes Leben und Wesen durchdrungen ist vom Evangelium, von der Kraft Gottes, die da selig macht alle, die daran glauben. Sondern so kann nur predigen, wer Christum und sein Reich nicht weiter, als vom Hörensagen kennt, — wer sich, wie etwa Hr. Past. S., wohl blos einbildet, oder gar, wie so mancher Andere von dieser Parthei, blos vor den Leuten den Schein gewinnen will, als sei er evangelisch, gläubig, lutherisch. So kann nur predigen, wer im tiefsten Seelengrunde einen unüberwindlichen Hass gegen die deutsche Reformation und deren ungefälschtes Augsburgisches Bekenntniss hegt. So kann nur predigen, wer heimlich an irgend einer menschlichen Autorität hängt, die ihm höher steht als die h. Schrift, als die Rechtfertigung allein durch den Glauben, als das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Christo. So kann endlich nur predigen, wessen Herz zwischen einer geliebten „Martha“ und einer geliebten „Maria“: dem Pabstthum und der Union, getheilt ist und sich sehnt nach einem „Verwachsen“ dieser „ältern und jüngeren Schwester“ in Eins: nach einer „Zukunft“, wo Pabstthum und Union, nachdem sie die christliche Kirche womöglich ganz unterdrückt und von der Erde verdrängt haben, sich in dem „christlichen Staate“, diesem politisch-religiösen Californien aller conservativen Goldsucher, versöhnt die Hände reichen. — Das zuletzt Gesagte führt uns zur Betrachtung jener dritten S.'schen Predigt, gehalten am 23. Sonnt. n. Trin., über Matth. 22, 15—22, mit dem Thema: „Der Christ und die Politik.“ Sie enthält eine Reihe unumstösslicher Wahrheiten. Da lesen wir: „Christus kam als ein König zur Tochter Zion, und nahm die Huldigungen an. Aber was er darnach that, das war: er reinigte den Tempel, und nicht die kaiserliche Burg, oder das Richthaus. Er lehrte das Volk, und gewann also ihre Seelen dem Reich des Teufels ab und eroberte sie für das Himmelreich; aber er liess ihre Leiber und Häuser unter dem irdischen Scepter, unter dem sie waren, und sagte ihnen kein Wort darüber, ob ihre Staatsverfassung die rechte wäre, oder nicht, und welches dann etwa die beste wäre, und wie sie's machen müssten, um die zu bekommen, — nichts von dem allen. So hat sich einer, der ein Nachfolger Jesu Christi seyn will, auch zu verhalten. Er sucht das politische Gebiet nicht auf. Er mischt sich nicht unberufen hinein.“ Da lesen wir ferner: Am jüngsten Tage wird Christus die Schafe zu seinen Rechten und die Böcke zu seiner Linken stellen; „daher hält es sich ein Christ keinen Augenblick hehl, dass das Rechts und Links dort oben einmál ganz anders

ausfallen kann, als das Rechts und Links hier unten. Nun vollends ein Geistlicher, der muss wissen, dass er nicht eine Parthei zu weiden hat, sondern eine Heerde; dass er ein Botschafter ist nicht an des Königs, auch nicht an des Volkes, sondern an Christi Statt, und als solcher zu rufen hat, nicht: lasset euch versöhnen mit dieser oder jener Regierungsform, sondern: lasset euch versöhnen mit Gott. Sein innerster Pulsschlag muss gehen, nicht für den Staat, sondern für die Kirche, nicht für den Thron, sondern für den Altar; und die Orte, wo man ihn arbeiten und wirken sieht, müssen nicht seyn die Wahlversammlungen und Clubs, sondern die Krankenbetten und Sterbestätten, und wo sonst mühselige und beladene Seelen, geängstigte und zerschlagene Herzen sind." Weiter lesen wir: „Weil alle Obrigkeit von Gott ist, darum ist alle Revolution vom Teufel, gleichviel ob sie von armen hungrigen Schriftstellern, oder von Königen und Kaisern selber betrieben wird, gleichviel ob sie in rothen Hemden, oder in Glaçeehandschuhen daherschreitet." Wir lesen ferner: „Lasset euch nicht verführen: das Bild und die Ueberschrift ist immer des Kaisers, mag der Kaiser auch noch so gottlos regieren, und daher muss ihm Zins und Gehorsam immer gegeben werden. Ob er von Rechtswegen, oder von Unrechtswegen euer Regent ist, ob er ein schlechter, oder guter Regent ist, ob ers schon lange ist, oder erst kurze Zeit, ob ihr ihn euch erwählt habt, oder ob ers durch Erbrecht, oder durch Eroberung, oder durch Verfassung ist, das ist für diese Sache ganz gleichgiltig, ihr müsst ihm die Abgaben geben und also unterthänig seyn." Desgleichen lesen wir: „Wenn die Obrigkeit uns nöthigen wollte, unsern Glauben zu ändern, katholisch, oder reformirt zu werden, alsdann müssten wir ihr geradezu sagen, das thäten wir nicht, denn darin hätte sie uns nichts zu befehlen, wir müssten Gott mehr gehorchen, denn den Menschen; und wer von uns anders handelte, der hätte seine Seele an den Kaiser verkauft, und der Kaiser möchte ihm einst zur Seligkeit verhelfen, wenn er kann. Wer anders lehrt, der ist nicht wie Jesus, sondern er ist ein Lügner, und lehrt den Weg Gottes falsch, und fragt nach der Welt, und achtet das Ansehen der Menschen. Einst stellte man den Grundsatz auf: wer Herr des Landes ist, der ist auch Herr des Glaubens. Jetzt sagt man abstracter, aber gerade ebenso schlecht: der Staat ist die Einheit über den verschiedenen Kirchen. Davor hütet euch. Sie werden dann zwar kommen, und mit sittlicher Entrüstung auf euch zeigen, als auf die ächten Revolutionäre, gerade wie es die Pharisäer mit Jesu gemacht haben. Aber seid nur getrost; ihr Heuchler! hat ihnen Jesus geantwortet. Wer seine weltliche Obrigkeit lieb hat, der widersteht ihr, wenn sie sich in die geistlichen Dinge einmischt. Denn damit gräbt sie sich nur selbst ihr Grab, wie ein Jeder, der

in Gottes Rechte eingreift. Ja sie macht selber aller Revolution Thor und Thür weit auf, denn sie gibt das Beispiel, wie man eine Gewalt an sich reisst, die einem nicht gehört. Ludwig XIV. von Frankreich wollte ein König auch über die Kirche seyn, Ludwig XVI. blieb dafür auch nicht einmal mehr der König über sein Land. Der Erste wollte den Leib der Kirche von ihrem Haupte trennen, dem Letztern ward dafür sein Haupt von seinem Leibe getrennt. Darum, wer sein Vaterland lieb hat, der wehret, was er kann, dass die weltliche Obrigkeit nicht das böse Beispiel gebe und sich in geistliche Händel flechte. Gibt er ihr aber nach, so ist er vor dem Kaiser ein grosser Patriot, vor Gott aber ein grosser Sünder, und die Nachwelt wird ihn auch erkennen als seines Vaterlandes Verderber. Werdet wahre Christen, nämlich solche Menschen, die in weltlichen Dingen die allerbeugsamsten, in geistlichen Dingen aber die allerunbeugsamsten sind. Denn was Gott geschieden hat, das soll der Mensch nicht in einander mischen." Endlich lesen wir: „Was soll unser Vaterland vor andern Ländern voraus haben? Wollen wir zwar dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, aber nicht Gott, was Gottes ist, so entsteht jener innerlich faule und verworfene Conservatismus, welcher conserviren will das Gold und die Ruhe und den Genuss und die materiellen Interessen und die Privilegien und die persönliche Unbeschränktheit, und Gott den Herrn und Gottes Reich und Gottes Gebot und den Glauben ansieht höchstens als die besten Stützpunkte für das alles. Gott bewahre unser Vaterland und alle Christenländer vor solchen Dingen! Er gebe uns solche Regenten und Obrigkeiten, welche einsehen, dass der beste Christ auch der beste Bürger ist. Er gebe uns solche Vertreter aus dem Volke, welche nicht schmeicheln noch heucheln, weder nach oben noch unten, aber Gott fürchten, und an den glauben, der gesagt hat: Ohne mich könnt ihr nichts thun." — Nach diesen Zeugnissen der Wahrheit, die leicht noch hätten vermehrt werden können, sollte man meinen, die Predigt habe ihren Gegenstand so abgehandelt, dass die Hörer aus ihr die in unsern Zeiten nothwendige Belehrung schöpfen könnten. Das ist jedoch nicht der Fall; was um so mehr befremdet, als der 3. Haupttheil ausdrücklich mit den Worten eingeleitet wird: „Nun lasset uns von alle diesem noch im besondersten eine Anwendung machen auf die Verhältnisse, wie sie sich bei uns entwickelt haben." Auch diese „besonderste Anwendung" jener allgemeinen christlichen Wahrheiten ergeht sich wieder nur in Aufstellung allgemeiner Normen und Gesichtspunkte. Gerade die wichtigsten, in das concrete, specielle Leben unserer Gegenwart eingreifendsten Fragen, deren Lösung recht eigentlich in eine heutige Predigt über den „Christen und die Politik" gehört und darin gesucht wird, bleiben unerörtert. Alle diese Fragen hier

aufzuzählen, erlaubt der Raum nicht; selbst die sich unwillkürlich aufdrängenden können nur angedeutet werden. Zunächst wirft Hr. Past. S. die Frage auf: „Was ist der Kaiser?“ und antwortet: „Der Kaiser ist die weltliche Obrigkeit, mag sie nun Kaiser heissen, oder König, Herzog, Fürst, Präsident, Senat, Regierung, Staat u.s.w.“ Gut; aber was heisst hier „u.s.w.“? Sind darunter auch die Nationalversammlungen, Parlamente, Reichs- und Landstände, Herren- und Abgeordnetenhäuser solcher Staaten, in welchen die höchste obrigkeitliche Gewalt unter mehrere Träger vertheilt ist, mitinbegriffen? Haben dergleichen „Kammern“ auch Antheil, wie an den „kaiserlichen“ Rechten, so an den „kaiserlichen“ Ehren? Sind sie auch „Obrigkeiten von Gottes Gnaden?“ Ist ihnen der Unterthan auch Respect schuldig? oder darf er sie verhöhnen, lästern und in den Staub treten, wie dies von den Conservativen häufig geschieht? Und wie hat er sich zu verhalten, wenn er berufen ist, bei der Erwählung, oder als Mitglied solcher Autoritäten thätig zu seyn? Was hat er zu thun, wenn zwischen ihnen und den andern Trägern der „kaiserlichen“ Gewalt ein Zwiespalt ausbricht? Auf alle diese Fragen gibt die Predigt keine Antwort. Sodann wird gesagt, der Gehorsam gegen die Obrigkeit stehe gleich dem Gehorsam gegen Vater und Mutter, Dienstherren und Dienstfrauen; „denn es ist alles zusammen in dasselbe vierte Gebot verfasset: wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unsere Eltern und Herren nicht verachten, noch erzürnen, sondern sie in Ehren halten, ihnen dienen, gehorchen, sie lieb und werth halten.“ Gut; aber zu welcher Tafel des göttlichen Gesetzes gehört das vierte Gebot? Zur ersten, oder zur zweiten? Mit anderen Worten: Haben die Unterthanen den Kaiser als ihren Gott, oder als ihren Nächsten anzusehen? Abermals keine Antwort, — was höchst bedauerlich ist. Denn einmal weiss ja Hr. Past. S., dass man schon längst behauptet hat: *Cujus regio, ejus religio*, zu deutsch: der Landesherr ist Landesgott. Sodann hat der Herausgeber der vielgeltenden „Evangelischen Kirchenzeitung“ noch im diesjährigen Vorwort erklärt, das vierte Gebot gehöre zur ersten Tafel; er meint also auch, wir sollen den „Kaiser“ über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen. Endlich spricht Hr. Past. S. selbst das übel erwogene Wort aus: „Es ist das Weltliche, was wir dem Kaiser zu geben haben; Gehorsam in allen zeitlichen, irdischen Dingen, das ists, was die Obrigkeit ganz unbedingtermassen von uns zu fordern hat“, — ein Wort, welches schon vollständig durch die Geschichte von Ahab und Naboth widerlegt wird; wäre dies Wort wahr, so müsste jeder Christ zwei Götter anbeten: den dreieinigen Gott des Himmels, und den „kaiserlichen“ Gott der Erde. Gerade an diesem Punkte liegt die Klippe, an welcher die conservative Gläubigkeit so häufig menschenvergöttern-

den Schiffbruch erleidet, — weil sie eben unsere obige Frage nicht zur klaren Beantwortung bringt. Wir könnten noch eine ganze Reihe solcher Fragen hersetzen, wollen es aber mit noch einer einzigen bewenden lassen. Es wird uns gesagt: „Ein Christ hält sich, wenigstens mit seinem Herzen, über den Partheien." Wunderliche Rede! Wenn er „über" den Partheien stünde, wo stünde er dann? In der Luft? Oder, ähnlich dem rhodischen Koloss, mit ausgespreizten Beinen auf je einer Partheischulter? Der Christ muss entweder in, oder ausser, neben und zwischen den Partheien stehen; dass erstere, wenn die eine Parthei im göttlichen und menschlichen Rechte steht; das letztere, wenn beide Partheien dem Unrecht huldigen. Und das letztere ist leider jetzt der Fall. Unsere beiden scharf ausgeprägten Partheien, die „conservative" und die „demokratische", haben mit einander gemein: den Hass gegen das evangelischprotestantische und gegen das deutschvaterländische Wesen, sowie die Liebe gegen das Wälsche, die Hinneigung zum Franzosenthum in Religion und Politik, darum auch den Grundsatz: Herrendienst geht vor Gottesdienst, und Gewalt geht vor Recht. Sie unterscheiden sich nur dadurch, dass die „Demokraten" dem Neufranzosenthum huldigen: „den grossen Principien von 1789"; die Conservativen dagegen wollen das Altfranzosenthum, die grossen Principien Ludwigs XIV. Der deutschevangelische Christ wird es mit keiner dieser beiden Partheien und ebensowenig, wo möglich noch weniger, mit der zwischen ihnen principlos herumschwankenden „liberalen", halten; er wird ausser und gegenüber allen diesen Partheien stehen, wohl wissend, dass sie sich zuletzt gegen Christenthum und deutsches Recht, deutsche Sitte und Freiheit die Hände zum traulichen Bunde reichen werden, wie sie schon einmal, im J. 1830, bei Einführung der Union thaten. Des Christen, des evangelischen Deutschen Losungswort heisst: Ueber der Politik steht mir das Evangelium! Die Alt- und Neufranzosen aber werden stets rufen: Die Politik steht über aller Religion! [Str.]

3. Ein Jahr der Gnade in Jesu Christo. Predigten über die Evv. auf alle Sonn-, Fest- und Feiertage. Mit kurzen Betrachtungen über die einzelnen Zeiten des Kirchenjahres. Von Dr. W. Hoffmann, Hof- und Domprediger und Schlosspfarrer u.s.w. zu Berlin. 2. Abtheilung: Der Mittler und sein Werk oder der Ostern- und Pfingstenkreis. Berlin (Wiegandt u. Grieben) 1864. S. 223—495. gr. 8.

Für die beiden Hälften dieses Theils des Kirchenjahrs gibt der Verf. im Ganzen 28 Predigten, 14 für die Fasten- und Leidenszeit und eben so viele für die Freuden- oder Siegeszeit von Ostern bis Pfingsten, welche mit der Predigt am Trinitatisfeste abschliesst. Alle sind über die kirchlichen ev. Pericopen gehalten,

und auch der für Preussen höchst unpassend — wie auch der Vf. erkennt — zwischen S. *Jubilate* und *Cantate* einfallende allgemeine Buss- und Bettag hat einen Evangeliumstext Luc. 13, 1—9. Das Ganze ist aus Einem Gusse, eine vorzügliche Gabe des begabten und beredten Verf.'s, um so willkommener, da er mit liebender Hingebung und reichem Verständnisse in die Idee des Kirchenjahrs eingeht. Hier ist Alles erbaulich, weil der Verf. eben nur seinen Text predigt und aus ihm, in den er tiefe und weite Blicke thun lässt, ebenso mit erschütterndem Ernste und ohne alle Schonung das Elend in der Sünde predigte, als die unvergleichliche Herrlichkeit Christi und seines Mittlerwerks entfaltet. Zwar geht er dabei über die beiden ersten Stufen der Heilsordnung nicht hinaus, seine Kraft ist die der Erweckung, von der Welt ruft er weg und zu Christo hin; aber danken wir dem Herrn der Kirche, dass er ihr in dieser kümmerlichen Zeit solche Zeugen schenkt, die die grundlegende Arbeit mit solcher Feuerkraft wie der Verf. auszurichten verstehen, dessen Posaunenton deutlich und durchdringend ist. Diese Predigten müssen einen Segen ausströmen, denn schon bei dem stillen Lesen nehmen sie das ganze Gemüth hin, was müssen sie erst wirken, wenn sie mit lebendiger Stimme vorgetragen werden. Köstliche Stücke sind vor allen unter ihnen: 1) am grossen Sabbathe: die Grabesruhe des Herrn. 2) die erste Osterpredigt: die Welt des Auferstandenen. 3) die zweite Osterpredigt: durch Nacht zum Lichte. 4) am Buss- und Bettage: der Ruf zur Busse an unser Volk. 5) am Trinitatissonntage: das Wirken des dreieinigen Gottes in der Neugeburt des Menschen. Solche Predigten gehen auf den Höhen christlicher Anschauung, die siegreich mit fortreissen. — Gefällt es aber dem Verf., so wolle er bei einer zweiten Auflage, die sicher nicht fehlen wird, folgende Bemerkungen berücksichtigen: Zunächst baut er im Allgemeinen zu lange Perioden. Das hindert für Viele das Verständniss. Ferner umgeht er in der Predigt am S. *Invocavit* den Nachweis, dass die Versuchungen für den Herrn wirkliche und gefährliche Versuchungen waren. Sodann wäre aus der Predigt am Feste der Verkündigung Mariens der Satz zu tilgen, daran, dass Gott werde Mensch werden, habe vor der Verkündigung durch den Mund des Engels an Maria nie kein Mensch nur von ferne gedacht. Es ist das falsch und heisst den herrlichsten Weissagungen des A. T. geradezu in das Gesicht schlagen. Auch dürfte es verfehlt seyn, wenn der Verf. in der Predigt am Dienstage der stillen Woche die That des Judas „rein menschlich" blos auf psychologischem Wege erklären will, was immerdar auf eine Verkleinerung derselben hinausläuft. Bei dem Judas wird zweierlei nicht zu übersehen seyn: zunächst dass der Herr selbst von ihm sagt: einer unter euch ist ein Teufel. Sodann dass auch in ihm die Schrift erfüllt werden

musste. Beide Seiten aber übergeht der Verf. Endlich ist dem Gründonnerstage zu wenig Genüge gethan, wenn an ihm vom hl. Abendmahle nur wie discursive geredet und dagegen von dem allgemeinen Satze gehandelt wird: wozu drängt uns die völlige Hingabe unsers Herrn? — Sehr werthvoll sind auch die Zugaben, worin der Verf. die Idee des Kirchenjahrs durch kurze den Predigten vorgesetzte Betrachtungen — hauptsächlich nach Strauss — entfaltet. Ref. stimmt dem Vorgelegten im Ganzen bei. Nur ist es durchaus falsch, wenn der Verf. den Todestag Jesu auf den 14. Nisan fallen und ihn also das Osterlamm einen Tag eher essen lässt, als es die Juden assen. Eben so wenig ist es schriftgemäss, nur 8 Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung in der Schrift aufgezählt sehen zu wollen. Genau zugesehen zählt sie deren 10 auf. Von jenem ersteren Punkte, von der Zurücksetzung des Todestages Jesu um einen Tag, redet der Verf., gestützt auf das: es war Rüsttag, so unbefangen, als wenn er die Tragweite dieses Fündleins der negativen Kritik gar nicht ahnete. [A.]

4. Christ. Blumhardt, Funfzehn Predigten über die drei ersten Advents-Evangelien, zur Beförderung christlicher Erkenntniss. Stuttg. (Liesching) 1864.

Drei Predigten über die drei ersten evang. Perikopen des Kirchenjahres sind dem Verf. unter der Hand zu funfzehn angewachsen, indem er die vorliegenden Texte nicht blos sporadisch, sondern nach Massgabe der ihm zuquellenden Predigt-Gedanken vollständig auslegen wollte; so ist dieses kleine Predigt-Buch entstanden, welches nicht allein den inneren Menschen wurzelhaft erfasst, sondern auch reiche und probehaltige Belehrung darreicht. Wie heilsgeschichtlich richtig, psychologisch wahr ist der Gemüthszustand des aus seinem Gefängniss heraus fragenden Johannes aufgefasst! Und wie treffend und dabei wohlbemessen ist die Bestreitung der schriftwidrigen Wiederbringungslehre! Auch was über den Zwischenzustand und den Erfolg der Hadesfahrt des Herrn gesagt wird, begründet sich in überzeugender Weise aus der Schrift. Und durch alle diese Predigten geht ein zeitgemässer apologetischer Zug, und wen möchte man lieber als Vertheidiger des Uebernatürlichen hören, als den Mann, der an sich und Andern schon so viel Uebernatürliches erlebt hat? — [D.]

5. Das Bekenntniss des Herzens. 25 Predigten von G. A. Sondermann. 2. Aufl. Regensburg (Bössnecker) 1863. 255 S.

Es ist aber ein gutes und einfältiges Bekenntniss, welches der Verf. von seinem Glauben ablegt, um den Glauben seiner Gemeinde zu erwecken und zu befestigen. Möge er recht vielen Lesern diesen Segen bringen; und dass die Predigten gelesen werden, beweist nach drei Jahren die zweite Auflage. Die Lehre ist rein,

die Themata präcis (mit geringer Ausnahme), die Diction lebendig und herzlich; — das Einzige, was wir tadeln, ist die allzu künstliche Anordnung seiner Predigten nach fünf Fragen: 1) Was soll ich predigen? 2) Was suchen wir? 3) Wer führt uns zum Ziele? 4) Wie gehen wir unsre Bahn? 5) Was wirkt das gepredigte Wort? Des Verf. Wille war zwar, hierdurch der Predigtsammlung eine innere Einheit zu verschaffen, in Wahrheit aber würfelt er Predigten aus den verschiedensten Gegenden des Kirchenjahrs — denn er predigt meistens über die Perikopen — zum Nachtheil des Zusammenhanges durcheinander, und die gesuchte Einheit ist nur eine aufgezwungene. Wir hätten dies anders gewünscht, erinnern uns aber, dass schon öfters ein jüngerer Prediger seine Predigten nach solchen selbstgeschaffenen Kategorieen geordnet hat, während er in reiferen Jahren einfacher und kirchlicher wurde. So wird es hoffentlich dem Verf. auch gehen, und wir hoffen seiner Zeit noch von ihm einen ganzen Jahrgang vom 1. Advent bis zum letzten Trinitatis richtig fortschreitend zu erhalten.

[H. O. Kö.]

6. Eins ist noth. Eine Predigtgabe von Karl August Schapper, Pastor und Superintendent, Professor und Director am Kön. Prediger-Seminar zu Wittenberg. Wiesbaden (Niedner) 1864. 97 S.

Der Verf. kennt den einen Grund, der gelegt ist, und hat ihn gefunden; das spricht sich in klarer und unwidersprechlicher Weise in diesen zwölf Predigten aus, die er seinem älteren Collegen Schmieder zu seinem fünfundzwanzigjährigen Jubiläum widmet. Der Verf. theilt diese Sammlung im Inhaltsverzeichniss in zwei Hälften: I. die Kirche; II. die Gemeinde; wir sehen aber nicht ein, was er damit Grosses sagen will, können auch nicht glauben, dass ein Problem (ob nämlich der Name Gemeinde eine Glosse für Kirche sei) so obenhin gelöst werden könne. Wenn die ersten 6 Predigten auf Missionsfesten, Synoden, Gustav-Adolfs-Vereinen und sogar auf dem Frankfurter Kirchentag gehalten sind, die letzten 6 dagegen, wie es scheint, im regelmässigen Gemeindegottesdienst, so möchte auch dies jenen Unterschied nicht rechtfertigen. Was aber den gepredigten Inhalt betrifft, so beschäftigt sich die erste Hälfte vorwiegend mit dem Organismus und der Geschichte des Reiches Gottes, die letztere Hälfte vorwiegend mit dem Glauben und der Andacht der einzelnen Seele; doch auch hierbei sind die Grenzen fliessend, und das Triftige jenes Unterschiedes verschwindet. Möge er nur auch in der Polemik unserer Gegenwart bald verschwinden, und endlich einmal das Misstrauen aufhören, mit dem der ächt lutherische Begriff der Kirche um des möglichen Missbrauchs willen noch immer angesehen wird!

[H. O. Kö.]

7) Meine letzten sechs Amtspredigten in Döbeln im Jahre 1863 nebst meiner Antrittspredigt daselbst vom Jahre 1854. Von Cuno Moritz Zimmermann, d. Z. Pfarrer zu Seyfersdorf bei Rabenau. Leipzig (Teubner) 1864. 64 S.

Der wohlbekannte Mitherausgeber der gern gelesenen homiletischen Monatsschrift „Gesetz und Zeugniss“ bietet hier seiner Gemeinde, an der er zehn Jahre treu gearbeitet, und von der er Liebe geerntet hat, auf ihre besondere Bitte eine Abschiedsgabe. Es sind die Predigten vom 20. bis 24. Trinitatis nebst der darauf folgenden Busstagspredigt. Darin sind also auch die vaterländische Predigt am 18. October und die Reformationspredigt, die sich auch ganz besonders mit der Gegenwart Deutschlands beschäftigt, enthalten, Worte, die auch in ferneren Kreisen gelesen zu werden verdienen. Dass der Verf. auch seine ehemalige Antrittspredigt, auf die er zum Abschied verweist, durch den Druck wieder in Erinnerung bringt, erkennen wir als völlig berechtigt an. [H. O. Kö.]

8. Christliche Reden von Dr. J. T. Beck, o. Prof. d. Theol. in Tüb. und erstem Frühpred. das. 6. Sammlung. 1. Heft. Stuttgart (Steinkopf) 1863. 192 S. kl. 8. 12 Ngr.

Ref. kann sein über das 4. Heft der 5. Sammlung in dieser Zeitschrift (1864. 3. S. 608) abgegebenes Urtheil auch bei dem vorliegenden Hefte im Wesentlichen wiederholen, nur dass sich das dort zum Tadel Beregte hier nicht findet. Der Verf. ist ein energischer Charakter. Gegen alles Müssige, Träge und Eingebildete im Christenthum führt er einen unerbittlichen Krieg, zeigt in scharfen Gegensätzen weltlichen, irdischen Sinn und himmlischen, göttlichen, dringt auf Anstrengung aller Kraft des Geistes, der Seele, des Herzens, um das Himmlische zu gewinnen, rückt überall die endliche Entscheidung, dass grosse Entweder — oder, der ewigen Pein oder des ewigen Lebens in den Vordergrund, zeichnet trefflich den Tod des Gesetzlichen und das Leben unter der Gnade, hebt in der Busse, im Glauben, in der Liebe mit Nachdruck das Thätigseyn, das Nachsinnen, das sich Zwingen im Beharren hervor — Alles mehr in dialectischer Weise, zur Erregung des Gewissens, weniger nach der Gemüthsseite hin, wobei die Heilsgaben eher berührt, gleichsam als bekannt vorausgesetzt, als nach ihrer Fülle entwickelt werden. Die Zuhörerschaft des Verf. muss deshalb eine im Denken geübte, etwa eine akademische seyn. Für das Volk sind diese Reden nicht. Die Behandlung des Textes ist, wie bei dem 4. Hefte 5. Sammlung angegeben. Zwei Reden jedoch geben eine eigentliche und zwar sehr gelungene Textauslegung. Die eine über Matth. 11, 2—10 (Nr. 11) der Kampf des Glaubens und des Leichtsinns; und die andere über die noch schwierigere Stelle Matth. 19, 27—20, 16 (Nr. 16) Arbeiter und Nachfolger. Beides zugleich die besten des ganzen,

überhaupt 13 Reden umfassenden Hefts. Schwach dagegen sind Nr. 5 und 6, Bild und Sache über Joh. 4, 15—26, und das Gute in Christo, am Charfreitage. Des Dr. Beck eigentliche Gabe ist die der Textentwicklung, und dieses dürfte bei der Auswahl seiner herauszugebenden Reden das Bestimmende seyn müssen. [A.]

9. Des Herrn letzter Leidenstag. Von William Hanna. Nach der 6. Aufl. des engl. Originals ins Deutsche übertr. von B. Brandes. Mit e. Vorr. von Pastor Brandes zu Göttingen. Gött. (Vandenhoeck) 1863. 207 S. 24 Ngr.

Eine meisterhafte, von Frauenhand dargebotene Uebersetzung eines sehr geistvollen Buches. Der Verf. begnügt sich nicht damit, das Gewöhnliche aus der Passionsliteratur zu wiederholen, denn dann möchte es lieber ungesagt und ungedruckt bleiben, sondern originale Quellen sprudeln hier, und neue Aufschlüsse werden zu geben versucht. Dies darf freilich nicht so verstanden werden, als verändere er den alten bewährten Trost, der im Leiden Christi enthalten und dargeboten wird, vielmehr wird das „stellvertretende“ Opfer (S. 161) ausdrücklich gepredigt; sondern es sind die Herzen derer, welche in der Leidensgeschichte neben Jesu auftreten, in welche er uns aufs neue hineinblicken lässt, um psychologische Räthsel zu lösen. Freilich möchten wir nicht beistimmen, wenn der Plan des Judas wesentlich der seyn soll, Jesum zur Entscheidung zu drängen sein irdisches Messiasreich aufzurichten; um so treffender und grossartig wahrer finden wir Pilatus und Herodes gezeichnet, Weltmenschen von so ganz verschiedener Natur und so ganz verschiedenen Antecedenzien. Von Maria redet er in ächt protestantischer Weise, höchste Ehrerbietung mit Nüchternheit verbindend; und so treten uns alle wohlbekannte Personen in lebendigster Weise entgegen. Am spannendsten ist aber der Abschnitt: „Die natürliche Ursache des Todes Christi.“ Hanna setzt das auffallend schnelle Sterben Jesu, worüber sich auch Pilatus verwunderte, in Beziehung zu dem Blut- und Wasserstrom, welcher aus der durch den Kriegsknecht gestossenen Seitenwunde floss, und macht es durch physiologische und psychologische Gründe mehr als wahrscheinlich, dass Jesu Herz gebrochen sei in Folge der Seelenangst. Schon in Gethsemaneh war dieselbe so gross, dass er blutigen Schweiss vergoss und einer angelischen Kräftigung bedurfte; so trat sie nun am Kreuze wieder in erhöhtem Maasse ein und endete nach wenigen Stunden das Leben des Menschensohnes, während sonst die Kreuzigung erst nach zwei bis drei Tagen tödtete. Das Blut des Herzens floss nun naturgemäss in den Herzbeutel, und dieser wurde durch den Spiess bald darauf durchstossen. „Wenn das menschliche Blut seinen Gefässen entströmt, sei es ins Innere des Körpers oder nach aussen hin, so zerrinnt es in kurzer Zeit, und die wässerigen

Theile scheiden sich langsam von den festeren Bestandtheilen. Wenn aber ein Brechen des Herzens stattfindet und das Blut, welches in diesem Organe vorhanden ist, sich in den Herzbeutel ergiesst, so geht es in kurzem diese Verwandlung ein, und da dieses Gefäss gross genug ist, um eine mehrere Unzen schwere Flüssigkeit zu fassen, so strömt, wenn es voll ist und das Herz durchstochen wird, eine solche Menge Blut und Wasser heraus, wie sie Johannes damals erblickte.“ (S. 189.) So brach Jesu Herz, als er unter der Last des göttlichen Fluches seufzete und litt; je mehr nun der Verf. diese Seelenangst betont, um so mehr muss es uns wundern, dass er die Wirklichkeit der Gottverlassenheit nicht statuirt, den Zorn Gottes in einen scheinbaren auflöst und das Leiden auf einen Mangel des trostreichen Gefühls reducirt (S. 147 ff.). Kommt das etwa davon, dass der sonst so treffliche Verfasser nicht lutherisch ist? [H. O. Kö.]

10. Jesus in Samarien. Joh. Cap. 4. Vom Verfasser des Naemann. Basel (Bahnmaier-Detloff) 1864. 112 S. gr. 8. 12 Ngr.

Wer des sel. Verfassers (Passavant) andere Schriften, insbesondere seinen Naeman, kennt, der weiss auch von vorn herein, was er in dieser zu erwarten hat und wirklich finden wird: nicht eine zusammenhängende lehrhafte und erbauende Auslegung des Johann. Capitels, sondern — es ist ja der Brüdergemeine entstammt — aphoristische geistliche Brosamen im Anschluss an jenes Capitel und seine Geschichte, mit geist- und gemüthvollen Bezugnahmen auf gegebene Momente kirchlicher Geschichte, insbesondere der Neuzeit, die aber doch zusammen im Grunde Ein schönes Ganzes bilden, zusammengehalten durch tiefe geistliche Erfahrung und Geschichtsanschauung, deren stilles Nachgehen seinen Lohn mit sich führt. So wird auch dies Werkchen, das freilich nicht eben hinter einander fort gelesen werden will, successiv durchdacht und genossen (nach den 30 §§en, in die der Verf. das Ganze zerfällt hat), liebliche Frucht schaffen. [G.]

11. Der Gang zum Altar und vom Altar ins Leben. Eine Mitgabe für Confirmanden und confirmirte Jünglinge und Jungfrauen. Von G. Leonhardi, Archidiak. in Frankenberg. Zwickau (Döhner) 1863. 163 S. 15 Ngr.

Das Büchlein zerfällt in drei grössere Abschnitte: I. Der Gang zum Altar; II. Am Altar; III. Vom Altar ins Leben; nebst einem Anhange von Gebeten. Von der Taufe durch die christliche Schule, durch Confirmation, Beichte und Abendmahlsgenuss — diesen Gang bieten die beiden ersten Abschnitte, in ernster und erwecklicher Weise der Jugend vorgehalten, und wenn wir hierüber noch bemerken, dass reine Lehre von den Sacramenten, und von der Confirmation eine gesunde Anschauung vorhanden ist, so ist dies

zur Empfehlung gewiss genug. Es handelt sich nun aber zumeist um den dritten Abschnitt, denn der Gang vom Altar ins Leben ist ein Capitel, wo früher fast die gesammte Geistlichkeit in Ueberschwänglichkeiten und Faseleien sich erging, in dem Maasse dass dies Unkraut die Confirmationshandlung förmlich zu ersticken drohte und oftmals gewisslich erstickt hat. L. verweist nun diesen ganzen sich auf das praktische Leben beziehenden Stoff, weil ja doch offenbar die Confirmation im jugendlichen Leben epochemachend dasteht, in eine „Mitgabe." Der Confirmirte wird hingeführt ins Elternhaus, in die Werkstätte, auf die hohe Schule, in die Fremde, in Herren- und Frauendienst, in den Dienst des Vaterlandes, in Genossenschaften und Vereine, unter Freunde und Feinde, unter Andersgläubige und Ungläubige, ins Kämmerlein, endlich in Krankheit und in den Tod. L. hat eine vortreffliche Gabe, in alle solche Lagen das jugendliche Herz einzuführen. Der Unter-Abschnitt 4 z. B. „in die Fremde" ist gefühlvoll und wahr, ohne doch sentimental und weinerlich zu werden; ebenso der Abschnitt 9 „unter Andersgläubige und Ungläubige" ist bekenntnisstreu und zugleich milde, tolerant, ohne doch indifferent zu seyn. Wer also mit dem Verf. die Ansicht theilt, dass dem Confirmanden ein Büchlein in die Hand zu geben sei, das „für die verschiedenen Verhältnisse des Lebens als ein treuer christlicher Rathgeber dienen könnte", und deshalb „auf die individuellen Gestaltungen und Verhältnisse des Lebens eingeht" (Vorwort S. 1), der greife zu, es wird ihm schwerlich ein geeigneteres Büchlein geboten werden, denn hier ist alles individuell, und der Wanderbursche findet sich ebensowohl berücksichtigt wie der Gymnasiast und der Soldat. Indessen was sollen diese individuellen Züge der „christlichen Jungfrau"? was soll dem Tischlerlehrburschen die an den lateinischen Schüler gerichtete Ermahnung? u. w. w. Was dem Einen nützt, ist dem Andern werthlos; in einer solchen Mitgabe aber sollte nichts Werthloses enthalten seyn, und deshalb können wir uns nicht überzeugen, dass es wohlgethan sei in einem solchen Büchlein von dem Centralen schon in die Peripherie des bürgerlichen Lebens überzugehen. Wenn nicht der Katechismus selbst, so ist doch ein katechismusartiges Buch die beste Mitgabe, und da erinnern wir sowohl an das bewährte von Münchmeyer (9. Aufl. 1861), als auch an die in der Agentur des Rauhen Hauses gedruckte Schrift „Der junge Christ und die Güter des Heils. Hülfs- und Erbauungsbüchlein für Confirmanden. 1862." Solche Rathgeber werden Niemanden im Stich lassen, wenn die Versuchungen der Welt kommen; man muss sie aber auch gebrauchen und nicht bestauben lassen. [H. O. Kö.]

12. Ge. Carl Schmidt, Das Büchlein von der Vollkommenheit der Kinder Gottes und der Summa des ganzen geist-

lichen Lebens durch D. Johannes Ruysbroek. Nebst etlichen Zugaben. Neu-Ruppin (Oehmigke) 1862. 120 S. 8.

Eine schöne Gabe aus dem Schatze der mittelalterlichen Mystik, die uns hier in unantastbarer Gestalt und in einer für jeden Christen geniessbaren Weise dargeboten wird, vorn das Titelbild Ruysbroeks, darüber zwei der Sonne zufliegende Tauben mit dem Motto Ps. 55, 7. Der junge elsässische Theolog, von dem wir noch manche solche Gabe erwarten dürfen, ist nicht mit C. Schmid, dem verdienstvollen älteren Forscher auf dem Gebiete der Mystik, zu verwechseln. [D.]

13. F. Delitzsch, Das Sacrament des wahren Leibes und Blutes Jesu Christi. Beicht- u. Comm.-Buch. 4. bericht. Aufl. Leipz. u. Dresd. (J. Naumann) 1864. XVI u. 288 S.

Nachdem wir noch die Erscheinung der 3. Aufl. dieses der Gemeine nach Gebühr hochwerthen Buches an diesem Orte (1861 S. 586 f.) etwas eingehender begrüsst haben, genüge es jetzt beim Hervortreten der 4ten zu erwähnen, dass diesselbe besonders für das Bedürfniss der Confirmanden durch Hinzukommen eines Unterrichts über die Confirmation und von Gebeten für Neuconfirmirte erweitert erscheint, und dass der Herausgeber, den Winken von Schneider und Hommel folgend, noch einige kostbare Lieder hinzugefügt hat. [G.]

14. Worte der Erinnerung an den vollendeten Alb. Knapp, Stadtpfarrer in Stuttg. Stuttg. (Steinkopf). Ohne J. (1864). 48 S. 5 Ngr.

Wer den am 18. Juni 1864 in seinem 66sten Lebensjahre nach gar schweren letzten Leiden heimgerufenen Albert Knapp lieb gehabt hat — und deren Zahl ist unzählig, und wir sind darunter nicht die Letzten, mögen auch nicht Alle ganz in Allem mit dem theuren Manne sympathisirt haben (und er selbst hat ja in seinem langen schweren Endleiden bei weitem am strengsten über sich selbst gerichtet) —, der wird sich dankbar dieser duftenden Liebesgaben freuen, die auf seine Gruft gestreut sind: Sarg- und Grabes-Gebete, -Reden, -Predigten, Lebens- und Leidensmittheilungen, von Freunden, Amtsbrüdern, nächsten Verwandten, in mannichfacher Form, aber Einem Geiste, nach bestem Vermögen geboten; und der Kritik ist solche Gabe enthoben. [G.]

15. Reden bei der Beerdigung des Dr. theol. Carl Graul, vormal. Direct. der luther. Mission in Dresden u. Leipzig, am 13. Nov. 1864 in Erlangen von D. Thomasius u. D. Luthardt. Leipz. (Dörffling u. Franke). 14 S. gr. 8.

Eines der begabtesten Theologen und liebenswürdigsten Menschen, des gelehrtesten und erfahrensten Begründers einer Missionstheologie, auch unsers Freundes und Mitarbeiters, Hingang am letzten Geburtstage unsers und seines geistlichen Vaters Lu-

ther hat in der Kirche des Erlangischen Gottesackers und an Grauls Grabe eine durch Gottes wunderbaren Rath tiefgebeugte liebende Gemeine versammelt, denen Dr. Thomasius im Anschluss an Hebr. 11, 9. 10 in tiefsinnig gewobenen Zügen das Wesen und den Lauf des verloschenen Lebens und Dr. Luthardt in kürzerem Nachwort seine Missionsbedeutung insbesondere klagend und tröstend auszudeuten verstanden hat: eine Gabe, die hier nun auch die örtlich entfernt gewesene Freundesschaar wehmüthig dankend empfangen darf. [G.]

XIX. Hymnologie.

1. Christoph Blumhardt (Pfr. in Bad Boll), Psalmlieder. 2. Aufl. Stuttgart (S. G. Liesching) 1864. 8.

Neben den wahrhaft geistlichen Psalmliedern von Janj 1860 und Lossner 1861 besitzen wir zwei Umdichtungen des ganzen Psalters: die poetisch geschmackvolle und tief religiöse von dem verstorbenen Jul. Hammer 1861, welcher dabei ohne eigne Kenntniss des Grundtextes nur rationalistische Commentare zu Rathe gezogen hat, und diese von Blumhardt, welche zuerst 1848 in Reutlingen erschien und uns jetzt in zweiter vielfach verbesserter Auflage geboten wird. Der dem Geiste der Psalmensänger verwandte Glaubens- und Gebetsgeist des Verf. ist zu bekannt, als dass dieser christliche Psalter einer Empfehlung bedürfte. [D.]

2. Ed. Hobein, Buch der Hymnen. Aeltere Kirchenlieder aus dem Lat. ins Deutsche übertragen. Schwerin (Stiller'sche Hofbuchh.) 1864. XXIV u. 248 S.

Die altkirchlichen und mittelalterlichen lateinischen Hymnen — „in Wahrheit eine Weltpoesie, welche die Sprache einer versinkenden Welt fortredet und für ihre erhabenen Zwecke fortbildet zu unerreichter und ungeahnter Wirkung“ — sind es werth, dass sich immer und immer wieder unser Aufmerken auf sie richtet. Der Verf. gibt hier etwa 60 der schönsten, mächtigsten und reinsten, darunter wie billig auch die, welche die Krone aller bilden, nachdem er in dem Vorwort über ihren Charakter im Allgemeinen und Specielleren gesprochen, wohlgeordnet, der Folge der Jahrhunderte nach — aus dem 4ten, 5ten, 6ten, 7ten bis 11ten, 12ten, 13ten, 14ten, 15ten, endlich selbst noch 16ten Jahrhundert, von einem Hilarius, Ambrosius, Prudentius, Sedulius, Fortunatus u. s. w. an über die Höhen eines Bernhard, Bonaventura, Thomas, Jacobus hin bis zu unberühmten Ausläufern hinab —, ausgewählt je nach dem inneren Werth der Dichtungen und zur Ermöglichung eines Einblicks in den Charakter aller hier in Betracht kommenden Zeiten, in einer schönen, zum Theil schwungvollen deutschen Uebertragung, die es sich zum Zweck gesetzt hat, den dichterischen

Gehalt der Lieder möglichst treu und in möglichst adäquater Form wiederzugeben, und diesen Zweck in der That thunlichst erreicht hat. Freilich kommt die deutsche Gestalt der Lieder ihrer melodischen lateinischen Urform noch lange nicht gleich, und darum ist es wahrhaft sachgemäss und erfreulich, dass zugleich mit den deutschen Uebertragungen auch die lateinischen Originale selbst neu abgedruckt worden sind, was eben der ganzen Sammlung erst ihren vollen Werth und ihr wahres Interesse leiht. [G.]

3. F. F. Bachmann (Consist.-Rath in Berlin), Paul Gerhardt. Ein Vortrag im ev. Vereine. Nebst e. Anh. über die ersten Ausgg. der *Praxis piet. mel.* von J. Crüger. Berl. (Schlawitz) 1863. 62 S. gr. 8. 10 Ngr.

Eine kurze treffliche Darstellung des ganzen äusseren und inneren Lebensganges P. Gerhardt's nebst einer gleich trefflichen kritischen Uebersicht seiner Lieder und Charakteristik seines ganzen inneren Lebens eben nach Massgabe seiner Lieder, wie dies Alles nur von einem so sachkundigen und geistesverwandten Verfasser gegeben werden konnte. Auch die Zeichnung der Kämpfe Gerhardt's unter den churbrandenburgischen Religionswirren ist ganz objectiv ununionistisch gehalten, und nur das Urtheil S. 4 über die Concordienformel hätten wir minder ungünstig und das S. 6 über den grossen Churfürsten minder entschuldigend gewünscht. — Wenn übrigens in dieser ganzen Lebensdarstellung Gerhardt's natürlich nicht von neuen historischen Forschungen die Rede seyn konnte, so erhält dagegen doch das Büchlein einen besonderen hymnologisch kritischen Werth durch den Anhang S. 33 ff. Der Verf. hat das Glück gehabt, für die Gerhardt'schen Lieder das Gesangbuch (*Praxis pietatis melica*) Joh. Crüger's, des Zeitgenossen Gerhardt's, welches bisher nur in der Ausgabe von 1656 bekannt war, in einer älteren Ausgabe benutzen zu können, welche er für die von 1648 hält, und auf Grund dieser ältesten Ausgabe, welche von den in der Ausgabe von 1656 enthaltenen 75 Gerhardt'schen Liedern nur erst 18 darbot, und über die der Verf. im Anhang dann eben ausführlicher spricht, gibt er nun jene 18 Gerhardt'schen Lieder, darunter: Wach auf mein Herz und singe, Nun ruhen alle Wälder, Ein Lämmlein geht, O Welt sieh hier dein Leben, Auf auf mein Herz mit Freuden, Ich hab in Gottes Herz und Sinn u. a., nach dem ältesten authentischen Texte. Andere der schönsten G.'schen Lieder, u. a. Befiehl du deine Wege, Fröhlich soll mein Herze springen, O Haupt voll Blut und Wunden, Sollt ich meinem Gott nicht singen und Ist Gott für mich so trete, finden sich noch nicht in jener ältesten Ausgabe, wohl aber in der von 1656. Interessant ist nun insbesondere, was der Verf. über das letztbezeichnete Lied und die Worte darin: „Kein Zorn des grossen Fürsten" auf Anlass seines hymnologisch kritischen Recensus sagt.

Es ist bekanntlich Streit darüber entstanden, ob unter diesem Fürsten der brandenburgische oder der Fürst dieser Welt (den übrigens Gerhardt schwerlich den grossen Fürsten nennen konnte) gemeint sei, und der Verf. erklärt diesen Streit (S. 11) für einen „sehr unnöthigen", weil ja das Lied schon 1656 gedruckt war, wo Gerh. noch in Mittenwalde stand, und das Original lautete: „Kein Zorn der grossen Fürsten." Indess auch 1656 schon stand Churfürst Friedrich Wilhelm als entschiedener Antipod wenn auch nicht der Person, doch des Glaubens Gerhardt's offen da, und — was die Hauptsache ist — wenn das „der grossen Fürsten" doch den gr. Fürsten ausdrücklich einschliesst, und wenn überdies unzweifelhaft Gerhardt selbst später das „der grossen Fürsten" in „des grossen Fürsten" umgewandelt hat, so hat der Verf. jenen Streit in der That allzuschnell in preussischem Patriotismus schlichten wollen. [G.]

4. Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs nebst den Altargesängen in der deutschen evangel. Kirche, aus den Quellen vornehml. des 16. u. 17. Jahrh. geschöpft, unter der musical. Redaktion von Fr. Riegel, Prof. am Conservatorium zu München, für den Gebrauch in Stadt- und Landkirchen herausgeg. von D. L. Schöberlein, Cons.-Rath und o. Prof. d. Theol. in Göttingen. 1. Liefrg. Göttgn. (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1864. Hoch 4.

Dieses vorliegende Werk, das in Lieferungen erscheint, um die Anschaffung zu erleichtern, und im Ganzen einen Umfang von circa 70 Bogen erhalten soll, so dass das vollständige Werk circa 4½ Thlr. kosten wird, ist eine Arbeit, deren Ausführung die Freude jedes treuen Sohnes unsrer Kirche seyn muss, ein theurer und werther Schatz, der für jede Stadt- und Landkirche angeschafft werden sollte. Denn hier sind uns die Kleinodien selbst geboten, von welchen so viele werthvolle liturgische Arbeiten uns erzählten, ohne sie uns zu bringen. Es ist unstreitig bei Vielen in neuerer Zeit ein lebendigerer Sinn und Eifer für die liturgische Herrlichkeit unserer Kirche geweckt worden und Viele reden davon mit Begeisterung und Wärme: allein was nützt es, blendende Kleinodien aus der Ferne zu zeigen, wenn sie doch nicht wahrhaft unser Eigenthum werden? was nützt es, die köstlicheu Früchte der Erquickung nur gleich Tantalus über dem Haupte zu schauen, wenn man sie doch nicht geniessen darf? Jetzt gilt es, das, was unsere Kirche einst besass und dessen sie sich auch inniglich freute, wieder einzubürgern und zwar in der Form, welche der Fortschritt der Zeit gebieterisch fordert; jetzt gilt es, wo es nur möglich ist, Ernst zu machen mit der Anwendung dieser reichen Schätze. Dazu leistet nun dieses Werk die besten Dienste. Es finden sich hier die alten Compositionen unserer Kirche, von kundiger Hand

geordnet, und nicht unterschiedslos durch einander geworfen, sondern weise nach der Reihenfolge der Liturgie an einander gereiht. Die musikalische Redaktion besorgt der gründlich in kirchlicher Musik gebildete Cantor der protest. Gemeinde in München, bei welchem sich Begeisterung für diese heilige Sache mit tüchtigem Verständniss und Würdigung der Erfordernisse unserer Zeit mit hoher Achtung vor den Leistungen der Väter vereinigt. Einseitiges Drängen auf unvermittelte Herübernahme des Alten könnte dem Ganzen nur schaden. Das vorwiegende Material ist den älteren evang. Kirchenordnungen entnommen, zu manchen liturgischen Stücken fand sich jedoch kein Tonsatz vor. Erschienen nun aber diese doch von Wichtigkeit, so hat Riegel bei eigner Harmonisirung solcher Melodieen versucht, den ächten kirchlichen Ton nach dem Muster der Sätze der alten Meister zu treffen.

Schöberlein, der gründliche Kenner der Liturgieen der verschiedenen christlichen Kirchen, der voll Begeisterung für eine wahrhaft evangelische Rekonstruktion unseres Gottesdienstes arbeitet, hat nicht blos in einer eingehenden Einleitung sich über den Plan des Ganzen verbreitet, welches nicht nur für die Hauptgottesdienste, sondern auch für alle Arten der Nebengottesdienste reichliches Material bieten soll; sondern gibt auch zu jedem Hauptbestandtheil eine gründliche sowohl historische als sachliche Erörterung. In der vorliegenden ersten Lieferung finden wir die musikalische Sammlung zum *Introitus*, *Kyrie* und *Gloria* mit vorausgehender Erläuterung. Besonderer Beachtung erfreut sich mit Recht auch der kirchliche Chorsang, über dessen Bedeutung im Gottesdienste der evangelischen Kirche sich Schöberlein ausführlich und gewiss zur Freude jedes Kunstsinnigen ausspricht.

Wohl viel haben wir noch zu leisten, bis wir uns praktisch dieses reichen Materials bemächtigen werden. So gewaltig sich die weltliche Musik emporgeschwungen hat, so dürftig steht es noch um die Kultur ächter Kirchenmusik, von der selbst viele Cantoren und Organisten keinen Begriff mehr haben. Mit Recht sagt Riegel: hiezu bedürfte es der Errichtung eigner Gesangsschulen für die Kirche. Von unsern Hauptstädten, Universitäten und Schullehrerseminarien sollte hier ein neuer Anstoss ausgehen; sie könnten zuerst von der Herrlichkeit unseres evangelischen Cultus ein anschauliches Bild wieder geben. Da wären die Kräfte, mit denen sich etwas erreichen liesse. Von da nur würden dann fröhliche und sachverständige Zeugen in das Land ausgehen und dort durch die Volksschule so viel zu erreichen suchen, als bei ihren Mitteln möglich ist, die freilich bedeutend mehr zu leisten vermöchten, als jetzt geschieht.

Möge die Buchhandlung, welche durch treffliche Ausstattung dieses klassischen Werkes und bei der äusserst billigen Herstel-

lung des Bogens Notendruck zu nur 2 Sgr. ihren Eifer für diese wichtige Sache so sprechend darlegt, die wohl verdiente Unterstützung finden! [E.]

Es ist ein recht bedeutendes Werk, dessen erste Lieferung hier vor uns liegt. Nach der beigefügten Mittheilung der Verlagshandlung umfasst dieselbe nicht ganz den dritten Theil des Ganzen, nämlich zehn Bogen, wenn man das Format als grösstes Octav, zwanzig Bogen, wenn man es nach der Bezeichnung des Druckers als hoch Quart auffasst. In letzterem Sinne soll das ganze Werk etwa 70 Bogen stark werden und 4 bis 5 Thlr. kosten, ein für ein Werk, auf welches so viel Mühe und Arbeit zu verwenden und das fast ganz in Notendruck herzustellen war und in so schöner Aussattung hergestellt ist, in der That gering zu nennender Preis.

Diese erste Lieferung hält in ihrem ersten Viertel die zwiefache Einleitung des gelehrten und des musikalischen Herausgebers, das Verzeichniss der als Quellen und Hülfsmittel benutzten Kirchenordnungen und Agenden, Cantionale und liturgischen Werke, und die allgemeine Einleitung nebst einer tabellarischen Uebersicht über die Liturgie des Hauptgottesdienstes in sich. In ihren drei letzten Vierteln bringt sie die liturgischen Gesänge zu den drei ersten Stücken des Hauptgottesdienstes, dem Introitus, dem Kyrie und dem Gloria, nachdem dem Plane des Werks gemäss in einer jedesmal voraufgehenden wissenschaftlichen Abhandlung das Nöthige über Entstehung, Bedeutung und Gebrauch jedes Stücks erörtert ist. Von den Gesangstücken zum Gloria ist Fortsetzung und Schluss noch der zweiten Lieferung aufbehalten.

Das Werk ruhet auf den aus den früheren Arbeiten des gelehrten Herausgebers bekannten liturgischen Grundsätzen Schöberleins. In der allgemeinen Einleitung legt er dieselben in Beziehung besonders auf den liturgischen Gemein- und namentlich Chorgesang dar. Der Chor soll Repräsentant der allgemeinen Kirche im Gegensatz zur Lokalgemeine seyn. Aus dieser seiner idealen Bedeutung folgt, dass er sich für seine Gesänge der idealen Form der Kunst zu bedienen hat, doch nicht in weltlicher Weise. Es folgt aber aus dieser seiner Bedeutung eben so, dass er weder an die Stelle der Gemeine treten, noch in einer von ihr isolirten Selbständigkeit auftreten darf. Die Gesangsformen für den Chor sind hiernach theils Wechselgesang mit der Gemeine und im Verein mit ihr mit dem Geistlichen, theils grössere selbständige Gesänge, die jedoch mit der liturgischen Handlung des Gottesdienstes in Einklang und Zusammenhang stehen. Theils werden die Gesänge des Chors stets fesstehende, theils wechselnde seyn im Anschluss an die kirchliche Zeit. Bietet jeder Gottesdienst Raum für die Thätigkeit des Chors, so wird dieselbe doch für die Fest-

feiern am erwünschtesten seyn. Im Charakter des Hauptgottesdienstes liegt es, dass er der Bewegung des Chors bestimmtere Schranken zieht, während Nebengottesdienste grössere Freiheit für dieselbe gestatten. Statt des des musikalischen Rhythmus entbehrenden Unisono des in dieser Gestalt aus unsrer Kirche verschwundenen Gregorianischen Gesanges, dessen Wiedereinführung nur in beschränktem Maasse wird geschehen können, ist für die Chorgesänge im Allgemeinen Rhythmus und Harmonie zu fordern und zur Herstellung des letzteren der Chor aus gemischten (Knaben- und Männer-)Stimmen zu bilden. Die Gesangstücke des Chors aber sollen in reinem kirchlichen Stil gehalten seyn, in der Melodie nicht Arien-, Cantaten- oder Oratorien-Art an sich tragen, in der Harmonie nicht weichlich und nicht aufregend. Die classische Periode für diese Composition ist das 16. und die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts. Solchen Chorgesang wünscht der Herausgeber in der evangelischen Kirche, die darin für jetzt der katholischen Kirche nachsteht, obgleich sie die reichen Schätze ihrer Vorzeit und die Mittel besitzt, zu einer viel höheren Ausbildung als jene zu gelangen, neben dem Gemeinegesange, welchen sie als ein herrliches Kleinod voraus hat, wieder aufgenommen und vervollkommnet zu sehen, und diesem Zwecke soll das gegenwärtige Werk dienen. In demselben sind die liturgischen Gesänge vornehmlich des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, auch einige aus der katholischen Kirche ausser den bereits zur Reformationszeit herübergenommenen und aus den Liturgien der Böhmischen Brüder, in ursprünglicher Form mit dem alterthümlichen Text, dem nur hie und da vorschlagsweise eine Aenderung beigefügt worden ist, im Ganzen aber mit Ausschluss der kunstvolleren und schwierigeren nur einfache Gesangstücke gegeben. Die Absicht dabei ist, den Schatz des evangelischen liturgischen Chor- und Gemeinegesangs möglichst vollständig vorzulegen, um daraus nach Bedürfniss und Fähigkeit zu praktischer Anwendung Auswahl treffen, auch die kirchenregimentliche Fesstellung der Liturgie darauf gründen zu können.

In dem zweiten kurzen Einleitungswort spricht der musikalische Bearbeiter unserer Sammlung die Ueberzeugung aus, dass alle Kirchenmusik, um wirklich Kirchenmusik zu seyn, auf den alten *cantus firmus* und die auf demselben beruhende ältere Kirchencomposition, also auf die alten Kirchentöne zurück gehen müsse, auf welchen Weg bereits Winterfeld, Tucher, Proske, Mettenleiter und Layriz geführt haben. Demgemäss bietet er die alten liturgischen Melodien mit den Tonsätzen von Mich. Prätorius, Leo Hassler, G. Erythräus, Barth, Gesius, J. Jany u. a.; wo aber solche Tonsätze des ursprünglichen Lateinischen, der Ersetzung durch einen Deutschen bedürfenden Textes wegen nicht beibehal-

ten werden konnten, oder zu Melodien Harmonisirungen überall nicht vorhanden waren, hat er selbst denselben die Harmonie nach dem Muster jener Meister hinzuzufügen unternommen.

Man mag nun mit den liturgischen Anschauungen und Urtheilen Schöberleins und seiner Schule und den Begründungen derselben, die sich hier in den vorbereitenden Anmerkungen zu jedem Stück sehr schön kurz und übersichtlich dargelegt finden, mehr oder weniger einverstanden seyn, über die Erreichung der praktischen Ziele, welche sie dabei im Auge haben, bis zu der etwa gehofften kirchenregimentlichen Feststellung einer correcten und schönen Liturgie für eine in Aussicht genommene allgemeine Deutsche evangelische Nationalkirche hin, Gedanken haben, welche man will, auch den gerühmten Erfolg liturgischer Formen für die Regeneration des kirchlichen Lebens im Volk höher oder geringer anschlagen, jedenfalls ist eine solche Mustersammlung, wie die hier unternommene, sehr werthvoll und dankenswerth, um so mehr als jeder, der den Gottesdienst seiner Gemeine liturgisch vervollkommnen will und kann, ganz darauf angewiesen ist, den alten längst überlieferten und gemeinhin feststehenden Formen sich anzuschliessen und die alten Schätze der Kirche, namentlich im musikalischen Gebiet, zu gebrauchen.

Zum Introitus werden zuerst eigentliche Introiten alter Art aus Psalmen-Versen oder prophetischen Sprüchen gebildet, dann Lieder, welche man anstatt solcher Introiten singen kann, gegeben. In beiden Abtheilungen folgen auf einige allgemeine Introiten, als welche in der ersten der 34. Psalm, das Benedictus (dasselbe gehört genau genommen in die Mitte) und Verse aus Psalm 79 und Psalm 119, in der zweiten die alten Verdeutschungen des *Veni sancte Spiritus* gegeben sind, Introiten specielleren Inhalts für die Kirchenjahrszeiten. Letztere sind in der ersten Abtheilung theils alte Introiten, theils neu aus Psalmversen gebildete und in den alten Psalmentönen gesetzte. Namentlich die letzteren, unter denen der dritte, vierte und neunte Ton indessen nicht vertreten sind, zeigen, und eben so die Lieder, die ganze Reihenfolge der zehn Abschnitte des Kirchenjahrs, wie Schöberlein sich dieselben zurecht gelegt und seine Gedanken darüber in den von der Ordnung des Hauptgottesdienstes handelnden einleitenden Bemerkungen vorgetragen hat, also: Adventszeit, s. g. erste, zweite und dritte Epiphanienzeit, Fasten- und Osterzeit, erste, zweite, dritte Trinitatiszeit, die zweite mit ihren vier Unter-Abtheilungen A, B, C und D. Wir unserseits halten eine solche Zerschneidung der Epiphanien- und der Trinitatiszeit, um die zwölf Abschnitte des Kirchenjahres, die sechs der s. g. festlichen und die sechs der s. g. festlosen Zeit zu gewinnen, für durchaus willkürlich und ungerechtfertigt, und sind daher auch völlig überzeugt, dass dieselbe

niemals im Bewusstseyn irgend einer Gemeine Halt gewinnen kann. Das ist aber auch nicht allein kein Schade, sondern es ist gut, weil diese künstliche Partition keinen Grund in der Wahrheit der Sache hat und lediglich scholastisch ist. Niemand wird in den Evangelien der von Schöberlein s. g. zweiten Trinitatiszeit eine Beziehung auf die viererlei Bethätigung des christlichen Lebens, in der Liebe zu Gott, im Dienst der Brüder, im Thun, im Leiden nach einander wahrnehmen können. Will man die Trinitatiszeit für das Bewusstseyn der Gemeinen merkbar theilen, so könnte es nur durch die Kenntlichmachung äusserlicher Merkzeichen, nämlich durch die Wiederbelebung der Feiern der Apostel, der Märtyrer, der Engel, der Seligen, also der Tage Petri Pauli, Laurenti, Michaelis und Aller Heiligen geschehen, womit zugleich auch genug und sehr praktische innerliche Beziehungen aufgeschlossen werden würden. Die Epiphanienzeit aber steht durchaus unter dem Begriff der Offenbarung der erschienenen Herrlichkeit des Sohnes Gottes im innerlichen Gegensatz gegen die Wartezeit des Advents, nicht aber unter dem chronologischen Begriff des Lebens Jesu als vorgängig seinem Leiden. Auch können die Sonntage des siebzigsten und sechszigsten Tages vor Ostern, der die Vorstufe der Fastenzeit bildenden Zeit des Carnivale's, im edelsten und und wahrsten Sinne, keineswegs, wie Schöberlein thut, mit den Sonntagen der Epiphanienzeit zusammengefasst werden. Diese letzteren sechs Sonntage haben vielmehr ihren deutlich ausgesprochenen Charakter durchaus für sich, indem die ersten drei die Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes in immer weiteren Kreisen, vor den Eltern, vor den Jüngern, vor Juden und Heiden, preisen, der vierte, fünfte und sechste aber allzu deutlich auf die drei Reiche, in denen des Menschensohnes Herrlichkeit waltet, auf das Reich der Natur, das Reich der Gnade und das Reich der Herrlichkeit hinweisen. Eben so ungehörig ist es, wie hier bei den alten Introiten geschehen ist, den Sonntag vor der Fasten mit den beiden ihm vorausgehenden Sonntagen zusammen zu nehmen. In Anschluss hieran müssen wir gegen den Ausspruch Schöberleins in seinem Einleitungswort einen bescheidenen Widerspruch einlegen, dass die sonntägliche Perikope für sich dem Sonntage keinen bestimmten Charakter aufzuprägen vermöge. Es hat diese Behauptung eine Wahrheit von einem Theil der Sonntage der Trinitatiszeit, wie denn auch die altkirchlichen Introiten jener Zeit nicht darauf gerichtet sind eine specielle Bedeutung jedes Sonntags anzuzeigen, was daraus hervorgeht, dass sie vermuthlich im Zusammenhange mit den zwischenliegenden Lectionen der Wochentage aus Psalmen der Reihenfolge nach entlehnt sind. Aber keine Wahrheit hat sie, nicht allein vom Sonntag Estomihi, dem Palm- und weissen, dem ersten Advents- und dem ersten Epipha-

niassonntage, sondern überhaupt nicht von den Sonntagen der Advents-, Epiphanien-, Fasten- und Osterzeit, wo jeder Sonntag durch sein Evangelium charakterisirt ist. Es ist desgleichen aber dieses auch bei mehreren Sonntagen nach Pfingsten der Fall; wir verweisen ausser auf den Trinitatissonntag selbst und die letzten des Kirchenjahrs nur auf den fünften mit seinem von Alters her in Bezug auf Peters und Pauls Tag gesetztem Evangelium und den zehnten nach Trinitatis als den Gedächtnisstag der Zerstörung Jerusalems. Demnach würden wir es lieber gesehen und für richtiger gehalten haben, wenn neben Introiten und Introitus-Liedern für die feststehenden und bekannten kirchlichen Zeiten insgemein solche für die Festtage und die wichtigsten charakteristisch ausgezeichneten Sonntage insonderheit gegeben wären, während wir nun die neuen willkürlichen Eintheilungen der Epiphanien- und Trinitatiszeit berücksichtigt finden und dagegen eigne Introiten auf den Oster- und Pfingsttag — von Weihnachten kommt zwischen Advents- und Epiphanienzeit nicht einmal der Name vor —, die Tage Trinitatis, Michaelis, Johannis, Marien- und Aposteltage, wiewohl sie bis auf die allerletzten doch überall mit Hauptgottesdiensten, wenn auch an den nächstliegenden Sonntagen, gefeiert werden, vermissen müssen. Man muss sich, bemerken wir im Zusammenhang hiemit, überhaupt hüten, wie jetzt allgemein geschieht, den Unterschied oder Gegensatz zwischen s. g. Festzeit und festloser Zeit des Kirchenjahrs zu sehr zu pressen oder zu überspannen. Thut man dieses, so reisst man in bedeutender Verkennung von den beiden grossen Sonntagen des Jahrs, dem Oster- und Pfingstsonntage, mit welchen der funfzigste Tag vor Ostern, der Sonntag Quinquagesimä, eine Trias bildet, die übrigen Sonntage, deren jeder doch eine Wiederholung und Abbild der Osterfeier ist, viel mehr los als geschehen darf. Andrerseits verkennt man, dass sich die unbeweglichen Feste, deren Kernpunkt in der abendländischen Kirche Weihnachten geworden ist, durch das ganze Jahr ziehen. Die Kirche wollte das ganze Jahr festlich, nicht eine Hälfte desselben festlos machen, und namentlich die Knotenpunkte des Jahres mit lauter Festen bezeichnen. Was kann das Kirchenjahr dafür, das wir seine Feste wenig oder gar nicht feiern und nun das halbe festlos nennen wollen?

Ueber das Kyrie und Gloria, ob dieselben mit Sündenbekenntniss und Absolution gut und passend in Verbindung zu setzen seien oder nicht, mögen wir nicht streiten. Uns scheint es nicht so, scheint auch nichts Schwerverständliches für irgend einen Christen darin zu liegen, wenn Kyrie und Gloria unmittelbar auf einander folgen. Vielmehr übt das Ertönen des angelischen Lobgesanges auf den Nothruf der Gemeine einen Eindruck aus, der durch alle vermittelnde und erklärende Worte nur ungenügend

kann dargestellt, schwerlich befördert, leicht aber gestört werden. Soll aber eine solche Vermittelung doch Statt haben, so müsste sie nach unserer Meinung durch eine Ausführung des Kyrie in den Worten eines Gebets geschehen, welches in seinem Ziel und Ende auf das heimsuchende Kommen Christi zu richten wäre; denn dieses, den Eintritt des HErrn unter Sein Volk, verkündet und preist der Lobgesang der Engel, während auf Absolution keine besondere Beziehung darin enthalten ist. Trefflich ist dies in dem alten kurzen Gebet geschehen: O HErr erbarme dich unser, o Christe erbarme dich unser, o HErr erbarme dich unser, und verschone deines Volkes, welches du mit deinem kostbaren Blute erlöst hast, und zürne nicht ewiglich über unsre Sünde. O HErr gedenke unser nach deinem Wohlgefallen und guten Willen, welchen du gegen dein Volk hast, besuche uns mit deinem Heil, dass wir schauen das Gut deiner Auserwähleten, uns freuen in der Freude deines Volks und dich loben mit deinem Erbtheil: — nun der Lobgesang *Gloria in excelsis*. Warum sich dem nicht das Laudamus, die grosse Doxologie, hier aufs allerpassendste und schönste anschliessen soll, welche Schöberlein hier lieber nicht haben möchte, können wir nicht im geringsten sehen.

Den musikalischen Werth der gegebenen Gesangstücke, so fern derselbe noch Gegenstand der Kritik seyn kann, also genau gesagt der von dem musikalischen Herausgeber Riegel gegebenen Harmonisirungen zu beurtheilen, überlassen wir lieber andern, der Musik kundigeren Beurtheilern. Im Allgemeinen verbergen wir nicht, dass die von ihm harmonisirten Stücke im Vergleich mit denen der alten Tonsetzer uns den moderneren Charakter nicht zu verleugnen scheinen. Den zu verleugnen wird aber nach den in den Einleitungen der Herausgeber gegebenen Erklärungen auch nicht die Absicht gewesen seyn. Schöberlein begehrt eine Durchdringung der musikalischen Fortschritte und kirchlichen Bedürfnisse der Gegenwart mit dem vollen Glaubensgehalte und reinen Kirchenton der Vergangenheit, und Riegel erwartet von der Wiederaufnahme und Pflege des ächten kirchlichen Chorgesanges wie eine Verherrlichung des kirchlichen Cultus, so auch einen regenerirenden Einfluss auf die Musik. Wiefern nun die dargebotenen Versuche das vorgesteckte Ziel erreichen oder ihm nahe kommen, würde sich am besten bei der Ausführung der Gesangstücke durch einen tüchtigen Chor ergeben, zu welcher es leider an verhältnissmässig nur wenigen Orten kommen wird. Denn das ist das harte Loos, welches Arbeiten wie dieser und den edlen Bestrebungen, aus welchen sie hervorgehen, die rauhe Wirklichkeit bereitet.

Sollen wir nun noch Einzelnes erwähnen, so möchten wir uns die Frage erlauben, ob die Worte auf S. 47: der Priester mit lauter Stimme sprach, während der Chor singend antwortete, und

auf S. 101: der Priester das Kyrie las *resp.* sang, nicht auf augenblicklicher Verkennung dessen beruhen, dass die alten Agenden unter dem Sprechen des Priesters und eben so unter seinem Lesen das liturgische Singen desselben verstehen? Luther in der deutschen Messe sagt: der Priester liest *in unisono, in octavo tono, in quinto* u. s. w. — Sodann möchten wir bescheidentlich Einsprache einlegen gegen das darf und muss in dem Satze auf S. 27: Das Fürbittengebet darf nicht auf der Kanzel gehalten, sondern muss an den Altar, den Ort der Anbetung, verlegt werden. Solche Gesetze sind, liturgische gute Ordnung und Schicklichkeit in allen Ehren, doch unter allen Umständen zu meiden. Die Kanzel kann nach christlicher Freiheit gerade so gut der Ort der Anbetung seyn wie der Altar, und das darf durch kein Darf und Muss eingeschränkt werden. Luther in der deutschen Messe sagt, sehr zu beherzigen: Des Sonntags für die Laien da lassen wir die Messgewand, Altar, Lichter noch bleiben, bis sie alle werden oder uns gefällt zu ändern; wer aber hie anders will faren, lassen wir geschehen; aber in der rechten Messe unter eitel Christen müsste der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volk kehren, wie ohne Zweifel Christus im Abendmahl gethan hat. Nu, das erharre seiner Zeit.

Endlich bemerken wir noch in Beziehung auf die zum Introitus gegebenen Lieder Folgendes. Das für die Adventzeit vorgeschriebene Lied: Mit Ernst o Menschenkinder ist — zur Bestätigung des oben über den Charakter der Sonntage Gesagten — wohl für den vierten, aber durchaus nicht für die drei ersten Adventsonntage passend, deren Ton ein völlig andrer ist als der dieses Liedes. Will man den Introitus auf dieselben in Liedform haben, so gebührt jedem sein eignes und zwar dem ersten: Wie soll ich dich empfangen, dem zweiten: David Behmes Lied von der Zukunft am jüngsten Tage: HErr Jesu Christe Gottes Sohn, dem dritten: Gott sei Dank durch alle Welt, dem vierten: Mit Ernst o Menschenkinder. In diesem letzten Liede ist ungleich kräftiger und namentlich für den liturgischen Gebrauch geeigneter, als die auch hier gegebene veränderte, die ächte Form der letzten Strophe: Das war Johannis Stimme, das war Johannis Lehr; Gott strafet den mit Grimme, der ihr nicht gibt Gehör. O HErr Gott mach auch mich zu deines Kindes Krippen, so sollen meine Lippen mit Ruhm erheben dich. — Im Liede: Kommt und lasst uns Christum ehren sind einige sehr unnütze und üble Veränderungen gemacht. Statt: uns das Herze selbst abfrassen heisst es sehr unpassend: uns das Herze schier zerfrassen: du hochgesegnet Stunde hat ohne Grund, da es sich gut genug singen lässt, dem gebenedeite Stunde weichen, und am Ende dieser Strophe hat das liebe arme unschuldige Wort: Jesulein sterben müssen, das doch dem Manne

Luther nicht zu kindisch war, und hier die Ehrenerklärung neben seinem Todesurtheil gleich bei sich hat, da in der folgenden Strophe weiter gebetet wird: Schönstes Kindlein in dem Stalle. Ein Kindlein ist er geworden, ja, und kein Jesulein? — Dass in Nr. 36 mit dem Gesang der vorletzten Strophe des Liedes: Es ist das Heil uns kommen her abgebrochen werden soll, die mit der ersten Bitte des Vaterunser schliesst, ist unpassend; es wird dann billig auch die letzte gesungen, welche die übrigen Bitten enthält. — Im Lied HErr Christ der einig Gottes Sohn ist im letzten Vers der ersten Strophe das edle Femininum: sein Glänze streckt er ferne, mit Unrecht verändert worden in: sein Glanz erstreckt. Die hinzugefügte matte Strophe aus dem Hannoverschen Gesangbuch passt zu dem hoch poetischen Liede und seiner tief glühenden ersten Strophe sehr schlecht. Viel besser würde die Gemeine dem Chor mit der vorletzten Strophe des Liedes antworten: Du Schöpfer aller Dinge, du väterliche Kraft regierst von End zu Ende kräftig aus eigner Macht, das Herz uns zu dir wende und kehr ab unser Sinne, dass sie nicht irr von dir.

Damit sei die Anzeige dieses Werkes für dies Mal geschlossen, bis uns das Erscheinen der weiteren Lieferungen Anlass geben wird dasselbe weiter zu besprechen. [Cr.]

5. Unsre Lieder für Kinder- und Kinderfreunde, gesamm. v. B. Röhricht (Pred. zu St. Matthäus in Berlin). Mit Melodien 3- und 4stimmig gesetzt, von G. Kingke. Berlin (Wiegandt und Grieben) 1863. 79 S. Notenformat.

Müssen wir auch unsre früher (Jahrg. 1860, S. 578) gemachten Ausstellungen hinsichtlich der in dieser Liedersammlung getroffenen Auswahl in jeder Weise aufrecht halten, so wollen wir doch nicht verkennen, dass, wenn man eben von dem, was gegeben werden könnte, absieht, sich unter dem Dargebotenen viel Schönes und Liebliches findet, und wird es darum allen, welche das Büchlein gebrauchen, sehr angenehm seyn, nun auch diese Ausgabe mit Melodien zu haben, um so angenehmer, da manche der vorkommenden Melodien nicht überall so leicht zu haben sind. Die Choräle sind durchgehends rhythmisch, wenn auch nicht immer nach den Originalweisen gegeben; der drei- und vierstimmige Satz ist recht wohllautend, hätte aber mitunter wohl etwas einfacher seyn können. Auffallend ist uns gewesen, dass der Satz bei den vierstimmigen Liedern auf einen gemischten Chor berechnet zu seyn scheint; ist solcher bei den Berliner Kindergottesdiensten vorhanden oder hält man es für unbedenklich, die Mittelstimmen fortwährend über den *cantus firmus* hinausgehn zu lassen, so dass die Kinder die eigentliche Melodie eines Liedes gar nicht kennen lernen? [Di.]

6. Geistliche Lieder. Zum Besten des evang. Brüdervereins herausgeg. Elberfeld (Selbstverl. des Brüderv. — Comm. v. F. Rackhorst). O. J. (1864). 266 S.

Eine reiche Sammlung meist nur kurzer geistlicher (nicht kirchlicher) Lieder und Dichtungen, gesungen von einem ungenannten, wie es scheint betagten Pilger, welcher müde von der Wanderung sich nach der Heimath sehnt. Besonders hohe und tiefe Gedanken und besondere Kunst der Darstellung hat man hier nicht zu suchen. Aber schlichter, reiner, inniger Ausdruck evangelischen Glaubens, Lebens und Hoffens in einfacher, kunstloser, aber doch mannichfaltiger und correcter Form durchzieht sie alle, und die schöne äussere Ausstattung, in der sie sich darbieten, wird sie ohnehin nicht Wenigen noch lieber machen. [G.]

XX. Die an die Theologie angrenzenden Gebiete.

(Pädagogik, Biographie, Poesie, Christlicher Roman.)

1. Bibl. Geschichten aus dem Alten u. Neuen Testam. Für Kinder von 7 bis 10 Jahren erzählt von M. Schaeling. Dresden (Ehlermann) 1863. 140 S. 6 Ngr.

Während es jetzt bei allen guten Pädagogen als Regel gilt, die biblische Geschichte möglichst mit Bibelworten zu erzählen, bietet uns Sch. einen Text, der mit der heiligen Schrift oft nur eine geringe Aehnlichkeit hat, z. B. „Am vierten Tage vertheilte Gott das Licht, das bisher über der Erde verbreitet war (*sic*); er schuf die Sonne, die am Tage leuchtet, und den Mond und die Sterne für die Nacht. — Nun war das Gras und die Kräuter und die Früchte der Bäume vorhanden, und alles war schön und nützlich, aber es war noch still und ohne Leben auf der Erde. Da schuf Gott am fünften Tage die Thiere, die Fische im Wasser, die Vögel unter dem Himmel und alle die Thiere, welche auf der Erde leben (*sic*), und Gott hatte es so gemacht, dass sie sich vermehren und über die ganze Erde ausbreiten konnten; und jedes kam dahin, wo es leben konnte, und es war Alles so gut, so dass Gott sein Wohlgefallen daran hatte.“ (S. 1.) Wir müssen uns entschieden dagegen verwahren, als sei diese Sprache kindlicher und verständlicher als die des mosaischen Schöpfungsberichtes; es scheint aber ein im Rationalismus wurzelnder Widerwille gegen die Bibelsprache sich bei dem Verf. zu finden, wenigstens deuten fast alle Umdeutungen auf Rationalismus. Und wohin wird das deuten, dass im A. T. gar keine Verheissung angeführt ist, weder die zu Eva noch die zu Abraham gesprochene? Auch die zum Schluss der Geschichten gesetzten Liederverse mit ihrem gar oft verfälschten Text oder auch mit seicht moralischem Inhalt lassen keinen andern Schluss zu, als dass der Verf. wohl noch nicht ganz mit

dem Vernunftchristenthum gebrochen hat. — Sonst ist die getroffene Auswahl für das angegebene Kindesalter recht gut, 61 Geschichten aus dem A.T. und 36 aus dem N. T. Was mag aber den Verf. bewogen haben die Geschichte Simsons ganz zu übergehen, während er doch die ungewöhnlicheren Erzählungen von Deborah und Barak, sowie von Abimelech aus dem Buche der Richter anführt? Und so wundert es uns auch, dass mit dem Pfingstfeste die biblische Geschichte abgeschnitten ist — aber hierüber würden wir gewiss nicht rechten, wenn nur jene obigen Ausstellungen nicht gemacht werden müssten. Ohne eine völlige Umarbeitung können wir also nicht glauben, dass das vorliegende Büchlein segensreich wirken werde. [H. O. Kö.]

2. Bibl. Geschichte zum Gebrauche für Kinder. Nebst e. Anh.; von Th. Ballien. 2. für drei Unterrichtsstufen verschieden eingerichtete Aufl. Brandenburg (Selbstverlag) 1864. 164 S. 8 Ngr. (Bei Einführung 6 Ngr.)
3. Die bibl. Geschichte auf der Mittelstufe in Volksschulen. Ein katechet. Hülfsbuch von Th. Ballien, Lehrer. Brandenburg (Selbstverlag) 1863. 376 S. 1 Thlr. 6 Ngr.

Dass der Unterricht in der biblischen Geschichte stufenmässig fortschreiten muss, ist ein pädagogisches Postulat, in den preussischen Regulativen von 1854 aufs neue ausgesprochen. Für den Schulmann erwächst also die Aufgabe, den Stoff auf drei Stufen etwa richtig zu vertheilen, und B. thut es in folgender Weise: 1) für die Unterstufe 28 Geschichten des A. Test. und 31 des N. T.; 2) für die Mittelstufe 82 Geschichten aus jedem Testament (in welchen natürlich die der Unterstufe wieder enthalten sind); 3) für die Oberstufe 106 aus dem A. Test. und 116 aus dem N. Test. Für alle drei Stufen ist ein gemeinschaftliches Lernbuch da (Nr. 2), enthaltend alle (d. h. nicht alle abgedruckt, oft nur citirt) 222 Geschichten, aber mit dreifach verschiedener Druckschrift. Das Wesentliche dieser Einrichtung billigend müssen wir doch bemerken, dass der Druck des für die Mittelstufe hinzugefügten Textes zu klein, und auch der lateinische Druck, der in der Oberstufe vorkommt, nicht klar genug ist. Ausserdem aber glauben wir nicht, dass das schlaffe Papier einem mindestens fünfjährigen Schulgebrauch entsprechend seyn wird. Hätte der Verf. den gar nicht hierher gehörigen Anhang von Schulgebeten, Bibelsprüchen und Kirchenliedern weggelassen, so hätte er für diese Ersparniss schon eine bessere Ausstattung liefern können, seinem Buche nur zur Empfehlung. Was nun aber die Anordnung und Vertheilung selbst betrifft, so finden wir sie sehr gut und mit den kindlichen Jahren richtig fortschreitend; nur Davids Fall und Busse muss schon zur Mittelstufe, nicht erst zur Oberstufe gezogen werden (S. 67), namentlich da der Verf. in dem katechetischen Hülfsbuch

für die Mittelstufe (Nr. 3) selbst richtig bemerkt, dass für Landschulen diese Mittelstufe schon den obersten Grad einnehmen kann. (Vorwort S. 7.) Dagegen kann aus der Richterzeit dieser Stufe viel weniger gegeben werden als hier geschieht. Unbegreiflich ist dem Ref. gewesen, warum Jakobs Ringen, durch welches er den Namen Israel erlangt, ganz ausgelassen ist; auch hat er seine Bedenken gegen die neutestamentliche Reihenfolge, erst alle Wunder Jesu, dann alle Gleichnisse, dann die Bergpredigt zu behandeln. — Für jede Stufe hat nun der Verf. ein gesondertes katechetisches Hülfsbuch ausgearbeitet, aus deren Zahl aber nur das mittlere (Nr. 3) dem Ref. augenblicklich vorliegt. Es nützt dem Lehrer, sowie die Anmerkungsfragen in Nr. 2, die aber leider nicht alle klar und katechetisch richtig sind, dem Schüler nützen sollen. Es sind gewissermassen katechetische Entwürfe, die man, wo sie probeweise gegeben wären, nicht tadeln könnte, die aber doch durch ein ganzes Buch hindurch etwas Ermüdendes haben und trotz dieser direct für den Schullehrer berechneten Form weniger nützen als zusammenhängende Expositionen ohne Frageform. Daneben fehlt es auch nicht an Unrichtigkeiten in der Erklärung, und je mehr diese Ballien'schen Bücher sich verbreiten zu sollen scheinen, empfohlen sogar durch die königlichen Regierungsbehörden, um so mehr wollen wir auf das Folgende aufmerksam machen.

1. Sogleich zur Schöpfungsgeschichte muss bemerkt werden, dass es nicht taugt zu sagen: die Erde war anfangs „noch nicht sehr gut." (S. 9.) Mag dies auch im Zusammenhange nicht ganz so crass, nämlich dualistisch und manichäisch lauten, wie hier im Referat, so ist doch auch der gemildertere Ausdruck noch missverständlich. Und was soll in einer Volksschule die (modern apologetische, dem einfachen Glauben aber widerstreitende) Notiz, „dass jeder der Schöpfungstage vielleicht (!) viele, viele tausend Jahre lang gedauert habe." (S. 10.) Mit „vielleicht" und „gewiss" und „wohl" soll man sich in solchen Schulbüchern nicht aufhalten, und so tadeln wir sogleich an diesem Orte Stellen wie folgende: S. 48: „Jakob hat wohl schon jetzt auf dem Wege seine Sünde bereut." S. 69: „Was wird die Mutter Mosis in der Zeit zu Hause gewiss gethan haben? Sie wird für das Kind gebetet haben." S. 91: „Es fielen des Tages vom Volke dreitausend; und das sind gewiss auch diejenigen gewesen, welche am meisten .. verdient hatten zu sterben." S. 236: „Nikodemus ist wohl nicht ein Scheinheiliger, wie die andern Pharisäer, gewesen." S. 250: „Der Herr Jesus hat (bei der Bedrohung des Meeres) wohl nicht einmal ein Wort gesprochen, wohl nur den Finger erhoben." — 2. Das Ebenbild Gottes am Menschen wird einerseits in die Unsterblichkeit der Seele, andererseits in die vollkommene

Frömmigkeit des Menschen gesetzt (S. 11.) — jedenfalls unklar, möglicherweise im Munde confuser Schulmeister falsch. — 3. War die Scham unserer ersten Eltern über ihre Nacktheit eine „falsche Scham?“ (S. 17).) Indem B. dieser natürlichen Scham die Scham über die Sünde allzu schroff gegenübersetzt, wird die Ueberspannung zum Irrthum. — 4. Das Kainszeichen wird S. 22 ziemlich rationalistisch durch „Verbrechertypus“ erklärt, sogar aus der pädagogischen Erfahrung des Verf. Aber es soll dem Kain zum Schutze gegen die Blutrache dienen, nicht zum Scheusal ihn machen unter seinen Brüdern. — 5. Dass Noah 930 Jahr alt wurde (S. 27), wird ein Druckfehler seyn. — 6. In der Geschichte Abrahams wird der Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, nicht genug hervorgehoben, denn der Nachdruck liegt immer auf dem Gehorsam, ohne dass genügend gezeigt wird, wie in diesem Gehorsam der Glaube das treibende Prinzip ist. — 7. Es muss den Schüler jedenfalls sehr überraschen, wenn er hört, dass der gehorsame Sohn der Rebecca, als er seinen Vater betrügt, schon 77 Jahr alt gewesen sei. Dadurch zerstört man völlig den Charakter der Geschichte für ein kindliches Gemüth, welches die damalige Naturkraft des menschlichen Geschlechts nicht begreift und es nicht fassen kann, dass ein so alter Mann, den es bisher als Jüngling zu denken gewohnt war, noch Lea und Rahel zu Weibern nimmt und Jahrelang um sie dient. — 8. In der Geschichte des Moses wird das Motiv zur Erschlagung des Aegypters nicht richtig angegeben, denn es liegt die Sünde weniger in dem Zorn und dem Morde, als in der unberufenen Erlöserstellung. Hier ist Apostelg. 7, 25 zu vergleichen. Damals war das Herz Mosis kühn und voll Wagniss; als er aber nun wirklich berufen wurde, war er um so verzagter, was B. recht gut entwickelt. Dagegen greift er beim Haderwasser (S. 101) wieder zu „Zorn und Unmuth,“ und es wird nicht klar, warum Moses, der doch Wasser aus dem Felsen schafft, gerade jetzt von Gott ungläubig gescholten und mit vorzeitigem Sterben bestraft wird. B. setzt den Ungehorsam Mosis darein; dass ihm Gott nicht befohlen habe an den Fels zu schlagen, sondern mit dem Fels zu reden. Aber Gott sagt doch: „Nimm den Stab;“ also durfte er ihn auch gebrauchen wie früher. Das zweimalige Schlagen könnte allerdings ein feiner Beweis des Zweifels seyn; am wahrscheinlichsten ist es aber doch wohl, dass der Herzenskündiger schon vorher eine Glaubensschwäche bei dem hülflosen Mose sah, als dieser nämlich vor der Stiftshütte niederfiel, und dass nun mit der Erscheinung und der Rede Gottes der Glaube wiederkam. Uebrigens beschädigt es die Ehre Gottes, wenn S. 106 von Moses gesagt wird: „Nur ein Mann von so grosser geistiger und körperlicher Kraft wie Moses war fähig, das widerspenstige, nur nach sinnlichem Wohlleben verlangende

Volk zu zügeln. Nur ein solcher Mann war fähig, das in der Wüste neu aufwachsende Geschlecht zu einem im Ganzen doch bessern Geschlecht zu erziehen, als das alte gewesen, das aus Aegypten ausgezogen war." Solche Behauptungen sind aber nichts als Redekunst und Halbwisserei und für Schullehrer sehr gefährlich. — 9. Dass Samuel „Priester" war, wie S. 144 gesagt wird, ist eine unbewiesene, gegen die mosaische Ordnung streitende Behauptung. — 10. Zu wiederholten Malen (z. B. S. 195, 206, auch Nr. 1. S. 13. Anmerkung) wird gesagt: „Die Beschneidung ist die jüdische Taufe." Nun kann man wohl umgekehrt sagen auf Grund von Col. 2, 11. 12, dass die christliche Taufe die rechte Beschneidung sei, aber jene Worte sind doch zu missverständlich, als dass sie gebilligt werden könnten. — 11. Wenn die Liebe Christi überhaupt eine Steigerung zulässt, so war die Geburt in Armuth noch nicht „die allergrösste Liebe" (S. 200), sondern sein Leiden und Sterben, denn so sagt er selbst Joh. 10, 12. 15, 13. — 12. Bei der Taufe Jesu wird der Nachdruck darauf gelegt: „er brauchte es nicht zu thun und that es doch." (S. 226). Hiermit wird aber doch noch nicht klar, warum er denn wollte getauft seyn, und da wäre es besser gewesen, wenn an das Lamm Gottes, welches stellvertretenderweise unsere Sünde trägt, also auch für uns reingewaschen wird, erinnert worden wäre. — 13. Es verletzt das Gefühl, wenn in der Versuchungsgeschichte erklärt wird, Jesus habe etwas „probiren" sollen. (S. 227 f.). Auch ist so der Nerv in der ersten Versuchung gar nicht richtig erkannt, denn hier handelt es sich um eine selbstgewählte Errettung vom Hunger, nicht um die Möglichkeit des Wunders. — 14. In Cana sind die Worte Jesu „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" abweisender, nicht Hülfe versprechender Natur. (S. 234.) Nur der anhaltende Glaube der Maria zwingt den Heiland auch vor der Zeit zu helfen. — 15. Da die Schuldner des reichen Herrn den ungerechten Haushalter (Luc. 16, 4) hernach in ihre Häuser nahmen, so kann die Parallele nur die seyn, dass hernach die frommen Armen, die wir uns zu Freunden machen durch Wohlthätigkeit, uns in die ewigen Hütten aufnehmen. B. dagegen legt aus: „Dadurch sollen wir uns die Engel im Himmel zu Freunden machen — und diese werden uns aufnehmen in die ewigen Hütten." (S. 298.) — 16. Darf man von Jesu sagen, er sei „gemordet" worden? Schon menschlicherweise ist er gerichtet worden, obwohl ungerecht, und nun denke man erst an das Zorngericht Gottes, welches er für uns erlitten hat!

Bei alle diesen Ausstellungen versagen wir übrigens dem fleissigen Verf. die gebührende Anerkennung nicht, und es wird ihm gewiss noch gelingen, bei fortgesetzter Treue die gerügten Unvollkommenheiten in späterer Auflage zu beseitigen. [H. O. Kö.]

4. Bilder von Schulmännern aus alter Zeit für Schulmänner der neuesten Zeit gezeichnet von J. H. Schüren. Osnabrück (Rackhorst) 1863. 80 S. 8.

Der Verf. der trefflichen „Gedanken über den Religionsunterricht“ bietet uns hier eine neue köstliche Gabe; er stellt den Schulmännern der neuesten Zeit die Bilder von 5 Schulmännern alter Zeit vor Augen, nämlich die Bilder Gerh. Groots, Nic. Hermanns, Val. Trotzendorfs, Mich. Neanders und Amos Comenius', und weiss die Bilder dieser herrlichen Männer so zu illustriren und den Gewinn, den wir aus dem Anschauen ihrer Gestalten schöpfen sollen, so warm und zugleich so einfältig darzulegen, dass kein christlicher Lehrer das Büchlein durchlesen wird, ohne für Herz und Beruf reiche Frucht daraus zu empfangen. [Di.]

5. J. H. Deinhardt (Direct. d. Gymn. zu Bromb.), Leben u. Charakt. des Wandsbecker Boten Matth. Claudius. Gotha (F. A. Perthes) 1864. 58 S.

Es fehlte zur Zeit weder an umfangreicheren, noch an skizzenhafteren Darstellungen von Matth. Claudius. Doch ist die vorliegende, die ganz in die letztere Kategorie gehört, keinesweges etwas Unwillkommenes. Sie übertrifft die Genossen durch Bündigkeit, Klarheit und treffende Auswahl aus Claudius' Werken, und weiss insbesondere auch Einseitigkeiten in dessen Richtung durch das Richtscheid eigener Anschauung einigermassen auszugleichen, was dann freilich der besonnenen Würdigung der politisch-aristokratischen Gesinnung von Claudius eben so zu gute kommt, als es dessen Sympathie mit Lessing und Antipathie gegen Göze im Grunde nur noch greller und unliebsamer hervortreten lässt. Befremdend war es uns, S. 26 bei dem einsichtigen Verf. auf eine so fehlgreifende Würdigung des gar zu niedlichen Claudius'schen Eselgedichts („Hab nichts, mich dran zu freuen, Bin dumm und ungestalt“ bis zu dem „Ach die Natur schuf mich im Grimme, Sie gab mir nichts als eine schöne Stimme“) zu stossen, worin der Verf. statt naivster Prosopopöie des guten possirlichen Thieres eine sittliche Züchtigung derer erkennen will, „denen der Mund vor lauter Demuth übergeht, und denen doch der Teufel des Hochmuths im Herzen sitzt.“ [G.]

6. A. Freiherr von Seld, Wunderliche Reisen. Bruchstücke aus dem Leben. Halle (Fricke) 1864. 427 S. 1 Thlr.

Der greise liebenswürdige Verfasser, der die seltene Kunst versteht, auch wenn er immer am liebsten von sich selbst redet, es in bescheidenster, anspruchslosester, unverletzendster Weise zu thun, gibt eigentlich hier nur eine historische Skizze seines eignen ganzen Lebens, das im Grunde ein stetes Umherreisen gewesen ist, zuerst in jugendlichem amtlichen Berufe und unamtlichen Drange, dann in glühendem Eifer gegen den Volksverderber, den

Branntwein, endlich in eben so glühender Identification des Gottesreichs und Preussenthums im Kampfe gegen das J. 1848 und sein Gefolge; und überall hin, auch wo es gar nichts „Wunderliches" ist, was er darstellt, auch wo man (seit dem J. 1848) durch das von christlichem Standpunkte sich seltsam ausnehmende Pochen auf „die Fäuste" wunderlich afficirt wird, auch wo man endlich (wie gegen den Schluss hin) über auffälliges häufiges Wiederholen des bereits früher Gesagten sich verwundert, überall hin begleitet man den trefflichen Erzähler und trefflichen Mann mit lebhaftem, nie geschwächtem Interesse; denn er versteht es, auch Gewöhnlicherem duftigen Reiz zu leihen, und was er über Polen, Slavonien, das Zigeunerthum, Ostfriesland, Litthauen, Rheinland, Westphalen, Uckermark u. s. w. sagt, ist nicht blos interessant, wie Alles, sondern auch belehrend, wie etwas nur seyn kann. So sei das werthe Buch jedwedem, Freund wie Feind, ans Herz gelegt; dem würdigen Verf. aber wünschen wir von Herzen eine stille, friedliche, erquickende Abendruhe, in der zuversichtlichen Hoffnung, dass er da je mehr und mehr auch lernen wird, aus seinem Symbolum (S. 66): „Die sich in Religion und Politik nicht verstehen, die verständigen sich auch nicht", das Eine von Beidem zu streichen, allein das Eine von Beidem als das Eine, was noth thut, und das Eine, was bleibt, zu preisen. [G.]

7. Die göttliche Komödie des Dante Allighieri. Uebers. u. erläut. v. L. G. Blanc. Mit e. Bildn. Dante's v. J. Thäter. Halle (W.-H.) 1864. VIII u. 592 S. 1 Thlr. 20 Ngr.

Der greise (zwischen dem 80sten und 90sten Lebensjahre sich bewegende) liebenswürdige Nestor der Dante-Studien hat das Bedürfniss gefühlt, zu einem Abschluss seiner Arbeiten zu gelangen. Dazu boten sich ihm überhaupt zwei Wege. Der eine, ein gründlicher Commentar oder eine allumfassende Darstellung der „wunderbaren Organisation" des grossen Gedichts, erschien ihm für sein Alter unausführbar. Er hat den anderen eingeschlagen, eine Uebersetzung des Ganzen. Die Uebersetzung ist metrisch, aber reimlos, weil es nur auf diese Weise möglich schien, ein treues *Abbild* des Originals zu schaffen. Die Form der Terzinen hängt ja in der That aufs innigste mit der ganzen Organisation des Gedichts zusammen und bietet doch dem Uebersetzer, der den Reim beibehalten will, unüberwindliche Schwierigkeiten, denen unzählige Schönheiten des Ausdrucks nicht zum Opfer gebracht werden durften. Der Herausgeber beruft sich zum Beweis dieser unstreitig richtigen Behauptung auf die Beläge von Kannegiesser, Graul, Streckfuss u. s. w. Dagegen schien es ihm durchaus wichtig, nicht allein den Sinn des Originals ganz und vollständig in der Uebersetzung auszudrücken, sondern selbst auch die Construction, die Wortstellung desselben so viel als möglich auszudrücken, wobei er

auch die leise alterthümliche Färbung des Originals wiedergeben zu dürfen oder zu sollen glaubte, die provenzalischen Verse im 26. Gesange des Fegfeuers insbesondere aber mit Hülfe des Dr. Lucä in die Sprache unserer Minnesänger übertrug. In dieser Weise hat denn wirklich der Herausgeber, so viel Ref. zu urtheilen vermag und aus der Vergleichung mit Streckfuss namentlich ersieht, eine Uebersetzung geliefert, die an objectiver Treue und zugleich subjectiver Schönheit und Würde ihres Gleichen nicht haben dürfte, und sicher dem „heiligen Gedichte" auch in Deutschland nicht wenige neue Leser und Bewunderer zuwenden wird. In Betreff des Textes ist er im Allgemeinen der Recension von Witte gefolgt. Die beigegebenen Erläuterungen endlich sollten nur dem mit der Zeit, in welcher sich das Gedicht bewegt, und mit den darin erwähnten weniger allgemein bekannten Personen nicht vertrauten Leser das Nothwendigste zum Verständniss der oft dunklen Anspielungen an die Hand geben. In diesem Bezug sind sie durch Selbstbeschränkung das gerade Gegenstück zu Göschel'schen Excursionen bei Anlass des Textes und theologisirenden Erörterungen, so dass sie mitunter (insbes. bei Hölle und Fegfeuer; wie z. B. Hölle XXXIV, 1: „*Vexilla regis,* die Fahnen des Königs der Unterwelt treten hervor, der Anfang eines Kirchenhymnus, welcher am Charfreitag gesungen wird", und Fegfeuer XVI, 19: „*Agnus Dei,* Lamm Gottes. Joh. 1, 36") selbst gar zu dürftig erscheinen. Im Ganzen aber zeichnen auch die Erläuterungen durch treffliche Auswahl des Nothwendigen, wie überall durch Einfachheit und Concinnität sich aus, und so bleibt uns nur übrig, dem ganzen schönen Werke ein volles recht freudiges Willkommen, seinem Verfasser aber, der in solchem Alter dasselbe vollbringen konnte, den innigsten Glückwunsch entgegen zu rufen. [G.]

8. Miltons verlorenes Paradies. Von Dr. L. Wiese. Berlin (Wiegandt und Grieben) 1863. 56 S.

Milton hat nicht blos ein verlorenes Paradies (*paradise lost*), sondern auch ein wiedergefundenes Paradies (*par. requined*) besungen, und auf diesen Contrast geht der im evang. Verein gehaltene Vortrag besonders ein. Aber nicht blos dass das zuletzt genannte Epos schon nach 4 Gesängen abbricht — und wir stimmen Löbell gegen den Verf. bei, dass der Entwurf weiter gegangen als das von Milton wirklich Gedichtete —, sondern der Dichter huldigte überhaupt einem puritanischen Pessimismus, der ihn nicht zum rechten Frieden kommen liess. Weder bei Klopstock noch bei Dante findet der Verf. das Ziel erreicht, überhaupt leugnet er, dass eine epische Dichtung das wiedergefundene Paradies schildern könne, wohl aber sei dies geschehen in der deutschen Lyrik des evangelischen Kirchenliedes — dies ist der ansprechende Inhalt des geistreichen Büchleins. [H. O. Kö.]

9. Alb. Knapp, Bilder der Vorwelt. Ein Cyclus von Gedichten. Stuttg. (Steinkopf) 1862. 210 S. 22½ Ngr.

Wie das Licht kurz vor seinem Verlöschen noch einmal hell aufleuchtet, so der rastlose reiche Dichtergeist des sel. Alb. Knapp kurz vor seinem Hinscheiden. Und nicht stillen Thatsachen des inneren Lebens oder der geheimnissvollen Werkstätte des Glaubens und christlicher Tugend hat er sich da zugewandt, sondern grossen welthistorischen Erscheinungen der Vorwelt, deren alterthümliche Stätten und schweigende Trümmer durchwandernd der Dichter lebendig fühlte und erkannte: „Ich habe aller Dinge ein Ende gesehen, Herr, aber dein Gebot währet"; „Herr, wenn ich bedenke, wie du von der Welt her gerichtet hast, so werde ich getröstet." Nicht also etwa Verherrlichung des Heidenthums war dabei sein Sinn, sondern staunende Anschauung der Vergangenheit, deren der Vernichtung anheimgefallene Grossthaten und Kunstschöpfungen ihm als eine majestätische Folie erschienen für die bleibende Herrlichkeit des Evangeliums und für die alleinige Wahrhaftigkeit des ewigen Hohenpriesters zur Rechten Gottes. So sind es denn 22 Gegenstände, die er in ebenso tiefer Anschauung, als erhabener und begeisterter, wahrhaft dichterisch geflügelter Rede, nicht ohne sinnvolle geistliche Ausdeutung, — Dichter und Prophet zugleich — uns vorführt: Theben, Delphi, Creta, Tyrus, Ephesus, Sardes, Pergamus, Laodicea, Sparta, Tarsus, Patmos, Antiochia, Byzanz, Griechenland, Titus, Pompeji, Napoleon u. s. w., und vorzugsweise — unter anderen — die beiden letztbezeichneten Darstellungen klingen in tiefster Seele wider. Anhänglich beigefügte historische Excurse geben minder Kundigen die nöthigen Erläuterungen zum Verständniss, und so bietet sich das Ganze denn insbesondere als eine treffliche Gabe für Jünglinge dar, die, classischer Studien beflissen, den höheren sie belebenden Geist zu würdigen, wenigstens zu ahnen verstehen. [G.]

10. Georg Rapp, Augustinus. Ein Gedicht. Stuttgart (S. G. Liesching) 1863. 12.

Der rühmlich bekannte Uebersetzer der Confessionen Augustins führt uns hier in zehn Gesängen das Leben des grossen Kirchenlehrers vorüber von da an, wo Monica in brünstiger Fürbitte für ihn und seinen Vater Patricius in der Kirche von Tagaste vor Gott liegt, bis zu dem seligen Hingang seiner frommen Mutter, seiner Uebernahme des Presbyterats in Hippo unter Bischof Valerius und seinem Wirken als dessen Nachfolger, welches unter den Vandalischen Drangsalen zu ersehnter Ruhe gelangt. Das alles vom Hingang Monica's an ist in den 10. Gesang zusammengedrängt, welcher „Ostia" überschrieben ist. Sollte der Verf. sich später einmal veranlasst sehen, dieses schöne Büchlein theilweise umzugestalten, so rathen wir ihm, den Stoff übersichtlicher zu

vertheilen und jedem Gesange kurze historische Erläuterungen vorauszuschicken, wodurch das Verständniss erleichtert und der Genuss erhöht werden wird. [D.]

11. Christian Lebrecht Piscator [Pseudonym.], Lebensbilder. Kurzweilig aber ernsthaft. 2 Bde. Berl. (Schlawitz). 1864. 367 u. 224 S. 8. 1⅚ Thlr.

Ein Werk nicht gewöhnlichen Charakters und gewöhnlicher Bedeutung liegt in diesen Bänden vor uns. Hochwichtige Gegenstände des praktischen Lebens: Verlobung, Ehe, zweite Ehe, Ehescheidung, Duell, Kirchenzucht, Tanz u. s. w. werden gründlich darin besprochen, und nicht in theoretisch trockner Weise, sondern (ganz ähnlich wie in der altkirchlichen Literatur in den Clementinen und Recognitionen das bewegte Leben des Clemens den Rahmen bildet für Lehrentwicklung) in anziehender Anknüpfung der Lehre an zusammenhängende Lebensbilder aus einem edlen und weiten Familienkreise, so dass das Ganze einen christlichen Roman bildet, reich an ergreifenden Situationen und insbesondere auch an treffenden (wenn auch verhüllten) Darstellungen hervortretender, zum Theil hoher Persönlichkeiten und vielbesprochner Ereignisse der neuesten Zeit. Freilich wahrhaft evangelische Nüchternheit tritt nicht selten vor idealisirenden Tendenzen zurück, die Situationen sind mitunter unnatürlich genug, das Ganze bietet mehr einzelne Lebensbilder, als Ein grosses Gesammtbild, bei allem christlichen Ernst macht sich doch vorwaltend hier selbst (und gar zu oft mit einem widerlichen „Gott will es") das heiratherische Ziel als das Letzte und Höchste geltend, politisch einseitige Wuth gegen Demokratie, so anerkennenswerth verhalten und gemässigt sie sich auch zeigt, bricht mitunter hindurch, und was bei weitem die Hauptsache ist, nicht wahrhaft im Heiligen Geist durch allein rechtfertigenden Glauben zu Christo und Seiner Erleuchtung werden die Menschen bekehrt, sondern zu dem Wort und Wesen eines allerdings ernsten, verständigen, treuen Seelsorgers, der aber vor lauter speciell gewissensratherischen Mühen und geistlich strafenden Sorgen um Vornehme die allein wahres Leben und volle Erleuchtung zeugende Predigt des allein rechtfertigenden Glaubens vor den geistlich Armen schier vergisst und bezugsweise eher in der Gestalt eines römischen Priesters, als eines wahrhaft evangelischen Predigers vor uns steht. Indess wird die glänzende Kehrseite des Ganzen durch diese Schwächen nicht aufgehoben, und ohnehin — *in magnis voluisse sat est.* [G.]

Wahrheit und Dichtung aus dem Leben eines evangelischen Pfarrers, behufs der Erwägung seines Verhaltens in schwierigen sittlichen und pastoralen Fragen, besonders in Beziehung auf Ehebündnisse, Ehescheidung, Wiederverheirathung, Kirchenzucht, welt-

liche Vergnügungen, Duell u.a. Das Ganze ist in die Form einer Erzählung eines kurzen Lebensabschnittes eines noch jungen, aber in Erkenntniss und Charakter gereiften Geistlichen gekleidet; Gesprächsform und Thatsachen gehen Hand in Hand; jene sind keineswegs, wie so oft in solchen belehrenden Erzählungen, zur Hauptsache geworden, zu welcher die Thatsachen nur den unwesentlichen Rahmen bilden, sondern sie dienen den die Lehre in unmittelbarer Wirklichkeit vorführenden Thatsachen nur zu tieferem Verständniss. Gespräch wie Erzählung sind gleich sehr spannend und gehaltvoll, und das „kurzweilig" des Titels rechtfertigt sich zwar nicht in dem jetzt gewöhnlichen Wortsinne des Scherzhaften, wohl aber in seinem eigentlichen, dem Langweiligen entgegengesetzten Sinne. Ein hoher sittlicher Ernst durchzieht das Ganze; und die religiöse Haltung des Buches bekundet nicht blos den ernsten, gläubigen Christen, sondern auch den gereiften Menschenkenner, den erfahrenen christlichen Seelsorger und gewiegten Theologen. Sind auch nicht alle einzelnen in der Erzählung auftretenden Persönlichkeiten mit gleicher Lebenswahrheit geschildert, und einzelne nebensächliche Punkte nicht als wesentliche Glieder des Ganzen zu betrachten, wie die Bemerkungen über die kirchliche Kunst, so geben doch die grossentheils aus dem wirklichen Leben gegriffenen, von feiner Beobachtung zeugenden Darstellungen ein in sich lebendig sich entwickelndes, durch Wort und That lehrreiches Lebensbild. Vor allem ist es die wahre christlich sittliche Würde des geistlichen Amtes, welches uns hier in dem Verhalten der Hauptperson entgegentritt, nicht in der Weise ungebührlicher, hierarchischer Ansprüche, sondern so, dass die christliche Würde der sittlichen Persönlichkeit selbst die Hauptbedingung ist, unter welcher die Würde des Amtes zur Geltung gelangen kann; nur indem der Pfarrer sich selbst in ernster, christlicher Zucht hält, vermag er auch, selbst den schwierigsten Verhältnissen gegenüber, die kirchliche Zucht des Amtes nachdrucksvoll durchzuführen. Das Buch ist nicht für die grosse Welt; es setzt eine bereits fortgeschrittene christliche Erkenntniss voraus; wird aber besonders denen, die zu einer einseitigen Hervorhebung der blossen Gefühle neigen, zu einer Klärung und Berichtigung dienen. [A. Wuttke.]

Verantwortlicher Redactor Prof. Dr. H. E. F. Guericke.
Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.





